



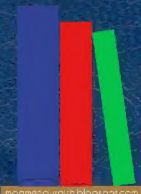
مجلس الأمناء التعليمي

المواهب على الأسفالك العربية

رئيس التحرير: د. مهن زبيادة

مكتبة
مهن قریش

الطبعة الأولى: ١٤٣٥ هـ
الطبعة الثانية: ١٤٣٦ هـ



moane@urduiblog.com

الموسوعة الفلسفية العربية



الطبعة الأولى
١٩٨٨
حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني



معهد اللغة العربية

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الثاني : ص - ي

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة .
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس .
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع .

المراجعة والتصحيح

وطفى حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الصهيونية

Sionism
Sionisme
Sionismus

الصهيونية - على صعيد الفكر - فكرة غربية استعمارية عنصرية، دعت الى اصطناع قومية لليهود وإقامة دولة لهم في فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعماري استيطاني، بالتعاون مع قوى الاستعمار الغربي.

انطلقت الفكرة الصهيونية في دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود أينما كانوا يشكلون شعباً واحداً، وهم غير قابلين للاندماج في الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها، وهذا ما يجعلهم هدفاً دائماً لاضطهاد هذه الشعوب لهم في كل زمان ومكان. كما انطلقت من الزعم بأن اليهود كشعب لهم تاريخ متصل في فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين كانوا خلالها يتطلعون الى العودة.

تبلورت الفكرة الصهيونية في الغرب الأوروبي الحديث من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري. وبدأت في الظهور خلال القرن السادس عشر الميلادي، قبل ثلاثة قرون من ولادة الحركة الصهيونية، حين تضافرت حركة النهضة الأوروبية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتي وحركة الكشف الأوروبية على إرساء دعائم التاريخ الأوروبي الحديث.

كان من بين النتائج الواضحة للبروتستانتية ظهور الاهتمام الغربي بتحقيق النبوءات التوراتية المتعلقة بنهاية الزمان وتردد الحديث عن العصر الألفي السعيد المستند الى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقم مملكة الله في الأرض لتدوم ألف

عام. وتآلى ظهور علماء اللاهوت البروتستانت الذين تحدثوا عن الأمة اليهودية، والبعث اليهودي، وكون فلسطين وطناً لليهود. وانتشرت هذه الأفكار بخاصة في الجزر البريطانية. حيث ولدت حركة الإصلاح الديني أقدامها منذ أن انفصل الملك هنري الثامن عن روما والكنيسة الكاثوليكية. ومن أبرز هؤلاء اللاهوتيين توماس برايتمان الانكليزي الانجليكاني 1562-1607 الذي كتب عن البعث اليهودي في كتابه الرؤيا.

وكان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الأوروبية بدء الاستعمار الأوروبي التجاري الذي تطور بفعل عوامل أخرى الى حركة استعمارية واسعة بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعي في أعقاب الانقلاب التجاري والانقلاب الآلي. وتسلمت أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوروبا، ووجدت مرتعاً خصباً لها في انكلترا بخاصة التي اصبحت في القرن السابع عشر بيئة ملائمة لانتشار الفكرة الصهيونية في عهد الثورة البيوريتانية، وأبدى كروموويل الذي بقي نحو عشر سنوات رئيساً للكونونولث البيوريتاني 1649-1658 اهتماماً خاصاً بفلسطين وبفكرة عودة اليهود اليها لأسباب تجارية، وكان متعصباً دينياً وسياسياً يؤمن بالذرائع، كي ينافس التجار الألمان الذين سيطروا على الطرق التجارية للشرقين الأدنى والأقصى. وأصبح الاهتمام البريطاني بفلسطين منذ ذلك الوقت معتمداً على دافع الربح من خلال الهيمنة الاستعمارية وعلى عقيدة دينية موروثه من الكتاب المقدس تستر ذلك الدافع.

ظهر الاهتمام الأوروبي بفلسطين في أكثر من دولة أوربية استعمارية بسبب موقع فلسطين الهام بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبرزت فكرة توطين اليهود الأوروبيين في فلسطين العربية الآسيوية وفي أماكن أخرى لها مواقع هامة في بقية القارات من أجل إقامة ركائز في المستعمرات. وقد حاولت

هولندا مثلاً منذ عام 1652 إقامة مستعمرة يهودية في جزيرة كوراساد بتشجيع الشركة الهولندية الهندية، كما حاولت كل من انكلترا وفرنسا عام 1654 إقامة مستعمرات يهودية في سورينام وكايان. وكان اتجاه التفكير الاستعماري الأوروبي للاستفادة من اليهود راجعاً لما ظهر من قدراتهم على ممارسة النشاط التجاري والمالي والصيرفي.

وتضاعف الاهتمام الأوروبي بفلسطين مع نشوء ما يعرف في أوروبا بالمسألة الشرقية، التي يعبر عنها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذي ولده الانحسار التاريخي التدريجي للامبراطورية العثمانية عن الحدود التي بلغتها في أوج توسعها». وبلغ التنافس أوجه بين انكلترا وفرنسا القوتين الاستعماريتين الأكبر في القرن الثامن عشر على مد نفوذهما إلى قلب الوطن العربي. وحين غزت فرنسا مصر عام 1798 بعد قيام الثورة الفرنسية بفترة قصيرة، اقترح نابليون بونابرت قائد الحملة على اليهود إقامة دولة يهودية في فلسطين، وخاطبهم في بيان أصدره حين غزا فلسطين وارتد أمام أسوار عكا على أنهم ورثة فلسطين الشرعيين. وقد تحدث هذا البيان عن عودة اليهود لصهيون وهم يغنون، وتوقع الاستعماريون الفرنسيون أن يقوم اليهود بدعم فرنسا في فلسطين بالرجال والأموال، وجاء حديثهم عن حدود دولة إسرائيل المقترحة بعبارات تجارية أكثر منها توراثية. فهذه الدولة «التي ننوي إقامتها ستشمل مصر السفلى بالإضافة إلى منطقة يحدها خط يمتد من عكا إلى البحر الميت». وهذا الموقع الذي يُعد أكثر المواقع فائدة في العالم سيجعلنا عن طريق السيطرة على ملاحاة البحر الأحمر سادة تجارة الهند والجزيرة العربية وجنوب أفريقيا وشرقها والحبشة». وهكذا تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية الفرنسية أواخر القرن الثاني عشر الميلادي. وانتعشت هذه الفكرة فيما بعد نابليون أثناء عهد امبراطورية نابليون الثالث الثانية 1852-1870 حين تجددت النشاطات الاستعمارية الفرنسية. وقد وضع أرست لاهاران سكرتير الامبراطور الخاص كتاباً عام 1860 بعنوان المسألة الشرقية اليهودية - الامبراطورية المصرية والعربية وإحياء القومية اليهودية أكد فيه على المكاسب الاقتصادية التي ستجنيها أوروبا «إذا ما أقام اليهود في وطنهم القديم»، وتحدث فيه عن اليهود كجنس متميز. واقتبس موسى هس الكثير من هذا الكتاب حين ألف كتابه روما والقدس عام 1862 وعرفه عن ثقته بأن فرنسا ستدعم المساعي الصهيونية في فلسطين.

تبلورت الفكرة الصهيونية في المخططات الاستعمارية

البريطانية في الفترة نفسها. وشهدت انكلترا بعد قيام الثورة الفرنسية نهضة تبشيرية تستهدف خدمة مصالحها الاستعمارية مشابهة في مبادئها ومعتقداتها لتلك التي سادت في عهد الثورة البيوريتانية. وبرز في هذا المجال مبشر المبشرين اللورد شافتسبري 1801-1885 الذي تصور قيام دولة يهودية في فلسطين، ونشر عام 1839 مقالاً طويلاً عن «دولة اليهود وآمالهم» لخص فيه فكرته عن العودة اليهودية، وتحدث فيه عن الجنس العبري وعارض فكرة اندماج اليهود في الشعوب التي يتمتعون اليها، وتحيل فلسطين بلداً مهجوراً فوضع شعار «ولن بدون شعب لشعب بدون وطن». وقد تمخض لورد بالمستون 1784-1865 الذي أصبح وزيراً للخارجية عام 1830 ثم رئيساً للوزراء لأفكار شافتسبري الخاصة بإعادة اليهود إلى فلسطين، في وقت قوي فيه محمد علي حاكم مصر. وكان اليهود في نظر بالمستون يمثلون عنصراً أساسياً لمواجهة «أية خطط شريرة يفكر فيها محمد علي أو من يخلفه». وفي عام 1838 وبناء على إلحاح شافتسبري نفذ بالمستون قراراً سابقاً بفتح قنصلية بريطانية في القدس. وقد عين نائباً للقنصل فيها وليام يانغ، وهو انجلي متدين وصديق للورد شافتسبري، وأصدر تعليماته إليه «للتقديم الحماية لليهود بشكل عام». وحرصت بريطانيا عند توقيع اتفاقية لندن عام 1841 مع النمسا وبروسيا ثم فرنسا لتعيين حدود دولة محمد علي على أن تظل فلسطين خارجها، لكي يجري تحويلها بالاستعمار الاستيطاني اليهودي إلى كيان غريب قائم بذاته. وتبنى بالمستون فكرة استيطان اليهود في فلسطين وكتب بشأنها إلى السفير البريطاني في استانبول لينقل للباب العالي نصحه «بدعوة اليهود للعودة إلى فلسطين». وامتألت وزارة الخارجية البريطانية بمعتقي الفكرة الصهيونية من أمثال أدوار متفورد الذي قدم عام 1845 خطة لاجتاد «أمة يهودية في فلسطين كدولة محمية تحت وصاية بريطانيا العظمى أولاً، ثم توطيتهم نهائياً كدولة مستقلة حين تكتمل مؤسساتها»، ومن أمثال جورج غولر من مكتب المستعمرات وتشارلز هنري تشرشل.

تبنت المخططات الاستعمارية الأوروبية عامة فكرة توطيت يهود أوروبا في فلسطين وإقامة دولة لهم تكون قاعدة استعمارية وتبارت القوى الأوروبية من أجل زرع شعور بالانتماء لفلسطين لدى يهود أوروبا. وقد فكر بسارك بتوطيت اليهود في المنطقة المحاذية لخط بغداد برلين. وحث المفكر الألماني هررد اليهود على بذل الجهد في سبيل «العودة إلى فلسطين حيث المكان الوحيد الذي يمكن أن يزدهروا فيه كأمة». وتحدث

وزفي هيرش كاليشر 1874-1795 الذي كتب البحث عن صهيون ودعا فيه الى استعمار فلسطين بمساعدة دولية وطالب اليهود بأن يحتدوا مثل الايطاليين والبولنديين والمجريين في البحث عن قومياتهم، وموسى هس الذي دعا في كتابه روما والقدس الذي نشره عام 1862 الى القومية اليهودية، وهنريك غراتس الذي نشر عام 1863 مقالاً أوضح فيه أنه لا يجوز انتظار مجيء المسيح اليهودي المخلص لاقامة الدولة، وأن هذه الدولة هي بمثابة المسيح المخلص. وتشكلت على أساس هذه الأفكار جمعيات صهيونية. ولم يلبث أن أصدر ليونينسكي 1821-1891 كتابه التحرر الذاتي عام 1882 بعد أن تحول من القول باندماج اليهود الى المناداة بالقومية اليهودية، واقترح فيه وضع خطة سياسية عامة تنظم يهود العالم وتوحد جهودهم. واستخدم ناتان بيرنباوم لفظ الصهيونية بدلاً من القومية اليهودية في كراس صدر له عام 1893 بعنوان البحث القومي للشعب اليهودي في أرضه كوسيلة لحل المسألة اليهودية. وجاء تيودور هرتسل 1860-1904 لينشر عام 1896 كتاب الدولة اليهودية مضمناً إياه «محاولة إيجاد حل عصري للمسألة اليهودية». وتلقفه وليام هشر 1845-1931 القس الانجليكاني الملحق في السفارة البريطانية في فيينا، وعاون في عقد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل بسويسرا عام 1897.

لقد صاغ هرتسل شعارات الحركة الصهيونية «نحن شعب وفلسطين وطننا التاريخ الذي لا ينسى». ووضع خطة لتحقيق المشروع الصهيوني خصص لها أكثر صفحات كتابه، وحولها المؤتمر الصهيوني الأول الى برنامج سياسي اعتمد كأساس للحركة الصهيونية. وقاد هرتسل التحرك الصهيوني مع قوى الاستعمار الغربي وبخاصة في بريطانيا لتنفيذ هذا البرنامج.

يتضح مما سبق أن الفكرة الصهيونية غريبة المنشأ، استعمارية الأهداف، عنصرية المضمون. وقد استمدت مقوماتها من مصادر يهودية وغير يهودية، واستفادت من عقيدة المخلص اليهودية، وعبرت عن «الصليبية الأوروبية المستنيرة»، وارتبطت بقوى الاستعمار الغربي، فجاءت ولادتها في وزارة الخارجية البريطانية والمقر الإمبراطوري في باريس ودهاليز القصور القيصرية في ألمانيا وروسيا القيصرية. أما الاسم الذي حملته فقديم وهو سامي عربي. فـصهيون في اللغة الكنعانية هو اسم الحصن الذي بناه اليوسيون العرب في القدس - أورسالم، وجعله داود عليه السلام مقراً له. وقد عرفه العرب بكسر الصاد اسماً لبيت المقدس وجاء ذكره في قصيدة للأعشى، وجاء إختيار الصهانية له للاستفادة من القدسية التي يحملها وللايماء بالقدم والاتصال بالماضي.

مازيني عن مصلحة ايطاليا في «بعث نوع من وجود قومي يهودي» في منطقة الوطن العربي.

كانت المعتقدات اليهودية تتضمن فكرة العودة الى فلسطين بمفهوم ديني، والاعتقاد بمجيء مسيح يهودي يخلص العالم ويكون ظهوره في العصر الألفي. وقد تتالى ظهور من زعموا أنهم ذلك المخلص، واعتبروا من المسحاء الكاذبين. وكان شبتاي زفي 1626-1675 من بين هؤلاء، وهو يهودي ألماني ولد في إزمير. وقد جاء الى فلسطين وانتشرت دعوته ثم لم يلبث أن أعلن اسلامه، وذهب اتباعه في تفسير ذلك مذاهب شتى. وعمل الاستعماريون الأوروبيون الذين بلوروا الفكرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهودية لاقتناع يهود أوروبا بفكرة عودتهم الى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً في مفهوم المسيح اليهودي تمثل في فتاوى رباني اليهود التي أفتت بضرورة هجرة اعداد كبيرة من اليهود الى فلسطين لاستعمارها كخطوة على طريق تحقيق مملكة الخلاص وظهور المخلص.

شهد القرن التاسع عشر في أوروبا ازدهار الفكرة القومية، فآلبس الاستعماريون الأوروبيون ومنهم يهود أوروبا، الفكرة الصهيونية الثوب القومي، وعملوا على اصطناع قومية لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوربيين بفكرة القومية ونادوا بالسمو القومي والتفوق العنصري انسأقت الفكرة الصهيونية مع دعاوهم وسقطت في مهاوي العنصرية مرددة مقولة شعب الله المختار. وأوصلت هذه الانحرافات الى بروز مشاعر معادية لليهود في بعض الأوساط الأوروبية. ووظف دعاة الفكرة الصهيونية ذلك كله لاقتناع يهود أوروبا بالاستعمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وسيطر على العقول الصهيونية مفهوم العرق والعنصر ليسوغ السيطرة الاستعمارية الغربية على الشعوب الأخرى، واستند الى كتابات غوبينو الفرنسي وأمثاله وأعمال سيسيل رودس الانكليزي وأمثاله. وشهدت بريطانيا بخاصة التعبير عن العنصرية الصهيونية في الأدب. وظهرت الفكرة الصهيونية في أشعار لورد بايرون، وفي رواية والتر سكوت ايفاهو، وفي أشعار وليم وردزورث وروبرت بروانغ، وفي قصة الكاتبة جورج ديوندا التي ظهرت عام 1874.

تبلورت بفعل ذلك كله الصهيونية السياسية التي عبرت عن اصطناع قومية يهودية، وتميزت عن الصهيونية الدينية بالدعوة الى تأسيس دولة اليهود بمعونة إحدى الدول الكبرى. وبرز من دعائها بين اليهود دافيد غوردن 1826-1886 الذي نشر عام 1876 في صحيفته عدداً من المقالات عن استعمار فلسطين،

الاتئسان اليهودي للاستعمار تفرعت عنه مصارف أخرى استهدفت تمويل النشاطات والمشاريع الصهيونية.

باشرت الحركة الصهيونية غزوها للمنظم فلسطين، ومراً هذا الغزو بمراحل. واستمرت مرحلة التسلل الأولى التي بدأت عام 1882 حتى عام 1917 حين احتلت بريطانيا البلاد وأنهت الحكم العثماني فيها الذي استمر أربعة قرون.

أخذ التهجير اليهودي الى فلسطين في هذه المرحلة صورة التسلل، وحدث على الرغم من عدم سماح الدولة العثمانية به رسمياً، مستغلاً الفساد الإداري في الدولة للنفوذ وبلوغ أهدافه. وتجدر الإشارة فيما يخص هذه المرحلة بإيجاز الى محاولات هرتسل مع السلطان عبد الحميد الثاني من أجل السماح بالتهجير وإيجاد وطن قومي للصهيونية في فلسطين، وإلى ما رافق هذه المحاولات من اغراءات وضغوط، وإلى موقف السلطان الواعي لأبعاد الخطر الصهيوني وصموده أمام الاغراءات والضغوط ورفض التمكين للصهيانية في فلسطين. كما تجدر الإشارة الى تحركات هرتسل مع دول أوروبا الاستعمارية دولة دولة لبناء التحالف الصهيوني الاستعماري، وقد سجل تفاصيلها في يومياته، وإلى المؤتمرات الصهيونية التالية التي انعقدت في هذه المرحلة وشهدت نقاشاً حول المكان الذي يمكن أن يقوم فيه الوطن القومي، وكيف استقر الرأي على فلسطين العربية وتالت موجات التهجير إليها.

كثف هرتسل في هذه المرحلة جهوده الدبلوماسية للحصول على براءة تستطيع المنظمة الصهيونية بموجبها ضمان أي كيان صهيوني يقام في فلسطين. وقد نجحت جهوده في جعل المسألة اليهودية قضية أوروبية، وفي الحصول على نوع، من الاعتراف الأوروبي بالمنظمة الصهيونية العالمية. وواجه هرتسل أثناء ذلك معارضة يهود غير صهيانية رأوا في الصهيونية خطراً عليهم في أوطانهم، ومعارضة صهيانية آخرين تبنا البرنامج العملي ورأوا أن الأولوية للاستعمار الاستيطاني وليس للحصول على براءة من الدول الاستعمارية. وبرز في المنظمة الصهيونية العالمية الجناح الديمقراطي الصهيوني وانتقد قيادة هرتسل غير الديمقراطية وعدم حرصه على بعث الثقافة اليهودية. وطالب الصهيونيون العاملون هرتسل بالغاء مشروع استيطان أوغندا في إفريقيا الشرقية لصالح المشاريع الخاصة بالاستيطان في فلسطين. واستمرت خلافاتهم معه حتى وفاته عام 1904. وسيطر الصهيونيون العاملون على المنظمة الصهيونية عام 1911، وازداد النشاط الصهيوني في فلسطين إبان حكم الاتحاديين للدولة العثمانية منذ عام 1909. واستطاعت الحركة

ظهرت تبشير الصهيونية الغربية الاستعمارية العنصرية على صعيد الحركة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وجاء التعبير عنها في الرحلات الأوروبية والبعثات الى فلسطين وتشكيل جمعيات فلسطين والكتاب المقدس والغزو التبشيري الذي كان أحد مظاهر الصليبية المستترة. وقام صندوق اكتشاف فلسطين منذ انشائه في بريطانيا عام 1865 بدور خاص في التمهيد للغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. وقد مؤل هذا الصندوق نشاطات عدد من العسكريين البريطانيين لاستكشاف معالم فلسطين وإجراء التفتيات ورسم الخرائط. ومن أبرز هؤلاء الكاتب كوندرا الذي وضع خرائط مفصلة لفلسطين ونشر عدداً من الكتب عن تاريخ فلسطين وجغرافيتها، وتوقع أن يكون يهود أوروبا الشرقية عنصر المستقبل بالنسبة للاستعمار المزدهر. وساهمت نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين في تشجيع دعاة الصهيونية على المضي في مشروعاتهم. وتشكلت جمعيات مجيبي صهيون، وزاد عدد اعضائها من اليهود بعد أحداث روسيا عام 1881 و 1882 التي بدأت باغتيال القيصر. ودعم رجال المال اليهود ومن أبرزهم روتشيلد هذه الجمعيات بالمال اللازم لاقامة المستعمرات الصهيونية الأولى في فلسطين، فأسسوا مستعمرة ريشون لزيون عام 1882 ثم بتاح تكفا وروشيينا وذكرون يعقوب والجديرة. وعقدت جمعيات مجيبي صهيون مؤتمراً عاماً 1884 في كاتوفتز بالمانيا.

انتظمت الحركة الصهيونية بعد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول عام 1897. ووضعت نصب أعينها القيام بمهام ثلاث هي استعمار فلسطين ومحاولة خلق شعب يهودي واحد متجانس وانشاء شركة تكون بمثابة رأس الرمح في البرنامج الصهيوني الاستعماري. وقد تضمن البرنامج الذي صدر في بال أربع نقاط هي تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقاً لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومي اليهودي، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية. كل ذلك وصولاً الى انشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين يحميه القانون.

قامت المنظمة الصهيونية العالمية بعد المؤتمر الصهيوني الأول، وأصبحت منظمة فاعلة لها رئيسها ومكتب توجيه مركزي ولجنة تنفيذية ومجلس عام ومؤتمر، ولها أجهزتها المحلية. وقد تمت على نحو سريع، ونجحت في تأسيس الصندوق القومي اليهودي عام 1901 بهدف استملاك الأراضي في فلسطين، وفي انشاء مصرف صهيوني عرف باسم صندوق

«يسرني جداً أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالتها التصريح التالي الذي ينطوي على العطف على آماني اليهود الصهيونية وقد عرض على الوزارة فأقرته:

«إن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف الى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جلياً أنه لن يؤق بعمل من شأنه أن يضر الحقوق المدنية والدينية لغير اليهود في فلسطين ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع اليهود به في البلدان الأخرى.

«أكون ممتناً لكم لو أبلغتم هذا التصريح الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني».

عبر هذا التصريح عن الموقف البريطاني من استعمار فلسطين وإيجاد قاعدة استعمارية صهيونية فيها تفصل مشرق الوطن العربي عن مغربه، وتمكن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة. وقد لفتت الأنظار اللغة التي صيغ بها التصريح، وحقيقة أنه «وعد من لا يملك لمن لا يستحق». فالتصريح يخص أرضاً ليس لبريطانيا فيها أي حق، وهو موجه لغرباء عنها من بلاد أخرى، مستهدفاً شعبها صاحب الحق فيها.

تحددت في مرحلة التخلخل هذه التي بدأت بتصريح بلفور الخطوط الرئيسية لمسار الحركة الصهيونية على مختلف الصعد.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد علاقتها بالاستعمار الغربي انطلاقاً من حقيقة كونها فصيلاً من فصيلاته، وتلاحمت مع السياسة البريطانية الاستعمارية. وعملت بريطانيا بعد احتلالها لفلسطين على تمهيد الطريق أمام تنفيذ تصريح بلفور. فأشركت المنظمة الصهيونية العالمية في رسم حدود فلسطين، وحصلت في مؤتمر الصلح تسميتها دولة متدبة على فلسطين. وعينت منذ عام 1920 اليهودي الصهيوني البريطاني هربرت صموئيل مندوباً سامياً لها، فكان هم وضع البلاد في أحوال اقتصادية وإدارية وسياسية تمكن من إقامة دولة يهودية في فلسطين، وأصدرت عصبة الأمم صك الانتداب عام 1922 الذي قدمته بريطانيا ونصّت مادته الثانية صراحة على أن الدولة المتدبة «تكون مسؤولة عن وضع البلاد في أحوال سياسية وإدارية واقتصادية تكفل انشاء الوطن القومي اليهودي كما جاء في ديباجة الصك».

سلّمت بريطانيا قيادة استعمارها لفلسطين الى صهيانية بريطانيين عملوا مع صموئيل من أمثال النائب العام نورمان بتويتش الذي أعد القوانين والأنظمة، واختارت مدير التجارة العام ومدير الهجرة والجوازات من اليهود البريطانيين

الصهيونية أن تهجر الى فلسطين في مرحلة التسلسل حوالى خمسين ألف يهودي جلعلم من أوروبا الشرقية. كما استطاعت أن تستولي بأساليب ملتوية على حوالى 1% من أراضي فلسطين. وقد حاول النضال العربي الذي واجه الغزوة خلال هذه المرحلة على عرقلة تقدمها جهد استطاعته، وتفصل الكتب الصهيونية الحديث عن هذا النضال. وياشرت الحركة الصهيونية عملية إحياء اللغة العبرية. وقرر المؤتمر الصهيوني الحادي عشر عام 1913 انشاء جامعة عبرية في القدس.

دخلت الغزوة الصهيونية مرحلة التخلخل آخر عام 1917 حين احتلت بريطانيا فلسطين بعيد إصدار تصريح بلفور يوم 2 تشرين الثاني - نوفمبر 1917 الذي جسد التحالف بين الحركة الصهيونية الاستعمارية والاستعمار البريطاني، ومنح المنظمة الصهيونية العالمية البراءة التي طالما سعت الى الحصول عليها. وكان حاييم وايزمان الذي برز في قيادة الحركة الصهيونية بعد وفاة هرتسل قد كثف جهوده مع بريطانيا ونقل مركز ثقل المنظمة الصهيونية اليها. وكانت بريطانيا قد أبرمت مع فرنسا معاهدة سايكس بيكو عام 1916 متكررة لوعودها التي قطعتها لقيادة الثورة العربية. وقد قضت هذه المعاهدة بتقسيم بلاد العرب في الهلال الخصيب بين الدولتين الاستعماريين الأوروبيتين.

استمرت مرحلة التخلخل هذه حتى الخروج البريطاني من فلسطين يوم 15 أيار - مايو 1948، وتتميز بأنها من أهم المراحل في تاريخ الصهيونية، حيث وجدت خلالها الفكرة الصهيونية تجسداً لها في إقامة الوطن القومي اليهودي على أرض فلسطين في ظل ظروف مواتية للغاية تحت حماية قوى الامبراطورية البريطانية التي تماثلت مصالحها الاستعمارية مع المصالح الصهيونية الاستعمارية والتي اختبرت دولة متدبة على فلسطين فجعلت أحد أهداف صك انتدابها إقامة الوطن القومي اليهودي. وقد أرسى الحركة الصهيونية في هذه المرحلة أسس الكيان الصهيوني في فلسطين وأقامت مؤسساته وبلورت أبعاده.

لقد مثل تصريح بلفور اعترافاً بريطانياً رسمياً بالهدف الصهيوني الخاص بتحويل فلسطين الى وطن قومي لليهود، والتزاماً بريطانياً رسمياً بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. فالتصريح موجه من بلفور وزير الخارجية البريطاني الصهيوني الاستعماري الى روتشيلد اللورد البريطاني اليهودي الصهيوني الاستعماري ليلبغه الى الاتحاد الفدرالي الصهيوني. وقد جاء التصريح في شكل رسالة تقول:

الحزبية الاستيطانية والجماعات العسكرية المختلفة مثل الهاغاناه.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع الجماعات اليهودية في العالم انطلاقاً من محاولة خلق شعب يهودي واحد يقيم في فلسطين بعد اغتصابها. وقد تابعت إشارة الضجيج حول ما تسميه محنة اليهود المتفردة، وحاربت بقوة فكرة الاندماج لتنجح في تهجير اليهود من أوطانهم. والتقت في هذا الطريق مع المعادين للسامية في الغرب، بل ودبرت أحياناً حملات المعاداة للسامية، وتحذرت لليهود عن الحياة اليهودية الخالصة التي لا توجد الا في الوطن القومي. وقد نظّر كلا تزكن الصهيوني للعلاقة بين الصهيونية ومعاداة السامية عام 1925 بقوله «إذا كنا لا نقر شرعية معاداة السامية فلإننا ننكر شرعية قوميتنا الخاصة. وإذا كان شعبنا يستحق أن يعيش حياة قومية، وهو يريد هذا، فهو إذن جسم غريب في الأمم التي يعيش بين ظهرانيها، فمن العدل إذن أن تكافح هذه الأمم ضدنا في سبيل تكاملها القومي». وكان يرى أن اندماج اليهود في أوطانهم هو العدو الأول للصهيونية.

لقد أوصل الارتباط القائم بين الصهيونية والمعاداة للاسامية في الغرب الصهيونيين الى تعاملهم مع النازية العنصرية. وتبرز الدراسات الحديثة حول التعاون النازي الصهيوني تماثل مصالح الطرفين انطلاقاً من ايمانها بالعنصرية. فالصهيونية رأت أن النازيين مؤهلون للانضمام الى صفوف الصهيونيين غير اليهود، بينما جعلت النازية بعنصريتها المعادية للسامية المشروع الصهيوني ممكن التحقيق في فلسطين. وقد شمل التعاون الصهيوني مع النازية مشاركة الصهيانية في تخريب مقاطعة المانيا النازية، ورفضهم الاشتراك في مقاومة الاحتلال، وتعاون الصهيونية السياسية مع النازيين في تهجير اليهود من اوروبا، ونبذ عروض استقبال اليهود خارج فلسطين. وكان أركان النازية في مقدمة المهتمين بانجاح المشروع الصهيوني الاستيطاني في فلسطين. وقد كتب روزنبرغ منظر النازية عام 1927 «يجب تقديم العون الفعال للصهيونية حتى يمكن نقل أكبر عدد ممكن من اليهود الألمان الى فلسطين». وساعد القادة النازيون الحركة الصهيونية في مساعيها لتوجيه الهجرة اليهودية الى فلسطين. وأبرم الرايخ الألماني مع الوكالة اليهودية اتفاقية التحويل التي سمحت بنقل أموال اليهود الألمان المهاجرين الى فلسطين مقابل الغاء الصهيونية الحصار الاقتصادي المفروض على البضائع الألمانية. وسمحت السلطات النازية للمنظمة الصهيونية بإقامة مراكز تدريب مهني وزراعي للمرشحين

الصهيانية، واعتبرت اللغة العبرية لغة رسمية، وتركت للصهيانية أن يستقلوا بإدارة معاهدهم ومدارسهم. وسعت لإرغام الفلاحين العرب على بيع أملاكهم بوسائل شيطانية. واقطعت اليهود الصهيانية اراض واسعة استولت عليها بحجة أنها أملاك الدولة. وفتحت أبواب فلسطين للتهجير اليهودي. وقمعت بشدة مقاومة شعب فلسطين العربي، وحاولت تهدئته بالكتب البيضاء التي أصدرتها عام 1922 وعام 1930 وعام 1939 في أعقاب ثوراته.

عملت الحركة الصهيونية في الوقت نفسه على الارتباط بالولايات المتحدة الاميركية التي برزت في أعقاب الحرب العالمية الأولى كقوة صاعدة. وقد دلت تصرفات الرئيس ويلسون على ميوله الصهيونية، وبرز الى جواره القاضي الاميركي اليهودي برانديز. وأظهر الرؤساء الثلاثة الذين خلفوا ويلسون تأييدهم للصهيونية وهم هاردنغ وكولدج وهوفر. وأسست الحركة الصهيونية مركزاً كبيراً لها في الولايات المتحدة التي تنامي اهتمامها بمنطقة الوطن العربي إبان الحرب العالمية الثانية، ووضعت برنامجاً بليتيمور عام 1942 الذي تضمن النص الصريح على «إقامة دولة يهودية في كل فلسطين لها جيشها الخاص»، وطالب بهجرة غير محدودة لليهود تهيمن عليها الوكالة اليهودية وحدها. وخطط لفرض مبالغ على المانيا تخصص لبناء الدولة الصهيونية باسم التعويضات الألمانية. وتبنت الوكالة اليهودية هذا البرنامج. ودخلت الحركة الصهيونية منذ ذلك الحين بشكل فعال في المخططات الاميركية الاستعمارية تجاه منطقة الوطن العربي.

سارت الحركة الصهيونية قدماً على صعيد إقامة المؤسسات الصهيونية في فلسطين، مستفيدة الى آخر مدى من الاستعمار البريطاني للبلاد، فأقامت الوكالة اليهودية استناداً الى المادة الرابعة من صك الانتداب، وحدد المؤتمر الصهيوني السادس عشر عام 1929 مهام الوكالة اليهودية فأصبحت أشبه بالحكومة للمستعمرين الصهيانية في فلسطين. وقد تضمنت هذه المهام التهجير اليهودي وشراء الأراضي والاستعمار الاستيطاني الزراعي ونشر اللغة العبرية. وكان لهذه الوكالة مقر في القدس وآخر في لندن ثم تأسس لها مقر ثالث في نيويورك بعد الحرب العالمية الثانية. وفي عام 1947 توحدت اللجنتان التنفيذيتان للوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية. وقد تحولت معظم اختصاصاتها بعد قيام الكيان الصهيوني عام 1948 الى الحكومة الاسرائيلية. وقامت خلال هذه الفترة المؤسسات والتنظيمات الصهيونية مثل المستدروت العمالي والمنظمات

لقد استطاع التحالف الصهيوني الاستعماري في مرحلة التغلغل تهجير مئات الألوف من يهود أوروبا الى فلسطين. كما استطاع أن يغتصب 5.5% من أراضي فلسطين. وهكذا ارتفع عدد اليهود من حوالى خمسة وستين ألفاً في بداية المرحلة الى حوالى ستماية وخمسين ألفاً في نهايتها. ونجحت الحركة الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية في تعبئة طاقات اليهود الاميركيين، وصدر يوم 29 تشرين الثاني - نوفمبر 1947 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار تقسيم فلسطين الى دولتين عربية وصهيونية. ومكنت بريطانيا عند انتهاء انتدابها على فلسطين يوم 15 أيار - مايو 1948 الصهاينة من اعلان قيام الكيان الصهيوني باسم دولة اسرائيل.

دخلت الغزوة الصهيونية بقيام الكيان الصهيوني مرحلة الغزو بين عامي 1948 و 1967، ثم مرحلة التوسع بعد عام 1967. وتاريخ الصهيونية في هاتين المرحلتين هو تاريخ الكيان الصهيوني الاسرائيلي الذي يحمل صفة دولة.

لقد دلل مسار الصهيونية على مدى قرن وعلى صعيدي الفكر والممارسة أنها عنصرية في فكرتها وحركتها، حيث تبنت الاتجاه العنصري في الفكر الغربي. ونادت الصهيونية بنقاء عنصر اليهود وتفوق هذا العنصر الذي هو «شعب الله المختار». وقد تجلت هذه العنصرية في تشريع قانون العودة الذي يقوم على أساس عنصري فيحرم العرب الذين ولدوا في فلسطين وحلوا الجنسية الفلسطينية من الرجوع الى وطنهم، ويفسح المجال لأي يهودي في العالم أن يدخل فلسطين ويستوطن فيها. كما تجلت هذه العنصرية في معاملة شعب فلسطين العربي حيث قاطعت المستعمرات الصهيونية منذ نشأتها العرب، وقام الكيان الصهيوني بسن الكثير من القوانين العنصرية التي تستهدف العرب في أملاكهم وأعمالهم وتنقلهم وتعلمهم. ثم تجلت أيضاً في ممارسة التمييز ضد بعض اليهود أنفسهم من المتمين للطوائف الشرقية.

لفتت عنصرية الصهيونية انظار العالم، وأثارت سخط الشعوب المحبة للعدل. وكان أن أصدرت الأمم المتحدة قراراً في دورتها الثلاثين يوم 10 تشرين الثاني - نوفمبر 1975 يحمل رقم 3379 جاء فيه «إن الجمعية العامة تقرر أن الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وقد اعتمدت في اتخاذها هذا القرار على إعلان الأمم المتحدة الخاص بالقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. كما استندت الى «الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري بكافة أشكاله». وقد وجدت في الصهيونية «مبادئ وأفكار

للهجرة الى فلسطين من يهود المانيا. وبلغت نسبة المهاجرين اليهود من المانيا الى فلسطين عام 1938 نحو 52% من المجموع العام لليهود المهاجرين.

سارت الحركة الصهيونية على صعيد تعاملها مع العرب وشعب فلسطين العربي انطلاقاً من فكرها الاستعماري العنصري. واتخذت موقف العداء المطلق لشعب فلسطين باعتباره النقيض. وصور الصهاينة الأوائل استعمارهم الاستيطاني لفلسطين على أنه نضال بين الحضارة والبربرية ووصموا الجنس العربي بأبشع الصفات، وتحدثوا عن الذهنية الشرقية بازدراء. وقد برزت ضمن الموقف الصهيوني الواحد هذا توجهات صهيونية نحو العرب بفعل مقاومة شعب فلسطين العربي للغزو الصهيوني. ورأى التوجه الأول إمكانية التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي بعد خلق حقائق الوجود الصهيوني في فلسطين. واعتقد أصحابه بإمكانية اندماج اليهود باختيارهم الذاتي في المنطقة وتحدثوا في فترة ما بين الحربين عن إمكانية إقامة دولة ثنائية القومية، وشكلوا اطاراً اسموه «اتحاد السلام» لم يلبث أن انتهى. ولم يستقطب هذا التوجه إلا نسبة ضئيلة من الصهيونيين رأتهم الغالبية انهماجين. وقد كتب ارتور روبين حين استقال من «اتحاد السلام» عام 1931 «إن ما يمكننا الحصول عليه من أيدي العرب هو ما لا نريده، وما نريده لا نستطيع الحصول عليه منهم». وكتب بعد ثورة 1936 التي قام بها شعب فلسطين العربي «لقد كتب علينا أن نعيش في حالة حرب دائمة مع العرب، ولا مفر من وقوع ضحايا، وإذا كان علينا أن نستمر في بناء ما نريد هنا رغم أنف العرب فإن علينا أن نضع في حسابنا دماء الضحايا».

رأى التوجه الثاني استحالة التعايش المشترك مع شعب فلسطين العربي. وتبنوا فكرة العداء المطلق للعرب انطلاقاً من الاعتقاد بأن الصدام مع العرب هو قضية حتمية لا يمكن منعها. وقد كتب جابوتنسكي «لا يجب أن نعتورنا أحلام إمكانية الاتفاق مع العرب لا في المستقبل القريب، ولا في المستقبل البعيد». ورأى توجه ثالث إمكانية التخفيف من حدة العداء العربي دون التنازل عن ضرورة التوسع وإنشاء الاستعمار الاستيطاني في فلسطين. بينما رأى توجه رابع التركيز على إيجاد الحقائق الصهيونية والتدرج في الاستعمار الاستيطاني، وفرض الأمر الواقع على العرب خطوة خطوة لتحقيق الأهداف الصهيونية، واعتداد التفوق في القوة سبيلاً لذلك. وقد استقطب التوجهان الثاني والرابع المجاهران بعدائهما للعرب الغالبية العظمى من الصهيونيين.

التي بدأت بعد حرب 1967. وقد أقامت العديد من المستعمرات في الضفة الغربية وقطاع غزة وهضبة الجولان وسيناء، وفق مخططات قصدت منها تنفيذ فكرة اسرائيل الكبرى.

ونظرت الصهيونية الى تهجير اليهود ليقبوا في هذه المستعمرات على أنه الركن الآخر الذي يقوم عليه الفكر الصهيوني. وقد استطاعت عبر قرن أن تُهجر حوالي خمس يهود العالم، وما زالت تعمل بكل قوة لتهجير المزيد. ومن الملاحظ أن حركة التهجير هذه مقترنة بحركة نزوح نسبة من تم تهجيرهم من الكيان الصهيوني ليعودوا الى أوطانهم أو يهاجروا الى أماكن أخرى. وقد قويت هذه الحركة مع استمرار المقاومة العربية للغزوة الصهيونية.

تواجه الحركة الصهيونية اليوم مقاومة عربية متصلة تأتي التسليم بالأمر الواقع. كما تواجه حقيقة اندماج يهود كثيرين في أوطانهم. وتجد نفسها في عالم يرفض أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومي والتفوق العنصري، ويدين جرائمها على هذه الصعد التي تقترفها ضد العرب. ولا يبدو أن هذه الحقائق جميعها قد أوصلتها الى مراجعة النفس بل نراها سادرة في غيها. الأمر الذي سيؤدي حتماً الى تصاعد المواجهة العربية لها.

إن الغزوة الصهيونية هي حركة استعمار استيطاني عنصري يقوم على عقيدة خاصة. «وقد أوجدت كياناً صهيونياً في فلسطين العربية يمثل ظاهرة استعمارية صرفة قائمة على الاغتصاب، واستعماراً طائفيّاً بحثاً أساسه التعصب الديني، واستعماراً عنصرياً مطلقاً بكل ما في العنصرية من استعلاء وتعصب واضطهاد ينطلق من اللون وزعم الشعب المختار، واستعماراً غربياً هو قطعة من الاستعمار الغربي عبر البحار، واستعماراً متعدد الأغراض سكنياً واستراتيجياً واقتصادياً، واستعماراً توسعياً يحلم بمجاله الحيوي، واستعماراً من الدرجة الأولى والثانية بالأصالة والوكالة لحساب الصهيونية العالمية والاستعمار العالمي»، على حد تعبير جمال حمدان. وهكذا فهي ظاهرة استعمارية فريدة.

إن الصهيونية على صعيدي الفكر والممارسة - كفكرة وكحركة - تسير في اتجاه مخالف لحركة التاريخ.

أحمد صدقي الدجاني

ومفاهيم ووقائع وممارسات تطبق عليها هذه التعريفات، وتدخل في اطار التحديدات التي تضمنتها مما يجعلها شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العنصري». وهكذا جاء هذا القرار تعبيراً عن اعتراف الرأي العام العالمي بعنصرية الصهيونية. وهو يلقى مقاومة شديدة من الصهيينة وأنصارهم تجلت في الحملة الواسعة التي قاموا بها لالغائه بمناسبة مضي عشر سنين على صدوره.

اقترنت العنصرية الصهيونية بالارهاب الصهيوني الذي انطلق منها. وقد جرى التخطيط للارهاب الصهيوني على أيدي الصهيونيين الأوائل، وفي كتابات هرتسل شواهد كثيرة على ذلك، ومنها قوله في كتابه الشهير «إن دولة اليهود يجب أن تشكل في فلسطين جزءاً لا يتجزأ من سور الدفاع عن أوروبا في آسيا، وقلعة متقدمة للحضارة ضد البربرية». ويلاحظ أن العقيدة الصهيونية وجهت معنتيها الى الارهاب من خلال دعوتها الى الايمان بالعسكرية إيماناً مطلقاً، ونقض حقوق العرب الطبيعية نقضاً مطلقاً الى درجة تصبح فيها جريمة إبادة الجنس العربي بالنسبة للصهيوني عملاً مطلوباً لذاته، وتبرير اللجوء الى أية وسيلة مهما كانت اجرامية لتحقيق الأهداف الصهيونية المقدمة.

تشكلت المنظمات الارهابية الصهيونية في بداية نشأة الحركة الصهيونية، ومنها فرق الهاشومير «الحراس» والهاغاناه والبالماخ التي تمثل قوة الهاغاناه الضاربة. وقد اعتمدت على الجاسوسية بشكل خاص وعلى العنف في أشيع صوره. ونشأت في مرحلة تالية لتنظيمات ارهابية أخرى مثل ارغون تسفاي لثومي وشترين وصولاً الى غوش امونيم وكاخ. وقد قامت هذه المنظمات الارهابية بالعديد من العمليات الارهابية الاجرامية قبل إقامة الكيان الصهيوني، ثم تولت الدولة نفسها ممارسة ارهاب الدولة وتدبير المذابح لأبناء شعب فلسطين العربي التي من بينها دير ياسين وقبية ونحالين وكفر قاسم وخان يونس وصولاً الى صبرا وشاتيلا. كما قامت الدولة بخطف الطائرات واسقاطها بركابها المدنيين، وبقتل الأمنيين واستخدام الأسلحة المحرمة دولياً.

لقد نظرت الصهيونية الى الاستعمار الاستيطاني على أنه حجر الزاوية في الفكر الصهيوني، والقاعدة التي تقوم عليها الدولة الصهيونية، والاساس الذي تعتمده لإضفاء صفة الأمر الواقع السكاني على توسعاتها العسكرية المتتالية. وتعطي الصهيونية الاستعمار الاستيطاني أهمية خاصة في مرحلة التوسع

الطاوية

Taoism
Taoisme
Taoismus

هي فلسفة وديانة طرحها الفيلسوف الصيني لاوتزه 604 ق.م. - 517 ق.م. وعبر عن هذا الاتجاه في كتابه الطريق والفضيلة وهو يقع في حوالى خمسة آلاف كلمة وقد ترجم الى عدد كبير من اللغات حتى أن ترتيبه يأتي التالي مباشرة للإنجيل في عدد ترجماته الى اللغات الأخرى.

والطاو هو الطريق وهو ما لا يسمى وهو اللاوجود غير أنه مصدر الوجود، إنه ليس عدما مطلقاً ولكنه نوع من الوجود الذي لا يتشابه مع أي وجود آخر وهو أعظم من أي شيء وهو الذي ينتج الأشياء ويدع الأشياء تحدث وهو يعين كل الأشياء لكنه لا يمتلكها وهو النظام الطبيعي وهو الطبيعة وهو السماء أو النفس والواحد. والطاو هو مجرى الأشياء، وهو مطلق وأسراري وصوفي. وعندما يمتلكه الشيء يصبح هو طابع ذلك الشيء. وهو الحياة المثالية للفرد والنظام المثالي للمجتمع والنمط المثالي للحكم وكلها قائمة على الطريق وتسترشد بالطريق. وهو باعتباره طريق الحياة يدل على البساطة والتلقائية والسكينة والضعف والكف عن الفعل حتى تتخذ الطبيعة مجراها. والهدف الرئيسي للوجود الانساني هو أن عليه أن يحصل على امتلاء الحياة بإيجاد التناغم مع الطاو، وأن أي انسان يستطيع أن يصل الى ذروة الوجود بالوصول من خلال التطابق مع الطاو. والانسان لديه المقدرة ويستخدم قوته ويختار طريقه ويقيم عاداته الاجتماعية وفق خطته أكثر مما هو وفق الخطة الأبدية للطاو العظيم. ولكن هنا تكمن شرور الانسان

وآلامه وسط الحضارة الغربية التي يشكلها إن كان قد اختار أن يتحرك ويسلك ضد الطاو والأبدى. والأمر في هذه الحالة يكون كما لو كانت هناك سباحة ضد التيار. ومن خصائص الطاو أنه يسمح للانسان أن يفعل ما يشاء ولكن ليس إلى الدرجة التي يكف فيها الطاو عن أن يكون نفسه فإن ما يكون ضد الطاو يتبدد. والطاو هو هو في كل الكائنات تحت السماء وهو خفي لكنه يحيط بكل شيء وإن العين تحديق لكنها لا تحيط به، والأذن تنصت ولكنها لا تسمعه، واليد تستشعره لكنها لا تحببه. والطاو هو أصل الواحد وكل الأشياء. والحكيم هو الذي يعانق الواحد ويعرف أنه متوحد مع كل الأشياء في الواحد. ودراسة الطاو تبدأ في الفلسفة ومن يحصل على الطاو يصبح خالداً وحتى ولو تأكل جسمه فإنه لا يتلاشى.

ويصف لاوتزه الطاو بأنه الطريق الذي لا يمكن الحديث عنه وهو ما لا يسمى وهو بداية السماء والأرض والقدرة على معرفة بداية القديم هو الخيط الساري عبر الطريق. وفي كل حركة من حركات الانسان الفاضل فإنه يتبع الطريق ولا يتبع الا الطريق. ولاوتزه هذا يربط الطاو بالفضيلة والكلمة الصينية التي يستعملها للتعبير عن الفضيلة تعني أيضاً الحصول على. إن الفضيلة هي ما يحصل عليه الانسان من الطاو. إن الفضيلة قوة ولكنها قوة البساطة والضعف والحياة على أن الحياة تعني أنها الطبيعة. والضعف أشبه بالطفل والأنثى والماء، والماء رغم أنه لين وناعم إلا أنه يكتسح اعنى الأشياء وأقواها في الزمن ومن ثم فإن الضعف قوة لأنه يتبع الطريق أي يتبع الطبيعة. والطاوية بهذا هي فلسفة تعنى بالانسان وأن الطاوية نسق من الحقائق الخلقية تعبيراً عن السماء.

مصادر ومراجع

— شبل، محمد فؤاد، حكمة الصين.

— Blakney, R.B., *The Way of Life: Lao Tzu.*

خاصة)، وهذا السلوك مصنوع يتصوره البشر ويطلبون تحقيقه على نحو ان تكون لحياتهم الانسانية طبيعة ثانية يختارونها لانفسهم فيضيفون الى الطبيعة طبيعة اخلاقية تمثل القيم التي يختارونها ويرجحون جانبها على جانب التمسك بالمعطيات الفطرية او الطبيعية الساذجة والعفوية.

اولاً: المفهوم التقليدي:

يرى باحثون ان الانسان بطبعه حيوان خلوق، بل إنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويحج الرذيلة، وإن الفلسفة، باعتبارها محبة الحكمة، بدأت منذ الشعراء - الحكماء بالتذمر لأن الظلم ينتصر على العدل، وتضرع ثيوجينس الى زوس قائلاً: «أيها الأب الأعلى (زوس)، تكرم بأن يتبدل هذا الوضع منذ الآن».

كان فيثاغورس مصلحاً سياسياً ودينياً أراد لاتباعه مجافاة الطبيعة بالترهب ومحاسبة النفس، ولكن دعوته باءت بالاخفاق أمام فوز المغالطين الذين نادوا بارجاع الاخلاق الى الطبيعة، وذهب بروتاغوراس الى أن الحكمة هي فن بلوغ السعادة، وأن الطبيعة منحت الناس كلهم القدرة على معرفة العادل وتمييزه عن الظالم، ولذا يمكن بناء المساواة السياسية على المساواة الاخلاقية التي لا يختلف فيها الناس. وقد سارع المغالط السيد ماس الى الزعم بأن التفريق الذي تقره القوانين بين الانسان الحر والانسان العبد تفريق يغاير الطبيعة ويضادها، وان القانون الذي يبين الطبيعة قانون ظالم. ولكن هذه الطبيعة في زعم كاليكاس الخطيب المغالط الشهير تريد أن تغلب القوي على الضعيف وسيطر عليه. ولذا فإن الانسان الذي يتمتع بقدر من الذكاء كاف، وبنصيب جرأة من القلب واف، لا بد أن يزدرى عدالة البشر التي تتواضع عليها الناس، ويجهز بما يرى، ويصدع بالفرح الوقح المثير الذي يدفعه إلى أن يعيش كما يحب ويهوى. إن مثل هذا الانسان يثق بقوته فيخشاه الناس ويهربون جانبه وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهوته ويطلق لها العنان. وعلى هذا فإن القانون المدني ينحل الى إرادة الأقوى.

سخر سقراط، (توفي 366 ق.م.)، من أمهر السفسطائيين يسعي الى تصحيح أخطائهم واعتبر مؤسس علم الاخلاق منطلقاً من شعار «أعرف نفسك» وقد قال عنه شيشرون إنه «أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض» حين حوّل الاهتمام من الفلسفة التي تبحث في الطبيعة الخارجية الى تلك التي تعنى بالطبيعة النفسية مؤمناً بأن «الحقيقة لا توجد خارج نفوسنا بل

- Creel, Chinese Thought.
- Chang, Ching-Yuan, Creativity And Taoism.
- Fung, Yu. - Lan, History of Chinese Philosophy.
- ———, The Spirit of Chinese Philosophy.
- Giles, L., The Sayings of Lao Tzu.
- Hoppfe, L. M., Religions of The World.
- Jurji, E. Y., (Ed.), The Great Religions of The Modern World.
- Lao Tzu: Tao Te Ching.
- Ling, A History of Religions East And West.
- Nauman, ST Elmo, Dictionary of Asian Philosophies.
- Noss, Y. B., Man's Religions.
- parrinder, G. (Ed.), An Illustrated History of World Religions.
- ———, Dictionary of New Christian Religions.
- Strickmann. M., History of Taoism.
- Waley, A., A Study of The Tao Te Ching.
- ———, The way and Its Power.
- Welch, H., The Parting of The Way.
- Lao Tzu and the Taoist.

مجاهد عبد النعم مجاهد

الطبيعة الاخلاقية

Moral Character Caractère moral Moralische Naturalismus

الطبيعة الاخلاقية عبارة سائرة في الافكار والاستعمال، ولكنها ليست بالمصطلح الفلسفي الدقيق فلا نجدها في المعاجم المتخصصة حيث تطالعنا مختلف دلالات كلمات الطبيعة، والاخلاق، والتخلق بدون ان نجد مقولة طبيعية اخلاقية الا اذا قام القارئ نفسه باصطناعها انطلاقاً من معان متفرقة. وليس ذلك بمستغرب لأن مدلول الطبيعة الاخلاقية يقع في نظرنا موقع تمييز لازم بين اتجاهين رئيسين على الاقل هما:

1 - مفهوم تقليدي يذهب الى ان ثمة كياناً خاصاً او مبدأ اساسياً تقوم عليه الاحكام المعيارية كلها وهذا الكيان او المبدأ يجعل قوانين الطبيعة بمثابة قواعد مثالية كاملة يترتب على الاخلاق او التشريع محاكاتها. وهذا يعني بوجه خاص ان ثمة صفة اخلاقية طبيعية تلازم الوجود البشري ولا تنفصل عنه وهي توجب ان يكون السلوك الاخلاقي مستنداً الى الطبيعة الانسانية لتحقيق اغراضها الفطرية.

2 - مفهوم حديث يرى ان الاخلاق معرفة وسلوك، معرفة عملية ينشدها الناس على نحو يضاد الطبيعة (بمعنى الغريزة

أنواع الخير لتحقيق أسسها وقوامها بتحديد النفع على أساس الطبيعة ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعثها النفس الغضبية صاغرة وصار من المحال توفير الخير لفقد العفة وانعدام الشجاعة. وثمة أخيراً فضيلة رابعة تنشأ من خضوع النفس الشهوانية للنفس الغضبية وخضوع هذه النفس العاقلة، وهذه الفضيلة الرابعة هي العدالة، وهي فضيلة الاتساق والانسجام والتناغم الباطني، إتساق النفس مع ذاتها من جراء تضامن الفضائل وتكاتفها وهي تمثل حال البر والصلاح.

كان سقراط وأفلاطون يقولان أن العلم لا يقهر، وإن معرفة الخير هي العمل به حتماً. ولكن أرسطو يخالف هذا الرأي وينطلق في فهم الطبيعة الأخلاقية من نظرة واقعية واستقرائية جعلته يعنى بعلاقة النفس بالجسد أولاً، ثم بالخصائص النفسية المحضة ثانياً، وقد وجد أن الحياة تقتضي وجود جملة من الوظائف المتمايزة على نحو، والمتحدة على نحو آخر، داخل النفس. وهذه الوظائف هي: أولاً: الوظيفة الغذائية أو النباتية، ثم وظائف الرغبة والاستشهاد والاحساس والحركة والتخيل والتعقل والإرادة. الوظيفة الأولى، الغذائية، موجودة لدى الأحياء جميعاً، موجودة لدى النبات أولاً، ويضيف الحيوان إليها الرغبة والاشتهاء والحركة والاحساس وحتى التخيل. ويختص الانسان وحده بإضافة وظيفتي التعقل والإرادة وهما وظيفتا النفس الناطقة.

وبذا تنقسم النفس الانسانية عامة الى: نفس نباتية غذائية، ثم نفس حيوانية حاسة، وأخيراً نفس إنسانية عاقلة أو ناطقة. ولا ريب في أن النفس الناطقة تشغل منزلة الصدارة من حيث القيمة، وهي التي تفسح المجال امام الانسان حتى يحقق صورته الأكمل، وطبيعته الأتم. وذلك بأن يحقق طبيعته الانسانية المتميزة، أي يلبي مطلب النفس الناطقة أو العاقلة فيحسن استعمال الأهواء الطبيعية، ويخضعها لحكم العقل، والعقل يبين مثلاً أن كثرة الأطعمة فوق اللازم، أو قلقتها أقل من اللازم تفسد الصحة. أما إذا أخذت على العكس بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتتممها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن الانسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. ذلك الذي لا يخشى البتة شيئاً، ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك ذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها فاجر، والذي يتقها جميعاً بلا استثناء كالمتمسكين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية. ذلك أن العفة والشجاعة تنعقدان على

هي فيها، أو على الأقل إننا نجد في ذاتنا الاساليب المنطقية التي تمكّنا من اكتشافها». وقد ربط سقراط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً وذهب الى أن الخير هو الواقع الحقيقي وإن القانون هو العقل، والعقل هو الطبيعة ذاتها ونجم عن ذلك أن الفضيلة علم وأن من المحال أن يقترب الإنسان الشر مختاراً وأن الإنسان ليجب ما فيه خيره دائماً. ومن يعلم الخير حقاً يفهم أن من مصلحته أن يحققه، ولذا لا يمكن له ألا أن يريده ويفعله. وإن من يصنع الشر إنما يعود بالشر على نفسه وسيء اليها، ولا يرتكب إنسان الاثم والشر إلا عن خطأ وجهل. الشرير يخدع نفسه، وليس في وسع الإرادة الواعية أن تعارض العقل وتخالفه وتخرج عليه. فإذا أثار العقل سبيلها فعلت الخير، وإن أخطأت فخطيئتها صادرة عن خطأ العقل وضلاله، أي صادرة عن الغفلة والجهل. يقول: «إن الأشياء العادلة جميلة ولا يستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها». فنحن اذا علمنا الناس أنقذناهم من الشر والرديلة.

وقد نحا افلاطون 348-428 ثم أرسطو 385-323 في هذا المجال المنحى السقراطي، فوجد الأول أن إقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا هي محاكاة يقلد بها الإنسان في نفسه نظام الكون، فتلتقي بذلك الطبيعتان الخارجية الكونية والداخلية النفسية. والنفس عنده تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات. ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل. ثم العقل، أخيراً، وهو يأتي في المنزللة العليا المرموقة. وقد حدد افلاطون لكل جزء من هذه الأجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزاً. وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن. وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب. وجعل مركز النفس العاقلة الرأس. وشبّه النفس في محاوره فيدر بعجلة يجرها جوادان: أحدهما أسود جموح متأهب للتمرد والعصيان، والآخر أبيض كريم يعدل طيش صاحبه إذا أحسنت قيادته، وإذا لم تحسن قيادته جمح أيضاً كالجواد الأسود اللثيم. ولهذا العجلة حوزي يوفق بين الجوادين وهو العقل. وقد أختص افلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية أدنى النفوس وفضيلتها سلبية هي العفة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والاسراف في الأهواء. أما فضيلة النفس الغضبية، وهي النفس ذات الأهواء الكريمة، فهي الشجاعة، والشجاعة هي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة، وقوامها تحمل المكاره في سبيل إدراك الخير. وأما فضيلة النفس العاقلة فهي الحكمة ووظيفة الحكمة التمييز بين

ألا يبالي بها، وحين يتوصل الى أن يكفي ذاته بذاته، وأن ينظم أفكاره حول ما تكتفي طبيعته يتوصل الى امتلاك خير عظيم هو الحرية، بل السعادة أو اللذة الفاضلة. خضع اليونان للمقدونيين أولاً، ثم للرومان من بعد، وتضاءلت صلة الفرد بالدولة، وضعفت الأخلاق الاجتماعية، وقويت الأخلاق الفردية، ونشأت الابيقورية الخلاص بمطلب اللذة الفاضلة كما ألمعنا وظهت الرواقية مؤكدة المبدأ ذاته «بأن ليس للانسان إلا أن يحيا بحسب طبيعته» ولكن فهم الرواقين للطبيعة ينتهي بهم الى مطلب سلوك يباين الأبيقورية سبيلاً، وإن اتفق معها في السعي الى تحرير الفرد وسلامته. فالرواقيون يعتبرون العالم كلاً واحداً هو أشبه بحيوان هائل ذي عنصرين: عنصر متفاعل وهو المادة، وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على غوها. وهو بمثابة «نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة». وما الإنسان سوى جسد وروح، وروحه هي جزء من النار العاقلة التي تسير العالم حتى إذا فارق الحياة عاد جسده الى المادة وفني وعادت روحه الى تلك النار الإلهية وامتزجت بها. ومن هنا وجب على الحكيم أن يعرف ما تتجه اليه طبيعته. وهذه المعرفة توجه آراءه جهة الصواب، وتيسر له سبيل الخلاص من الألم والاضطراب بتغيير أحكامه على الأشياء التي تتبع إرادته وتلك التي لا تتبعها، يقول: أبيكتيوس Epictetus 60-110، «ان الأشياء التي لا تتعلق بنا هي جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام، أي هي كل ما ليس من صنعنا ولذا ينبغي على المرء ألا يبالي بها». ويقول: «لا تبال بكل ما يقال عنك: إن هذا ليس من صنعك». أما الأمور التي تتعلق بنا فهي التي تتصل بالرأي وبالإرادة والمحبة أو الكره. وهي كلها تخضع لإرادة المرء لأنها تخضع لرأيه عنها. «لست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب، بل إن الباعث للاضطراب إنما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء» مثال ذلك: الموت. إنه ليس مخيفاً مربعاً بذاته، وإنما يلوح لنا رهيباً لأننا نتخيله كذلك. فإذا كنت أرى أن الموت شر بعث اقترابه الضيق في نفسي. أما اذا كنت أرى أنه خير فإن اقترابه يبعث في نفسي السرور. وإذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فلن لا أعير الموت أية أهمية. وعلى هذا ينبغي ألا يرى المرء، لا يرى الحكيم الرواقي، خيراً أو شراً إلا ما هو خاضع لإرادته. وإذا ذلك يترتب عليه أن يسود رأيه ويطلب تحقيق المبدأ التالي. يقول أبيكتيوس. «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد بل أرد ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة» (الكتاب، الفقرة 8).

السواء إما بالافراط أو بالتضييق ولا تبقين إلا بالتوسط. والفضيلة إذن موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مردولين. أو هي: عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل. وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة العملية بعد تقدير جميع الظروف، ضرورة صنعه «هنا الآن». ترك أرسطو في المجال الأخلاقي تأثيراً متصلاً بنظريته حول الفضيلة الوسط، الفضيلة الشعبية، وتميزت نظريته بربط قيمة السلوك الأخلاقي بالهدف المنشود من هذا السلوك، ورأى أن ثمة فضيلة غير شعبية، هي فضيلة الفيلسوف، أو فضيلة الانسان، لا باعتباره نفساً في جسد. وهذه الفضيلة العقلية أو الفلسفية المتميزة هي فضيلة التأمل لأن التأمل هو الخير الأقصى، الخير الذي لا غلوف فيه، والتأمل يتناول المعقول، والمعقول الأسمى هو العقل الصرف، والفكر المحض الذي لا يفكر إلا في ذاته. ويقول آخر: التأمل تفكير في التفكير، وتعقل للعقل. به يبلغ الإنسان كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

حسب الفسفاثيون أن الطبيعة الأخلاقية هي الوجه الآخر من الطبيعة الكونية التي تجعل القوة مصدر الحق، وذهبت المدرسة السقراطية الى أن تلك الطبيعة الأخلاقية طبيعة الانسان الذاتية التي تجعل فضيلة العلم في نظر سقراط - افلاطون أو تجعل الفضيلة اختياراً واعياً في نظر أرسطو، وقد أمتست هذه الطبيعة الأخلاقية مطلب لذة حسية لدى أرسطوس ومطلب لذة فاضلة في معتقد أبيقورس Epicurus 341-270 ق. م. فقد لجأ أبيقورس الى طريقة من الاستشفاء المعنوي الذي يحرر من الألم بتحديد موقف المرء من أنواع الرغبات الأساسية وهي ثلاثة: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الانسان أن يرضيها باعتدال تحاشياً للمرض والموت، كإرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والتعب بالنوم. ثم تأتي الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا يموت الانسان إذا أمتنع عن إرضائها وإن كانت تصدر عن غرائز قوية مثل الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. وأخيراً الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية وهي التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية وتدعو المرء الى توخي إعجاب الآخرين إما بطلب المال أو السيطرة أو المجد أو السياسة وإصلاح الدولة والناس. وإنما الحكيم الأبيقوري إنسان لا يتحلل إلا برغبات محدودة، وهو يحتقر الموت، ولا يخاف من الآلهة التي لا تبالي به وعليه

لبشر مثله وقادته آراؤه المبيتة الى اعتبارهم كائنات من نوع أسمى والنظر إليهم وكأنهم آلهة على الأرض. وقد أفادوا هم من خطئه فاستعبدوه وحلوه على الرذيلة والبؤس. وعلى هذا النحو وقع الجنس البشري في العبودية... لأنه جهل طبيعته الخاصة».

وقد حاول اللورد شفتسبوري Shaftesbury 1713-1671 نقض هوبز القائل بأن الانسان «أناني» بطبعه وأظهر في كتابه بحوث في الفضيلة إن في الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية وإن هذه الميول قد جبلتها العناية الالهية في النفوس ليتم بانتظامها الاتساق العام في الكون. فإذا رجعنا الى أنفسنا وجدنا عواطف ثابتة لا إرادة تدعونا الى الاعجاب بالخير والنبل واحتقار الشر والخبث، وألفينا حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر كما تميز حاسة البصر الأبيض عن الأسود، ومن شأن هذه الحاسة أو الحس الأخلاقي، إنها تسبق كل تفكير وتأثر بمرور التضحية العميق بأكثر من تأثرها بلذة ارضاء الاثرة السطحية وهي لذة عنيفة مبتذلة زائلة. فإذا وثق الانسان بهذه الحاسة واتباع شعوره المرفه وعاطفته الطيبة الرقيقة حصل على السعادة من غير أن يطلبها. ووجد أن الإيثار يتفق مع الاثرة، وعلم أن الأخذ بغبطة الخير يكفل اتساق النظام في حياة الفرد وحياة الناس.

ثم جاء الفيلسوف فرنسيس هاتشيسون F. Hutcheson 1746-1694 وشرح رأيه في الحس الأخلاقي مؤكداً أن في وسع الانسان أن يدرك مباشرة الجمال والخير بحاستين لا تختلفان عن حاسة البصر ولا عن سائر الحواس إلا بأنها حاستان باطنيتان وإن حاسة الخير تسمو على سائر الحواس بما فيها حاسة الجمال. وهي ميل طبيعية مباشرة تتميز بالأحكام التي تطلقها على الأعمال والأفعال، بل على شخص الفاعل وميوله. ومن خواصها أنها ترجح جانب الأفعال الطيبة البرئة من الغرض النفعي على أفعال الاثرة والمنفعة. وهي حاسة كلية لأن الناس جميعاً يقرون الفوارق الأخلاقية وتجد الأطفال أنفسهم هم أكثر البشر حماسة لاتباع تعاليمها. أما دافيد هيوم 1776-1711 فإنه يقرن التقدير الأخلاقي بالتقدير الجمالي ولكنه يميز لذة اخلاقية نوعية تقابل عواطف هادئة راسخة في الطبيعة البشرية، بيد أنها عواطف قوية عتيقة برغم هدوئها ونعومتها. وهي تغلب في العادة على أهواء اللحظة الراهنة وإن كانت هذه الأهواء أعظم منها قوة، لأنها أهواء موقوتة عابرة. أضف الى ذلك أن الحياة الاجتماعية تشد، بعدوى التعاطف، إزر هذه العواطف الهادئة فتؤلف في ذاتها حزب الجنس البشري ضد الرذيلة والفوضى.

وقد ظل الفلاسفة العقلليون المحدثون، من ديكارت De- 1650-1596 Descartes وسينوزا Spinoza 1677-1632 الى لايبنتز Leibniz 1716-1646 وكانط Kant 1804-1724 يؤمنون بإيمان الأغريق بأن الطبيعة الأخلاقية من طبيعة العقل، وإن تفاوتت نظراتهم المذهبية الى تفاصيل مفهوم العقل ووظيفته، ولكن فلاسفة التجربة الاختباريين من أنصار فرنسيس بيكون 1626-1561 F. Bacon، يتفقون على القول بأن المبدأ الذي ينظم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية لا يمثل في العقل والفهم عواطف وغرائز ورغبات. فالطبيعة هي الأساس الوحيد في بناء الأخلاق، وقد آمن بذلك كثير من الباحثين بالرغم من اختلاف منازعهم ومشاربهم.

يقول هوبز 1679-1588 Hobbes «إن التصور حركة دماغية اذا ما بلغت القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقتها فإذا كانت الحال الأولى، حال التنشيط، حدثت اللذة وسميت اللذة خيراً، ونشأ عنها اننا نحب الشيء اللذيذ. وأما في الحال الأخرى فإن عرقلة الفاعلية الحيوية تنتج الألم والألم يسمى شراً ونحن إنما نكره الشيء المؤلم ونبغضه. فاللذة إذن حركة تدفعنا الى اشتهاى الشيء، والألم حركة تسوقنا الى مخافته والفرار منه». وعلى هذا فإن الاشتهاى والخوف هما باعنا أفعالنا كلها وما الروية أو المشورة ألا تردد بين هذين الباعثين. ومن هنا كانت الرغبة هي الخير، والاحساس معياره. وإغما يرجع طلب اللذة والفرار من الألم الى موقف واحد هو الاثرة. وإن حال الطبيعة هي حال حرب الجميع ضد الجميع. فالانسان ذئب على الإنسان. وقد سئم الناس حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن، وبذا غدت الحياة في المجتمع خيراً على الرغم من أن الفرد يخسر فيها استقلاله ولكنه يكسب لقاء ذلك الأمن والطمأنينة.

وبينما نجد ديدرو 1784-1713 Diderot يمجّد الأهواء ويرى أن الأهواء العظيمة وحدها هي التي تسمو بالنفس الى أعظم المراتب وتحقق الروعة في الأخلاق، يمتدح دولباخ الانسان المستنير الناضج الذي يعرف كيف يتمتع بخيرات الطبيعة ومنحها، ويندد بالانسان الجاهل الذي يعمله الجهل على الرضى بالعبودية. يقول: «لقد جهل الإنسان طبيعته وميوله وحاجاته وحقوقه فسقط في حياته الاجتماعية من الحرية الى العبودية. جهل غرض الاجتماع وغاية الحكومة فخضع

ثانياً: المفهوم الحديث:

«الإنسان حيوان خلوق» ذاك ما رآه المفكرون القدامى والمحدثون ممن دعواهم تقليديين باعتبار أنهم وجدوا الانسان مخلوقاً بطبعه، وذهبوا في فهم طبيعته الأخلاقية كل مذهب كما ألمعنا الى أفكار أشهرهم، وهم القلة القليلة، وغيرهم كثير. بيد أن المفهوم الحديث للطبيعة الأخلاقية ينطلق من تصور مغاير. ذلك أن الأخلاق لا توجد في الطبيعة، لا في الطبيعة الكونية الخارجية، ولا في الطبيعة الانسانية الداخلية الفطرية، وإنما الذي يوجد في أقصى احتمال هو الاستعداد للتخلق، بل الاستعداد للتمييز بين قطبين خير وشر، وبينها تفاصيل طفيفة لا نهاية لالوانها، وهذا الاستعداد هو الذي يفيد منه التخيل والوعي والإرادة بالتربية وبالابتكار وتتضافرها معاً على خلق عالم طريف يضاف الى عالم الطبيعة بشكلها الخارجي والنفسي الغريزي، وهو عالم يضاد عالم الطبيعة الطبيعية بمعنى أنه يرفضه ويتنمرد عليه ويسعى الى تحويله أو تغييره ليمسي عالم ما يود الانسان أن يصنع من حياته بحياته حتى تكون هذه الحياة مطابقة، أو سائرة بدنو موصول لا ينتهي نحو مطابقة غرض اخلاقي يسعى إليه أو غاية يريد بها، وهدف ينشده.

ولقد بدأ هذا المفهوم الحديث حين فطن الباحثون الى تمييز الأحكام الوجوبية أو المعيارية ومنها الأحكام الأخلاقية التي تتناول ما ينبغي أن يكون عن الأحكام الوجودية التي تقتصر على وصف ما هو موجود بما هو موجود ومنها الأحكام العلمية الوضعية. ومن الجلي أن العلم الوضعي يتطلع الى معرفة القوانين وهو يقتصر على أن يشاهد، ويتنبأ، ويجرب، ولا يجاوز معطى الطبيعة أو الواقع، بينما تتطلع الأخلاق الى معرفة المبادئ أو القواعد وهي تضيف الى ما تشاهد الزاماً، بل دعوة قيمة تتضمن حرية ومسؤولية، دعوة لتحقيق ما به تأمر، تحقيق ما ينبغي أن يكون. وغير خاف أن العمل لا ينجح الا اذا استند الفاعل الى الطبيعة، الى الواقع، وراعى قوانينها واتخذ من القانون قاعدة، ولكنها قاعدة عمل تنفيذي يوجب على المهندس البحار مثلاً أن يتخذ من قانون ارخميدس قانون طبيعة وقاعدة تنفيذ. غير أن مطلب توجيه السلوك لا يصدر عن هذه القاعدة - الوسيلة، بل من الارادة والقرار المتصلين بالأخلاق، واتصالها يسمى الثقافة.

ان العلم يضع تحت تصرف الانسان امكانيات هذا التصرف، ولكن انجاز تلك الامكانيات وتقويمها انما يتبعان الفكر الأخلاقي، يتبعان الطبيعة الأخلاقية التي ينشدها

وقد أشتهر جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712-1778 بأرائه التي أدت الى اعتبار الطبيعة الأخلاقية غريزة إلهية معصومة أو شبه معصومة. يقول: «أيتها الطبيعة، أيتها الطبيعة العذبة أضح أن تخدعني ميولك أكثر من خداع عقلي وقد أضلني مرات ومرات؟». وقد ميز على الصعيد النظري الافتراضي حالين أو مرحلتين، حال الطبيعة وحال الاجتماع، وتغنى بالانسان الطاهر في حال الطبيعة، ورأى أن العلوم والفنون تعود، في الاجتماع، رجال العلم والأدب على البطالة والتقاعد، وأن الترف ليزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعم فساد الأخلاق. وخير وسيلة لسد مسأوى العلوم والفنون هي تنمية الفضيلة. والفضيلة هي العلم الأسمى الذي يزين النفوس الساذجة والأرواح البسيطة. يقول: «أيتها الفضيلة أنت علم رفيع تحفل به النفوس الساذجة. هل ثمة حاجة الى هذا العناء الشديد وهذا العنت كله حتى نعرفك؟ أليست مبادؤك مطبوعة في القلوب، كل القلوب؟ ألا يكفي في تعلم قوانينك أن يخلو السر الى نفسه ويصغي الى صوت الضمير في صمت الأهواء؟».

إن صوت الضمير هو صوت العاطفة الاخلاقية، وهو المرشد الدائم، بل الغريزة الالهية التي نقشتها الطبيعة في أعماق القلب بحروف لا تبلى. يقول: «يجب عليّ المشاورة في اتباع طريقتي الدائمة وقوامها ألا أستقي القواعد التي أخذ نفسي بها من مبادئ فلسفة عليا، وإنما أجدها في أعماق قلبي وقد نقشتها الطبيعة بحروف لا تبلى، وليس لي إلا أن أستشيرني في شأن ما أنا فاعل: إن كل ما أشعر بأنه جيد فهو جيد. وكل ما أشعر بأنه سيء فهو سيء، وإن خير فتوى هي فتوى الضمير، ولا يصطنع الانسان براعة المحاكمة إلا عندما يساوم ضميره. أجل إن أول ما يترتب على الانسان أن يعنى به ويراعيه هو ذاته. ولكن ما أكثر ما قال لنا صوتنا الباطني عندما نسمى لبلوغ مصلحتنا على حساب الآخرين بأننا نسيء صنعاً. إن الضمير صوت الروح، والأهواء صوت الجسد، وليس بمستغرب أن تتعارض هاتان اللغتان في أكثر الأحيان، فإلى أيهما نستمع إذن؟ إن العقل يضلنا في الغالب ولنا الحق ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير بالنسبة للروح كالغريزة للجسد. ومن أتبعه أطاع (الطبيعة) ولم يخش أن يضل أبداً» «إنه غريزة إلهية. ونحن إن كنا صغاراً بأنوارنا فنحن بعواطفنا عظماء».

- دولباخ، مذهب الطبيعة.
- ديدرو، أفكار فلسفية.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعير.
- —، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعير.
- شافسوري، بحوث في الفضيلة.
- مارك أوريل، خواطر لنفي، الترجمة الفرنسية، ماروي موني.
- هاتشيسون، الفحص عن أصل أفكارنا في معنى الجبال والفضيلة.
- هوبز، توماس، مبادئ القانون الطبيعي والسياسي.
- هوميروس، الآليات، تعريب وإيجاز عنبة سلام الخالدي.
- هيوم، دافيد، الطبيعة البشرية.

عادل العوا

الطوباوية

Utopia
Utopie
Utopie

طوباوية - نسبة الى طوبى. وطوبى كلمة اصلها يوناني - U-Topos - وتعني حرفياً المكان الذي لا وجود له. وكان توماس مور 1478-1535، أول من استخدم هذه الكلمة. والطوبى مفهوم يشير الى تصور مجتمع متعذر التحقيق أو مستقبل متناقض مع واقع راهن. ثم اطلق على كل فكر، يتجه نحو رؤية مستقبل ما، أو تصور مجتمع جديد، وغير مؤسس على فهم علمي لقوانين تطور المجتمع والتاريخ، صفة الطوباوية. ولهذا غدت الطوباوية مرادفة لأي مشروع اجتماعي أو علمي أو تقني غير قابل للتنفيذ. واستناداً الى ذلك فإن مصطلح الطوباوية لا يتطابق مع مفهوم الطوبى. الطوبى مفهوم متعدد المضامين أكثر من مفهوم الطوباوية كنزعة في التفكير. فالطوباوية تدل على كل ما هو غير واقعي وغير قابل للتحقق الى ما هو خيالي ووهي. وفي الطوبى تبرز العلاقة بين العاطفي والعقلي وبين الاجتماعي والنفسي وبين الذاتي والموضوعي. في الطوبى يبرز العامل العاطفي أكثر من العقلي ويتقدم عالم الأماني على المعرفة الواقعية. والطوبى تقوم بمثلثة Idealize مرحلة اجتماعية محددة كالمشاعية أو العبودية أو الاقطاعية الخ... فطوبى يامبول، مثلاً، كانت في وقتها مثلثة المرحلة المشاعية. ومثلت طوبى افلاطون المرحلة العبودية، أما طوبى مور وكامبانيلا 1568-1639 فقد مثلت الاشتراكية. ولتصنيف كهذا دلالة تاريخية - عينية؛ أي أنه تصنيف لا ينطوي على معنى إلا في إطار عصر تاريخي محدد. وليس صحيحاً أن نصف الطوباويات استناداً الى صورها

الانسان لنفسه، وهي من صنعه وابتكاره، فيضيفها طبيعة ثانية الى الطبيعة الأولى، الطبيعة المعطاة. ليعبر بها ما لا يرضى به، ويحقق ما يشرب اليه مما لا يجد، وما دنيا الأخلاق الا ما ينبغي صنعه وهي تدخل في تفاعل جدل ثلاثي الأقطاب. القطب الأول فيه هو الطبيعة أي الواقع كما هو معطى بدون تأثير أية فاعلية انسانية تأملية تحده. وهذه الطبيعة بذاتها حيادية أخلاقياً. والقطب الثاني هو الثقافة وعملها مزدوج لأنها تفصلنا عن الطبيعة المعطاة من ناحية حين تقسح لنا المجال بمخالفة الواقع لكي نصنع منه، من ناحية أخرى، ما نريد، فتعيد اتصالنا به، فتقوم الثقافة بدور وسيط بين الطبيعة والأخلاق، وهذا الوسيط يفصل قطبي الطبيعة والأخلاق ويجعل الحكم على الطبيعة كما هي انما مرفوضة. ولكن هذا الحكم يربط في الوقت ذاته ما يقطع، ويصل ما انفصل، اذ يحكم على المرفوض أن يغدو مطلوباً، ويحقق الصورة المبتغاة فتسمي الطبيعة أخلاقاً. والأخلاق في التصور الانساني هي ما يريده الانسان لعالمه الانساني، وما القطب الثالث، قطب الأخلاق أو الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث، سوى مطلب ما يعوز الطبيعة الطبيعية وتضفي على فعل الفاعل قيمة تمكّنه من أن يقول عن ذاته انه شخص أخلاقي، وان عمله عمل أخلاقي.

كتب جورج كورفيتش: ان التجربة الأخلاقية هي دائماً ثورة فكرية موصولة. ثورة على الحاضر باسم المستقبل، وثورة على ما تم تحقيقه باسم ما ينبغي التطلع اليه. ثورة على الأهداف باسم الغايات، وثورة على القيم المبدعة ذاتها باسم الحرية المبدعة. وما مراحل الرجوع المباشر في التجربة الأخلاقية سوى مراحل تعمق تأثير. ولهذا التجربة ثلاث طبقات أو ثلاثة مستويات منفذة: هناك أولاً تجربة الواجب، وتمثل الطبقة السطحية الظاهرة، ثم تأتي تجربة القيمة، وهي في منزلة وسط بين الاتباع والابداع، وتليها أخيراً تجربة الحرية، تجربة الخلق والابداع. وهذه التجربة الأخيرة هي التجربة الأخلاقية الأصلية؛ أو هي الطبيعة الأخلاقية بالمفهوم الحديث في نظرنا.

مصادر ومراجع

- ابيفورس، رسالة الى مينيقوس.
- ابيكتيتوس، أحاديث، الترجمة الفرنسية، مقدمة يوسف سويله.
- —، الكتاب.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان.
- —، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد.
- أفلاطون، محاورات: بروتاغوراس - غورغياس - ثياتيتوس.
- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية.
- باستيد، جورج، المدنية: سرابها وقيمتها، ترجمة عادل العوا.

الطوباويات - هي نموذج ذهني ترميى لنظام اجتماعي ينظر اليه صاحبه بوصفه حقيقة مطلقة وكل لا سيما وأنه نموذج يطمح نحو تحقيق المثالي، أو الكامل، أي تحقيق وضع اجتماعي أو وجود انساني خال من التناقض والصراع.

ثالثاً: أن الطوباوية نمط من التفكير لا يميز بين الاساسي وال ثانوي، ولا يقيم الاختلاف بين الواقعي والتخيلى، بين الذاتي والموضوعي. وكل شيء يتحول فيها الى اساسي بدءاً من وقائع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية مروراً بالأعراف والتقاليد وانتهاءً بفن العارة... الخ.

رابعاً: في الطوباوية لا وجود للتاريخ لا وجود للعلاقات القائمة في الزمان بين الظواهر التاريخية، ولا وجود للتواصل التاريخي. بل هناك انفصال ولا سيما على صعيد الحياة الروحية والأخلاقية. ولهذا فالطوباوي ينفي ارتباط آرائه وطوباه بالتطور الروحي الماضي للانسانية.

إن التصورات الطوباوية لا تتنقل ببساطة من طوباوي الى آخر. بل هناك جذر اجتماعي محدد لنشوء وتطور الطوباوية. وبالتالي يجب الاهتمام بالمصادر الشعبية بالفولكلور وما ينطوي عليه من احتجاج ضد غياب العدالة والمساواة الاجتماعية وبالاحلام بمستقبل سعيد كمنع اساسي للطوباويات والفكر الطوباوي بشكل عام. ولم تصلنا حتى الآن جميع انماط الطوباويات وبخاصة القديمة والقروسطية منها، وما وصل منها إنما يدل على المستوى الذي ارتقى اليه التفكير الطوباوي. ولهذا يشكل الادب الشعبي لكل عصر من العصور لحظة مهمة في سبيل تحليل اعمق لتطور هذا الفكر الطوباوي أو ذاك.

ثم ان مستوى تطور الطوباوية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع اقتصادياً وثقافياً. ونجى الإشارة بشكل خاص الى أن نشأة وتطور الطوباوية يتطلب حداً أدنى من تطور الفلسفة والتصورات الدينية حول المستقبل، حيث تتطور الطوباوية إما بتطورها أو في عملية صراع معها وبخاصة مع التصورات الدينية.

إن أية فكرة لا تغدو فكرة طوباوية إلا في نسق معين من الأفكار التي تسمو على الواقع ولا تأخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية والاجتماعية الموضوعية. ولهذا فإن الاشتراكية كفكرة أو العدالة كفكرة ليست بحد ذاتها طوباوية أو غير طوباوية. إن الاشتراكية كفكرة طوباوية تتحدد في عاملها الطبقي وشرطها الاجتماعي. وبالتالي ليس تحول الاشتراكية من فكرة طوباوية الى واقع معاش هو ثمرة منطق تطور الفكر الاشتراكي كتطور مستقل عن الواقع. بل إن درجة التناقضات الاجتماعية

فحسب، أي نحصر الطوبى في مؤلفات على غرار الجمهوريات المثلى، أو المدن الفاضلة أو على غرار مؤلفات سان سيمون 1760-1825 وفورييه 1772-1837. فالتاريخ يعرف كثيراً من المؤلفات التي تنطوي على الطوبى دون أن تشكل طوباويات. فقد نجد العناصر التي تؤلف الطوبى في الأدب التخيلى بدءاً من الحكايات الشعبية وانتهاءً بقصص الخيال العلمي.

وهذا ما يجعل من استخدام مصطلح الطوباوية أمراً مبرراً، لا سيما حينما نتناول النزعة المستقبلية التي لا تستند الى العناية الإلهية ولكنها لم تصل، مع ذلك، الى الفهم الصحيح لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع.

كما يتيح لنا مصطلح الطوباوية أن نحلل، وبشكل أعمق، لا آراء وأفكار مؤلفي الطوباويات فحسب، بل وأفكار مختلف الكتاب والمؤلفين الذين يصعب اعتبارهم مبدعي الطوباويات، ولكن مؤلفاتهم تنطوي بهذا الشكل أو ذاك على عناصر طوباوية.

واستناداً الى ما سبق: فإن تاريخ الفكر الطوباوي أو تاريخ النزعة الطوباوية، ليست جملة الطوباويات وقد جمعت في نظام معين، بل هو تاريخ وتطور الطوباوية المتحددة بالشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتغيرها. أي أن الفكر الطوباوي بشكل عام يعكس في النهاية الوجود العيني التاريخي للصراع الطبقي.

ولا شك أن هناك صفات مشتركة بين الطوباوية والدين، ولا سيما فيما يتعلق بتصور المستقبل، ومع ذلك فإن التصور الطوباوي للمستقبل يختلف عن التصور الديني في نقطة مهمة وهي أن التصور الطوباوي للمستقبل مرتبط بإرادة البشر في نهاية الامر، على خلاف التصور الديني الذي يربط المستقبل بقوة فوق - طبيعية. ولهذا من الخطأ إدراج العقيدة الألفية مثلاً Chiliasm في عداد الفكر الطوباوي كما يفعل كارل مانهايم 1893-1947.

ويمكن تحديد اهم سمات الطوباوية بما يلي:

أولاً: أن الطوباوية شكل من أشكال المعرفة الفردية أو الاجتماعية التي تخلق وعياً جديداً عن طريق تركيب ذهني متحقق في تصورات أو نماذج من تصورات اجتماعية حول المستقبل. وأهم سمة من سمات المعرفة الطوباوية هي المطلقة - جعل الشيء مطلقاً - الشروط بميوعة الحدود القائمة بين الوعي واللاوعي، بين العقلي والعاطفي والمرتبطة بمستوى ضعيف من تفكير لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلاف.

ثانياً: تظهر الطوباوية في صمورة مؤلفات وابداعات، كالطوباويات مثلاً. وبالتالي فالمؤلفات الطوباوية - ومنها

بسذاجة. الأنظمة الاستغلالية بواسطة تصور مجتمع جديد خارج حدود المعرفة العقلولة والفهم الواقعي للعلاقات الاجتماعية.

ولقد ازدهرت الطوباوية في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد في بلاد اليونان والصين، حيث كان مستوى تطور الفكر الفلسفي متقدماً الى درجة كبيرة. ولم تخضع الفلسفة - في هذه البلدان - الى الدين بشكل قوي، كما هو حال مصر وفارس والهند. والطوباوية القديمة إما أنها مثلت المرحلة المشاعية كما هو الحال لدى لاوتزي أو يامبول. أو أنها عقلت المرحلة العبودية كما هو الامر عند افلاطون. وما عقلت المرحلة العبودية الا عودة الى تنظيم قديم في اطار مثلثة العلاقات القليلة الموروثة، مع الاحتفاظ، طبعاً، بالعلاقات العبودية. وهذا لا يفهم الا على أساس أن الطوباوية القديمة قد عكست الصراع الفكري الذي نشأ في سيروية تحطيم المشاعية ونشوء العبودية، أي نشوء المجتمع العبودي. بكلمة أخرى، إن الاحتجاج ضد الاضطهاد الطبقي عند البعض، أو أن طموح البعض الآخر الى اطفاء نار الصراع الطبقي قد قاد الى مثلثة الماضي كمستقبل مأمول.

ومع ذلك فإن مستوى تطور الطوباوية، في ذلك العصر، لم يكن واحداً. فطوباوية العصر الهلنستي في القرن الثالث قبل الميلاد تختلف عن المرحلة السابقة عليه. والمقارنة بين طوباوية افلاطون 347-427/428 ق.م. وطوباوية يامبول تقودنا الى القول بأنه قد جرى انتقال من طرح مشكلة تنظيم الحاجات الى طرح مشكلة تنظيم الانتاج.

لقد ارتبطت طوباوية العصر القديم ارتباطاً وثيقاً بالصراع السياسي والاجتماعي الذي ساد آنذاك. وأهم ما يميز طوباوية اليونان، بما في ذلك طوباوية افلاطون، هو انها كانت مشروعاً ظن أنه ممكن التحقق في الواقع. وبالتالي وجهت هذه الطوباوية ضربة قوية لمذهب العناية الإلهية، حينما أكدت اهمية الارادة الانسانية في عملية تغير العالم وليست العناية الإلهية.

أما في العصور الوسطى، فإن قوة الايديولوجيا الدينية في أوروبا قد قادت الى انحطاط شديد للطوباوية. فلقد غدت دعاوى الكنيسة بديهييات سياسية، وتحولت النصوص المقدسة الى قوانين ثابتة، ولم تكن هذه السيادة الروحية للدين المسيحي على مجمل النشاط الروحي في أوروبا القروسطية أكثر من نتيجة ضرورة للمكانة التي احتلتها الكنيسة في اطار سيادة العلاقات الاقتصادية.

في هذه المرحلة يمكن العثور على بعض النزعات الطوباوية في الفولكلور وفي بعض المؤلفات الدينية.

التي وصلت الى حد غدا فيها الصراع الطبقي واضح المعالم قد دفع بطبقة اجتماعية محددة واعية باضطهادها الطبقي وعاملة على تجاوزه الى أن تحول الاشتراكية الى جزء من وعيها التاريخي نحو التحرر الاجتماعي في شروط غدت قادرة على انجاز مستقبلها في مجتمع خلّو من الطبقات. ومن هنا تكتسب الاشتراكية صفة العلمية أيضاً. ولهذا يمكن القول أن أهم الشروط الاجتماعية لانتشار العقلية الطوباوية هي عدم وصول التناقضات الطبقيّة الى درجة كبيرة من الوضوح، وغياب الوعي الطبقي الصحيح كثمرة لعدم الوضوح هذا. ومن هنا تبرز العلاقة بين الطوباوية والايديولوجيا. فالطوباوية بوصفها وعياً غير حقيقي عن العالم وغير متطابق مع الواقع ويسمو عليه، وتعبيرها الغامض عن مصالح فئات وطبقات اجتماعية محددة تاريخياً مهما تخفت برقع التعبير الشامل عن مصالح جميع الفئات الاجتماعية دون استثناء، ما هي الا شكل من أشكال الايديولوجيا. أو هي ايديولوجيا ما، وكل ايديولوجيا لها مشروع مستقبلي، ولا تعكس الواقع موضوعياً وتنظر الى السيروية التاريخية والقوى الاجتماعية المحركة لها نظرة مثالية هي ايديولوجيا طوباوية أو هي طوباوية.

ولكن ليس بالضرورة أن تكون كل ايديولوجيا تجسيدا لوعي طوباوي. فالايديولوجيا المتصالحة مع الواقع والتي تعكس مصالح فئات اجتماعية منهاره ولا ترى مستقبلاً افضل مما هو قائم هي ايديولوجيا لا تنطوي على طوباوية. كما أن الايديولوجيا التي تعبر عن ميل تاريخي لطبقات اجتماعية محددة صاعدة ولا ترى في العلم نقيضاً لها، ونقيضاً للقوى الاساسية المحركة للتاريخ والمحققة لأهدافها، هي ايديولوجيا غير طوباوية على الرغم من أنها قد تحتفظ بشكل ضئيل بفكرة طوباوية ما.

وعلى الرغم من أن الطوباوية شكل من أشكال التفكير الاجتماعي يلعب غياب الاحساس بالواقع فيها دوراً حاسماً، غير انها غالباً ما تنطوي على نزعة تحريرية وموقف غير متصالح مع الواقع، لأنها في الاصل مشروع نحو مستقبل ارقى. وهي في الوقت نفسه مضرة في كثير من الاحيان. أي أن الطوباوية ايديولوجيا كاذبة لكنها على حق بالمعنى التاريخي العالمي. فالاشتراكية الطوباوية التي كانت كاذبة بالمعنى الاقتصادي كانت على حق تاريخياً، لأنها كانت الظاهرة المعبرة والمبشرة بالطبقة التي ولدتها الرأسمالية، والتي نمت وغدت قوة جماهيرية قادرة على وضع حد لاضطهاد الرأسمالية (لينين).

وهي أي - الطوباوية - الى جانب ذلك، تسهم بهذا الشكل أو ذاك في تزيف وعي المضطهدين اذ يعارضون

عشر، اي من جان ميليه Jean Meslier 1729-1664 حتى باييوف، بانفصال شديد عن الدين وأخرويته، واستخدام كبير لمنجزات الفلسفة الحديثة وبخاصة فلسفة بيكون 1626-1561 وهوبز 1679-1588 وديكارت 1650-1596 واسبينوزا 1677-1632 ولايبنتز 1716-1646 ولوك 1732-1804، كما اكتسبت طوباوية الثلث الاخير من القرن الثامن عشر طبيعة سياسية واضحة، وانطوت على فهم محدد للصراع السياسي الدائر آنذاك، وهذا لا ينسحب على طوباوية مورلاً ومابلا فحسب، بل وعلى طوباوية الثورة الفرنسية وبخاصة طوباوية باييوف.

وتطورت الطوباوية تطوراً مهماً في النصف الاول من القرن التاسع عشر، أي من سان سيمون الى فورييه وأوين 1858-1771. ووقفت طوباوية هذه الفترة موقفاً نقدياً من الثورة الفرنسية، وارتبطت أكثر فأكثر بحركة الطبقة العاملة ونضالها، واستخدمت الى جانب إيديولوجيا التنوير الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وعلم الاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي، وهذا ما دفع بالفكر الطوباوي الى مستوى ارقى.

فلقد حاول سان سيمون إظهار قانونية التطور اللاحق للمجتمع، وطمح فورييه الى تجاوز الصورة المثل للمستقبل كما يراها مذهب الألوهية. وجهد كايه Cabet 1856-1788 في سبيل ربط التقدم الاجتماعي بالتقدم العلمي - التقني بشكل اعظم مما قام به بيبكون في عصره. لكن هؤلاء الطوباويين لم يكتشفوا دور الطبقة العاملة التاريخي على الرغم من اهتمامهم بمصيرها، ونزعوا الى تحرير الانسانية بأسرها دفعة واحدة، دون ان يقبضوا على القوة الحقيقية القادرة على تحويل المجتمع إشتراكياً.

ولقد تحولت الاشتراكية الطوباوية هذه - فيما بعد - الى منبع نظري مهم، استقى منه مؤسسو الاشتراكية العلمية - ماركس 1883-1818 وانغلز 1892-1820 - كثيراً من آرائها في صياغة نظريتهما في الانتقال الى الاشتراكية، وليس مصادفة ان اعتبر لينين 1924-1870 الاشتراكية الطوباوية احد المصادر الأساسية الثلاثة في تكوين الماركسية.

ولقد أدت المشكلات التي تعانيها الرأسمالية المعاصرة الى ظهور ما يسمى بالنزعة ضد الطوباوية، التي تنفي امكانية بناء مجتمع تسوده العدالة والمساواة الاجتماعية، وتحقق فيه الحرية والسعادة للبشر.

وإذا ما توجهنا شطر عصر النهضة العربية فسندجد ازدهاراً واسعاً لمختلف الاتجاهات الطوباوية، بدءاً من طوباوية

أما في الحضارة العربية الاسلامية، فإن الطوباوية قد شهدت ازدهاراً كبيراً، كجزء من ازدهار الحياة الروحية بشكل عام. ولقد قدم عدد كبير من الفلاسفة آراء وتصورات طوباوية مهمة حول المستقبل والسعادة على هذه الأرض. وبخاصة آراء الفارابي وابن باجة وابن طفيل. ويحتل الفارابي مكانة مهمة من بين الطوباويين المسلمين وذلك لأنه لم ينتج طوبى المدينة الفاضلة فحسب، بل إن طوباويته منتشرة في عدد كبير من مؤلفاته، ولا سيما في كتبه السياسة / والسياسات المدنية وتحصيل السعادة، ورسالة في التنبيه على سبيل السعادة. وإن طوباوية الفارابي هي تركيب بين آرائه الدينية وطموحه لإقامة دولة مركزية في صورة مجتمع فاضل ينسجم مع حاجات العصر الذي عاشه. كما أن آراءه الطوباوية ومجموعه الخيالي الذي رسمه في المدينة الفاضلة قد انطوت على نقد شديد لعيوب عصره ولا سيما حين يتحدث عن المجتمعات الناقصة. وليست مدينة الفارابي الفاضلة مجرد محاكاة للجمهورية افلاطون كما يعتقد البعض، أنها تجربة فذة واخصب بكثير من الجمهورية. وهي ثمرة تطور ثقافي - فلسفي ديني، كبير شهدته الحضارة العربية الاسلامية. والذي عاشه صاحب المدينة الفاضلة، التي تنزع نحو بناء مجتمع سعيد يتنظم كما تنتظم الموجودات وتقوم العلاقة بين اعضائه كما تقوم العلاقة بين مراتب الموجودات.

لقد شكلت الطوباوية في عصر النهضة وعصر التنوير الاوروبيين جزءاً مهماً من النزعة الانسانية التي ازدهرت في تلك المرحلة. وكان نشوء الشيوعية الطوباوية تعبيراً عن احلام الفئات البائسة في مرحلة صعود البرجوازية، وخوضها النضال ضد الاقطاعية والهيمنة الكهنوتية.

لقد تصورت طوباوية تلك المرحلة، وبخاصة طوباوية مور وكامبانيا، مجتمعاً خالياً من الملكية الخاصة، وانطوت على نقد شديد للعلاقات الاجتماعية السائدة آنذاك. وبرزت فكرة المساواة وأهمية العمل وسيادة الجماعة، ودلت على أن البشر قادرون على بناء مجتمع المساواة دون عون إلهي. وكان أهم ما يميزها تحررها كلية من التصور العبودي أو الاقطاعي للمجتمع، ليحل التصور البرجوازي أو الشيوعي محله. وغدت جزءاً لا يتجزأ من ايديولوجيا الثورات البرجوازية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وكان انتشار الطوباوية واسعاً من خلال طوباوية عدد كبير من المفكرين، فإلى جانب طوباوية مور وكامبانيا ظهرت طوباويات مونترز وبيكون ووينستيل وفيراس ومليه وغيرهم. ولقد اتسمت الطوباوية في الثلث الأخير من القرن الثامن

— مانايم، ك.، الايديولوجيا والطوباوية، بغداد، 1968.

— Boguslaw R., *The new utopians*, New York, 1965.

— Plattel, M., *Utopian Critical thinking*, Pittsburgh, 1972.

أحمد برقاي

الطورانية

Turanism

Touranien

Turanismus

١ - الطورانية لغة :

الطورانية هي مجموعة اللغات غير الهندية الأوروبية. كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ومنهم من قال انها مجموعة محتمة، مشكوك بوجودها عملياً، من اللغات التركية والمغولية والتونغوزية. والتونغوزية هي لغة عرق مغولي منتشر في كل من سيبيريا الشرقية (حوض نهر البني حتى الباسفيك) وهي منتشرة اجمالاً في بعض الاراضي من روسيا وشمال شرقي الصين.

أما كلمة طوران فهي اسم اطلقه جغرافيو العرب قديماً على مقاطعة في بلوخستان او بلوستان، وهي مقاطعة تنقسمها ايران والباكستان، تقع جنوب شرقي ايران وصحراء كرمان وعلى حدود السند والبنجاب الغربية.

والطوري هو الوحشي من الطير والناس. وقال بعض اهل اللغة في قول ذي الرمة:

أعاريب طوريون، عن كل قرية

حذار المنايا أو حذار المقادر

قال: طوريون اي وحشيون يجيدون عن القرى حذار الوباء والتلف وكأنهم نسبوا الى الطور، وهو جبل بالشام. ورجل طوري اي غريب: (لسان العرب، مادة طور).

2 - الطورانية السياسية:

والطورانية حركة تركية قومية تهدف الى تترك الدولة العثمانية بما في ذلك العناصر غير التركية. واشتق اسمها من طوران وهو الموطن الذي انتشرت منه القبائل التركية، بما في ذلك العثمانيون، فالانتساب الى عثمان انتساب الى الفرع لا الى الأصل الجنسي.

برزت الحركة الطورانية بصفة حادة بعد نجاح جمعية الاتحاد والترقي في قلب نظام الحكم العثماني وفي تولي المناصب الكبرى

الشميل وفرح انطون 1861-1922 وانتهاء بطوباوية الكواكبي 1849-1902.

لقد كانت طوباوية الشميل مزيجاً من آراء بوخنر 1813-1837 وداروين 1809-1882 وسان سيمون واوغست كونت 1798-1857. وقد طرح في وقت الاشتراكية الاصلاحية كسبل لبناء المجتمع الافضل ولكنه - في الوقت نفسه - دعا الى الحيلولة دون اختلال نظام المجتمع الذي يشبه الجسم الطبيعي واعلن ضرورة الالتفات والعناية بكل طائفة من الناس، وتغليب الاصلاحات البطيئة وعدم جواز الثورات الاجتماعية.

كما آمن فرح انطون - على غرار شبلي الشميل، بالاشتراكية الاصلاحية كوسيلة نحو تحقيق الحرية والعدالة والمساواة والاحياء والازدهار، والسعادة لجميع مواطني كل شعب من الشعوب، كما دعا الى التقارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلم بين جميع شعوب العالم.

أما الكواكبي فلقد صاغ مشروعه السياسي الاجتماعي في دولة عربية اسلامية واحدة ولا سيما في كتابه أم القرى. وحدد الأسس التي يجب أن تقوم عليها الخلافة والعلاقة بين الحكام والرعية. لكن مشروعه الطوباوي هذا افتقد الى الأسس الواقعية لتحقيقه لا سيما وانه مشروع سياسي عزله صاحبه من الفعل السياسي.

وكما كان طموح النهضةيين العرب الى دولة عربية قومية واحدة، فإن هذا الطموح ذاته قد ظل هاجس معظم المفكرين العرب المعاصرين. وظلت النزعة الطوباوية غالبية على معظم مؤلفاتهم. فخف الأرسوري مثلاً لتقديم تصور مثالي لجمهورية مثلى، كاستجابة لحاجة الأمة العربية الى دولة ما. طامحاً للتوفيق بين الحاجة الواقعية لدولة كهذه وبين المثل الأعلى الأخلاقي الذي يسم كل تفكير الأرسوزي السياسي والفلسفي القائم على مفهوم التجربة الرحمانية.

والطوباوية العربية سواء كانت طوباوية الشميل والكواكبي أو طوباوية الأرسوزي لم تكن أكثر من خليط من الطموح السامي لمستقبل أفضل ونقد عنيف للواقع المعاش ونزعة تضخم دور الفكر في تحقيق التقدم الاجتماعي وإغفال لدور الجماهير في العمل السياسي. وهذه الصفات من اهم صفات الطوباوية بشكل عام.

مصادر ومراجع

— لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد 22.

— ماركس، ك.، ف.، انغلز، المؤلفات، المجلد 3.

الشمال. فحتى في الشؤون الداخلية فإن القوة كانت تتحول تدريجياً إلى أيدي الموالى الترك الذين كان بنو سامان قد ملأوا بلاطهم منهم.

أما المنطقة السامانية إلى الجنوب من نهر جيحون فقد انتزعها سنة 994م الغزنويون الذين وصلوا إلى ما وصلوا إليه من القوة بفضل هؤلاء الموالى. ووقعت المنطقة، في شمال هذا النهر في أيدي جماعة الأيالات من خانات تركستان الذين استولوا سنة 992م على بخارى. وبعد سبع سنوات قضا على الدولة السامانية المتحضره. وهكذا أخذت، ولأول مرة، قبائل طورانية من آسية الوسطى تحتل المقام الأول في شؤون العالم الاسلامي. ولم يكن النزاع الذي قام به العنصر الايراني والعنصر الطوراني في سبيل السيطرة على الاقطار التي تقع على حدود الاسلام سوى مقدمة لتطورات اشد خطورة.

وسوف يلعب الترك الطورانيون دورهم العظيم في السياسة الدولية بعد ان تسلموا معظم صلاحيات الخليفة في بغداد، وابتلعوا معظم اقسام الخلافة. وآل امرهم اخيراً إلى تأسيس خلافة عثمانية في استانبول بغداد البوسفور (حتى، تاريخ العرب، ص 538-539).

4 - الاسباب السياسية لبعث الطورانية غير المسلمة: أ - ضعف الامبراطورية العثمانية:

تكونت الامبراطورية العثمانية بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر على يد الاتراك العثمانيين بعد تفكك الامبراطورية السلجوقية. واتسعت رقعة البلاد تحت حكم عدد من السلاطين الاكفاء على حساب الامبراطورية البيزنطية. وبلغت ذورة مجدها في عهد سليم الاول الذي انتصر على السلطان الغوري في معركة مرج دابق 1516 واستولى على سوريا ومصر 1516-1517، وربما تنازل له الخليفة العباسي الاخير الموجود في مصر عن لقب الخلافة. كما اتسعت رقعة السلطنة في عهد سليمان القانوني 1520-1566 الذي فتح معظم بلاد اليونان والمجر ثم الجزائر وكثيراً من انحاء فارس وبلاد العرب.

وصارت ولايات ترنسلفانيا والافلاق والبغدان ايلات خاضعة لتركيا. ولكن تركيا ظلت دولة تغلب عليها خصائص العصور الوسطى فاحتفظت بالنظام البيزنطي الاسيوي الاستبدادي الذي لم يكن يخفف من وطأته سوى مراعاة الشريعة الاسلامية. وبدأ الضعف يدب في اوصال الامبراطورية العثمانية على اثر موت سليمان القانوني. وفي سنة

في الدولة بعد عام 1909. فاستت الجمعيات والنوادي ووضعت البرامج لبث الدعوة الطورانية. من هذه الجمعيات تُرك اوجاغي، اي العائلة التركية، وترك بلكيشي، اي العَلَم التركي وغيرها. وكانت مهمة هذه الجمعيات، التي كان لا ينتسب اليها سوى الاتراك، تأكيد القومية التركية الخالصة بدراسة التاريخ التركي (المغولي) القديم، والاشادة باجماده وإذاعة الاناشيد التي تربط التركي بهذا الماضي، وتحليص اللغة التركية من المفردات العربية والفارسية مع محاولة استخدام حروف منفصلة بدلاً من الحروف العربية المتصلة وتفضيل استخدام الاسماء والالقب التركية وغير ذلك من وسائل تثبيت الفكرة القومية.

كان يراد للحركة الطورانية ان تكون مصدر حياة وقوة للامبراطورية العثمانية المتهاوية قبيل الحرب العالمية الاولى باعتبار ان القومية عنصر من عناصر القوة. ولكن ردة الفعل كانت في غير صالح الاتحاديين خاصة لدى العناصر غير التركية - لا سيما العربية - والتي آزرت في قيام حركة تركيا الفتاة وتأسيس حزب الاتحاد والترقي. فانشئت جمعيات واندية تحمل اسماء القوميات العثمانية غير التركية، مثل المتدنى العربي وحزب اللامركزية الادارية العثماني وحزب العهد والجمعية الاصلاحية البيروتية وجمعية البصرة الاصلاحية، عدا الجمعيات الارمنية والكردية والالبانية وغيرها.

وتبلور التجمع العربي في المؤتمر العربي الذي عقد في باريس في 13 تموز 1913.

كان موقف الاتحاديين حيال الحركات القومية متأرجحاً بين استخدام الارهاب والتنكيل بتقديم العرب الى المحاكمة او بابعادهم عن الوظائف الرئيسية، وبين استخدام الملاينة باعتبار انهم وغيرهم من الجنسيات العثمانية غير التركية العُمُد التي تقوم عليها الامبراطورية. وكانت هذه الحركات القومية التي انبثقت بقيام الحركة الطورانية من الاسباب التي ادت الى انهيار الكيان الامبراطوري للعثمانيين بعد الحرب العالمية الأولى. فبذلك انحصرت اهداف الطورانية بعد حركة التحرير عام 1920 في توكيد الفكرة التركية بين الاتراك انفسهم.

3 - نشأة الطورانية:

يصعب تحديد نشأة الطورانية كحركة قومية هادفة الى الحكم بمعزل عن الاسلام، اما شعورهم بقوميتهم فقدديم برأى فيليب حتي. أخذ خطر جديد يهدد كيان الدولة السامانية، هو ظهور قبائل الترك البدوية (الطورانية) من

ابو الاتراك، كمنفذ فرفض المعاهدة، وعقد بمعونة بريطانيا السرية ومعونة الجاليات اليهودية في كل من فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا، معاهدة جديدة حفظت لتركيا حدودها الحالية. بعد ان انتصر على اليونانيين وبعد ان أجلى الارمن، كل ذلك برضى بريطانيا وارثة الامبراطورية العثمانية في ايران والعراق وفلسطين والجزيرة العربية ومصر وربما يوضح عرض نبذة عن المسألة الشرقية دور بريطانيا في بعث القومية الطورانية طمعاً في القضاء على الامبراطورية التي كانت تضم قوميات متعددة وخاصة القومية العربية.

ب - المسألة الشرقية:

المسألة الشرقية، مصطلح عام يطلق على العلاقات السياسية بين بعض الدول الأوروبية وبين الامبراطورية العثمانية (القرون 18, 19, 20). بدأت المسألة الشرقية بنهضة روسيا دولة اوربية، وبضعف الامبراطورية العثمانية. فقد خافت انكلترا وبروسيا من نتائج التوسع الروسي. اذ رأت بريطانيا في هذا التوسع تهديداً لمصالحها الكبيرة في الهند ومطامعها في ايران والنفط العربي. فتحالفت مع بروسيا وهولندا (ذات الجالية اليهودية الحاكمة فيها) للوقوف في وجه الخطة الروسية النمساوية التي رمت الى تقسيم تركيا بان تستولي روسيا على المضائق وعلى القسطنطينية وان تبسط النمسا نفوذها على البلقان. ونشبت حرب بين روسيا وتركيا سنة 1806 انتهت بصلح بوخارست 1812. وبموجبه حصلت روسيا على بعض المكاسب على البحر الاسود. وتلتها الحرب بينها سنة 1828-1829 وانتهت بصلح ادرنة وفيها اعترف الباب العالي باستقلال اليونان. ولكن بريطانيا وروسيا اتحدتا للوقوف بوجه محمد علي باشا 1769-1849 حاكم مصر لحرمانه من مكاسبه الحربية ضد السلطنة 1833-1840 خشية ان يحدد الخلافة المتداعية. وفي حرب القرم 1853-1856 تحالفت انكلترا وفرنسا مع تركيا ضد روسيا وفي سنة 1877-1878 نشبت حرب رابعة بين روسيا وتركيا انتصرت فيها روسيا واملت فيها معاهدة سان ستفانو 1878 على تركيا. ولكن انكلترا بدعائها السياسي تمكنت من حرمان روسيا من اكثر مكاسبها في معاهدة برلين 1878 بتأييد بيسارك 1815-1898 لها. وتمكن عبد الحميد الثاني من زيادة الجفوة بين روسيا والمانيا (بروسيا) بمنحه امتياز مد خط سكة حديد بغداد، لألمانيا وتعيين الضباط الالمان لتدريب الجيش العثماني. وفي سنة 1912-1913 نشبت الحروب البلقانية التي انتهت بتمزيق اوصال الامبراطورية العثمانية في

1683 اضطرت الى رفع الحصار عن فيينا النمسا، واخذ التدهور السياسي يسري في جسم الدولة. فصار قواد الانكشارية يُنصَبُون السلاطين ويخلعونهم. وتدرجياً اخذت دول اوربا تطمح في اقتسام اراضي الامبراطورية التي صارت رجل اوربا المريض.

فقد خشيت الدول الاوربية من توسع روسيا على حساب السلطنة العثمانية فأرادت اخذ حصتها من الغنيمة. وهذا ما شكل المسألة الشرقية، كما خافت من ضياع الامتيازات الاجنبية التي كسبتها في سلسلة من المعاهدات والتي مكنتها من السيطرة على شؤون السلطنة الاقتصادية. ومع ان رئيس الوزراء مدحت باشا 1822-1884 حاول ادخال الاصلاحات ووضع دستوراً للسلطنة سنة 1876 فقد ألغى السلطان عبد الحميد الثاني 1842-1918 الدستور واقف الاصلاحات. وفي سنة 1908 قام حزب الاتحاد والترقي بحركة اصلاحية قومية واكره السلطان على التنازل. ولكن اصرار حزب تركيا الفتاة على ترريك غير الاتراك من رعايا السلطنة حمل القوميات الاخرى غير التركية على الشعور بقوميتها والحفاظ عليها. فتفككت الامبراطورية من الداخل بعد ان كانت الحروب الخارجية قد اقتطعت منها اجزاء كثيرة في اوربا وفي اقصى الشرق (ايران)، وفي المغرب العربي. وفي الحرب العالمية الاولى تحالفت تركيا الطورانية مع المانيا والنمسا. ومع ان الجيش التركي احرز نصراً باهراً في غاليلوي 1915 على الجيش البريطاني، الا انه هزم في الميادين الشرقية والجنوبية على يد القومية العربية التي اخذت تتحدى القومية الطورانية التي نادى بها جماعة تركيا الفتاة من امثال انور 1882-1922 ونيازي وجمال 1872-1922. وكانت بريطانيا بالمرصاد لتنازل الجزء الاكبر من اراضي الامبراطورية واطعة الجيش العربي، الذي شكلته ودعمته وخدعت قاداته، في مواجهة الجيش التركي المؤلف ايضاً من بقايا الموالين لتركيا. وبمقتضى معاهدة سيفر 1920 تنازل السلطان محمد السادس 1861-1926 الذي لم يكن له من الحكم الا الاسم، عن معظم املاك تركيا في آسيا لصالح بريطانيا. وفي سنة 1922 ألغى اتاتورك 1881-1938 الخلافة العثمانية والسلطنة وطوى امبراطورية حققت في اوربا اروع الانتصارات بحجة ان السلطان رضي ان تقتصر سلطته على الاناضول في آسيا، واستانبول وما حولها في اوربا. بعد ان انفصلت ارمينيا واصبحت جمهورية مستقلة، ووضعت ازمير تحت الادارة اليونانية، الى ان يجري استفتاء حول وضعها، ودوّلت منطقة المضائق، واصبح للحلفاء، من دون روسيا، الاشراف الفعلي على اقتصاديات تركيا. هنا برز كمال اتاتورك،

هـ- اثر الحركة الطورانية في العالم العربي :

منذ ان قامت حكومة مصطفى كمال في تركيا عملت على تشجيع الحركات الاحادية ادبياً ومادياً. فألفت هناك كتباً كثيرة تهدف الى التشكيك في حقائق الاديان كلها، والدعوة الى تركها وكان من ضمن القائمين بهذه الحركة اسماعيل احمد ادهم، التركي الاصل واليهودي المعتقد. الذي جاء الى مصر وحاول نشر الافكار الاحادية بين اهله. وقد الف رسالة صغيرة عنوانها: لماذا انا ملحد؟ وطبعها في مطبعة التعاون بالاسكندرية ومما جاء فيها: «است جماعة نشر الاحاد بتركيا. وكانت لنا مطبوعات صغيرة اذكر منها: ماهية الدين، قصة تطور الدين ونشأته، العقائد تطور فكرة الله، فكرة الخلود».

«وبعد هذا فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الاحاد الامريكية، وكان من نتيجة ذلك تحويل اسم جماعتنا الى المجمع الشرقي لنشر الاحاد وكان صديقي البحاثة اسماعيل مظهر في ذلك الوقت - يصدر مجلة العصور في مصر، وكانت تمثل حركة معتدلة في نشر حرية الفكر والتفكير، والدعوة للاحاد».

وقد عرّف الاحاد بقوله «الاحاد هو الايمان بأن سبب التكون يتضمنه الكون في ذاته، وان ثمة لا شيء وراء هذا العالم».

الا ان الدعوة الاحادية بين المسلمين في مصر يرجع تاريخها الى سنة 1924 حينما قام محمود عزمي، وكتب في صحيفة الاهرام داعياً الى ترك الاديان لأنها قيود تعوق عن التقدم والرقى.

وقد جعل اسماعيل مظهر مجلته العصور منبراً لنشر الافكار وترويجها والطعن بالعرب والعروبة طعناً قبيحاً، واتهام العقلية العربية بصفة خاصة والعقلية الاسيوية بصفة عامة بالتخلف والجمود والانحطاط. كما سخر قلمه ومجلته في خدمة المطاعم الصهيونية، والاشادة بالمجدد بني اسرائيل ونشاطهم وتفوقهم واجتهادهم. واخيراً سخرها في خدمة التعاليم الشيوعية والآراء الفوضوية التي ينجم عنها التحلل من قواعد السلوك والتجرد من الفضائل المتفق عليها. وقد حدث ان ظهر في تركيا كتاب عنوانه مصطفى كمال للكاتب قابيل آدم وفيه مطاعن قبيحة في الاديان وبخاصة الدين الاسلامي. كما تضمن اتهام العقلية الاسيوية بالرجعية والتأخر.

فلخص اسماعيل مظهر هذا الكتاب في مجلته، وقدم له بكلمة طويلة جاء فيها: «من وراء الانقلابات التاريخية

أوروبا. وانضمت تركيا الى جانب المانيا والنمسا في الحرب العالمية الاولى وانكسرت الدولتان في اوروبا ولكن رغم الانتصارات التركية في اوروبا كان انكسارها في العراق واليمن والسويس سبباً الى تمكين انكلترا من الاستيلاء على معظم الاملاك التركية في آسيا.

ج - دور الصهيونية في بعث الطورانية :

يهود الدوغة اسم يطلق في تركيا على اليهود الذين طردوا من اسبانيا واستوطنوا سالونيك ابان الحكم العثماني، واعتنقوا الاسلام ابان القرن الثامن عشر مع احتفاظهم ببعض الطقوس اليهودية.

وقد لعبت طائفة الدوغة دوراً هاماً في الانقلاب العثماني عام 1908. منها مصطفى كمال اتاتورك وحسين جاهد، وجاويد بك. ولهذا اهتموا، بايعاز من اليهودية المحلية والعالمية، بالعمل على الغاء الخلافة واقامة جمهورية لا دينية تقوم على فكرة القومية الطورانية التي تعود في جذورها الى ما قبل دخول الاتراك العثمانيين في الاسلام.

وكان من ابرز الشخصيات اليهودية المتعاونة معهم الحاخام ناحوم افندي 1873-1960 الذي مثل حكومة اتاتورك في لاهاي وباريس للدفاع عن المصالح التركية. واصبح فيما بعد حاخاماً اكبر في مصر (احمد عطية الله، القاموس السياسي).

د - اتاتورك باعث الطورانية السياسية :

اتاتورك 1880-1938 هو اول رئيس للجمهورية التركية. وقد لقب بالغازي مصطفى كمال باشا. ولد عام 1881 ونشأ في سالونيك. دخل الجيش وانضم الى حزب تركيا الفتاة اشترك في الدفاع عن الدردنيل عام 1915. وبعد سقوط الامبراطورية العثمانية واحتلال الحلفاء لاسطنبول، واحتلال اليونانيين لأزمير، قاد الثورة في الاناضول، وفي عام 1921 انتصر انتصاراً ساحقاً في موقعة سقاريا. عقد مع الحلفاء معاهدة لسوزان عام 1923. وفي 29 تشرين الاول 1923 اعلن الجمهورية. واختير اول رئيس لها، بعد الغاء السلطنة والخلافة. وفي عام 1926 عقد معاهدة مونتره التي منحت تركيا حق الاشراف على المضائق. توفي عام 1938 وخلفه عصمت اينونو.

وكمال اتاتورك، هو مؤسس تركيا الحديثة - اتخذ هذا الاسم بدلاً من اسمه مصطفى كمال.

الامم لجهلها قد نسبت لامرائها وسلاطيتها، او لغيرهم من مقدمي الانتهازين صفات قدسية جداً، او سلطة إيجائية حياً آخر».

وكان من نتائج هذه العقلية ان ترددت الامم الآسيوية في هذه التعاسة والشفاء. هذه الصورة عن فلسفة الحركة الطورية تجاه الاسلام والشرق عموماً. وهي لا تحتاج الى ابراز مدى عدائيتها وتهديها لكل ما هو شرقي.

5 - الادب الطوري :

لمحة تاريخية عن نشأته

عرف الترك، الذين لم يكن لديهم شهرة تنم عن عبقرية شعرية فطرية، كيف يستفيدون من ادب العرب وادب الفرس. ومنذ البداية تعددت لهجات اللغة التركية بتعدد افخاذ القبائل الطورية. ومجموع هذه اللهجات اطلق عليه اسم الطورية اي مجموع اللغات غير الهندية الاوروية، والتي كانت تطلق اصلاً على لغات اواسط آسيا. ويمكن تقسيم اللهجات ضمن فرعين: لهجات ترك الشرق واشهرها اللهجتان «الجفتائية و الأذرية»، ولهجات ترك الغرب واشهرها اللهجة العثمانية.

وفي الشرق ايضاً، ساد الادب العثماني تبعاً للاهمية التي كانت للدولة العثمانية، حتى لدى مغول الهند، كما كان يتلى في بلاد تركستان. ولم يغفل ترك الغرب الاغتناء بما يكتب باللهجتين الجفتائية والأذرية.

وفي القرن الخامس عشر كتب مير علي شيرنواي كتابه محاكمة اللغتين ويرمي فيه الى اثبات جدارة اللغة التركية وفضلها على الفارسية. وفي القرن السادس عشر املى بابر - ظهير الدين محمد 1483-1530، مؤسس اسرة المغول في الهند، وحفيد تيمورلنك، بعد ان اخضع تركستان وقسم كبيراً من الهند، واسس امبراطورية المغول، وبعد ان تغلب على سلطان دلهي 1526 - كتابه المشهور بايرنامه الذي يعد من خير ما كتب بالنثر الجفتائي. ثم نظم ديوانه ومجموعة منشوياته ميين بهذه اللغة ايضاً. وفي ذلك القرن ايضاً نظم فضولي، محمد بن سليمان، 1556، اكثر شعره باللهجة الأذرية. ويعتبر فضولي اكبر شعراء الطورية في القرن السادس عشر بدليل اختلاف الكتاب في اصله. فقيل انه تركي من قبيلة بابايات، وقيل انه كردي، وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأذرية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني بعد فتح بغداد سنة 1534. فهناه بقصيدة كوفيء عليها بجاهية شهرية تصرف له من ديوان بغداد.

والثورات الاجتماعية تكمن البواعث النفسية والانفعالات والمعتقدات، وفلسفة الحياة التي تقسم الجماعات على ان تهدم ما هو قائم لتشييد عليه بناء من لبنات تربط بينها الافكار والمنازع العقلية والنفسية التي تكون قد استحدثت على مر الايام. وليس في التاريخ الحديث كله من انقلاب هو اشبه بالطفرة منه بأي شيء آخر كالانقلاب التركي الحديث. وهو ككل انقلاب او فورة فجائية تكمن وراءه بواعث نفسية ومعتقدات وانفعالات تكون، لدى الواقع، في مجموعها فلسفة توجه الأفكار والآراء الى وجهة في الحياة لا يظهر منها الا نتائجها التي تنجلي في المعاهد التعليمية والانظمة السياسية والاجتماعية».

«هذا يؤمن كل من درس حوادث التاريخ مطبقة على علوم الاجتماع الحديثة. فاذا كان هذا هو الواقع، واذا اعتقد بأن وراء الظواهر الملموسة في الانقلاب التركي قد كمننت فلسفة ساقط اليه، كان الوقوف على حقيقة هذه الفلسفة امر ضروري للحكم على قيمة هذا الانقلاب، ومقدار ثباته وقوته، ومقدار تأثيره في الادراك العام. او كما يدعونه اصطلاحاً: العقلية العامة التي تتكون من مجموع الاغراض التي يرمي اليها زعماء الانقلاب». الى ان قال: «وضع هذا الكتاب - اي كتاب مصطفى كمال - مؤلف من الظاهر انه تشبع كثيراً بتاريخ تطور الفكر الانساني، وعلى الاخص بتاريخ تنازع البقاء بين اللاهوت والعلم في العصور الوسطى. ولقد طبق المبادئ التي استخلصتها العقلية الاوروية، عن طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت، على الحالة الواقعة في الشرق، احسن تطبيق وعرف كيف يظهر آراءه وافكاره في قالب جلي واضح، ونجح كل نجاح في اظهار الفرق بين العقلية الآسيوية كما سهاها، وبين العقلية الاوروية، وقضى بأن العقلية الاوروية إرتقائية في حين ان العقلية الآسيوية رجعية جامدة».

اما الآراء التي اوردها المؤلف التركي في كتابه والتي وصفها اسماعيل مظهر بالاصالة والصحة فنذكر منها: «... وما من سبب لذلك التناذب الشديد الذي قام بين فريقى الامة التركية، الا وجود هذه العقلية - اي العقلية الاوروية - في ناحية، حيث تقوم في ناحية اخرى العقلية الدينية العربية».

«لم تسلم الامم الآسيوية يوماً ما من الفقر والتعاسة، وليس لهذا من سبب سوى انها اعتادت ان تستقري احكامها المعاشية كلها من تشريعها الديني المقدس، ولن تقف على طابع آخر غير هذا، اذا ما قلبت تاريخ مصر، والهند، وفارس، واليابان القديمة، والصين، وطوران، وبلاد العرب فان هذه

أ - الأدب الطوراني والتصوف الاسلامي:

وكان للتصوف الاسلامي اثر كبير في الادب الطوراني. وقد ظهرت طريقة اليسوية، (نسبة الى الشيخ علي اليسوي، 1166) وسادت في بلاد الترك شرقاً وغرباً. وكان ديوانه ديوان حكمت يقرأ في كل بيت تقريباً، لسهولة اسلوبه، ولقربه من لغة الشعب التركي.

وكذلك كان لمولانا جلال الدين الرومي 1207-1273 اثر كبير في هذا الأدب. فقد انكب على المثني والديوان اكثر المتقنين. وانضموا الى المولوية (طريقة مولانا جلال الدين) التي اخرجت عظماء الشعراء وكبار الموسيقيين. وكانت طريقته تستند الى وسائل جذابة كالشعر والموسيقى والسماع. وكذلك ظهرت البكتاشية نسبة الى السيد محمد ابراهيم آتا (1336-) الشهير بالحاج بكتاش الذي قدم من خراسان الى الأناضول.

والبكتاشية خليط من القلندرية واليسوية والحيدرية، اي ان بها اثاراً من الشامانية والافلاطونية الحديثة. وهي باطنية وتعتقد في الاثني عشرية.

وظلت البكتاشية قائمة في تركيا حتى هدم توكاياها السلطان محمود الثاني 1826 وهكذا كان الترك من المولوية يتربون باشعار الرومي، والقطار فريد الدين، توفي حوالي 1230 وسنائي ابو المجد مجدود 1150 وحافظ الشيرازي 1320-1389 وسعدي الشيرازي 1189-1292 وغيرهم من شعراء الفرس المتصوفين.

بينما كان البكتاشية منهم يتربون باشعار قايغوسز سلطان المدفون في تكية البكتاشية بالجيوشي بالقاهرة وهو المعروف بعبد الله المغاوري ويونس امره واحمد فقيه وغيرهم من عظماء البكتاشية الاثراك الاصل في هذه البيئة ظهر ادب تركي يمكن تقسيمه الى ثلاث مراحل:

- مرحلة غلبة التأثير بالادب الفارسي والاسلامي.
- مرحلة التأثير بالادب الاوروبي والفرنسي خاصة.
- مرحلة القومية التركية او العودة الى الطورانية.

المرحلة الاولى - تميزت هذه المرحلة بالصيغة الاسلامية الغالبة. فكان الادب الاسلامي والامة الاسلامية، لا امة الترك، هما اللذان يدور حولهما هذا الادب، كما كان التأثير بالادب الفارسي واضحاً اشد الوضوح وهذه المدرسة الاسلامية اخرجت خير ادباء الترك.

ففي القرن الرابع عشر ظهر احمدي، صاحب اسكندرنامه، وبعد اول ناظم لتاريخ الترك. واشتهر الشاعر

سيمي، عماد الدين، وهو ينتمي الى سلالة الاسرة النبوية. الا ان انتسابه الى الحروفية (وهي فرقة باطنية تقول بمعنى باطني لحروف القرآن) ادى الى اتهامه بالزندقة. فسلخ حياً في حلب 1417. وفي القرن الخامس عشر لمعت اسماء شيخي، واحمد باشا، ونجاشي، (راجع نبذة عنهم لاحقاً)، وظهرت جماعة من العلماء عنيت بفقهاء اللغة التركية كما عملت على ترجمة التراث الادبي الفارسي، مع شروح تركية واعية. نذكر منهم سروري وسودي وابن كمال.

وفي القرن السادس عشر بلغ الادب التركي الأوج. وكان سليمان القانوني شاعراً فالف حول الادباء. وترك سليمان ديوان شعر عرف باسمه المستعار محيي واكثر شاعرين في هذا القرن هما باقي وفضولي. وادب هذا القرن تميز بطابع استقلالي واضح، بعيد عن الادب الفارسي، وبعودة الى النماذج التركية القديمة مع تمجيد لما تحقق للدولة العثمانية من انجاز عسكرية واصلاحات داخلية.

وفي القرن السابع عشر ظلت المدرسة الفارسية مثلة بقله ابرزهم: نفعي الذي كان يعد سيد القصيدة اما غزلياته وهجاؤه فكانا اقل جودة. ومنهم ايضاً شيخ الاسلام، يحيي أفندي (1650-?) الذي تفوق في الغزل. وظهر في القرن السابع عشر كتاب ميرزون منهم نرجسي 1592-1634 كما ظهرت كتب لم تكن مشهورة في وقتها، ولكنها اليوم تعتبر هامة. منها كتاب سياحت نامه اوليا شليبي.

وفي هذا القرن كثر شعراء الموسيقى، ساز شاعرلري، الذين كانوا يكثرون في الفرق الصوفية وعند العسكريين. ونرى منهم عند المولوية، وعند البكتاشية وعند القزلباش ثم عند الانكشارية.

ويربز في القرن الثامن عشر امثال خوجة راغب باشا، والشيخ غالب ونديم، ويعرف هذا القرن في التاريخ التركي باسم عصر الخزامي ويتصف ببذخ البلاط وفتون الاعياد واهمال شؤون الدولة، ولكنه يتسم ايضاً بنهضة ادبية حماها السلطان ورعاها.

وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر كان الادب التركي قد بلغ الذروة. ولكن ظهور ادباء عظام، امثال شناسي 1826-1871 لقب بأبي الآداب التركية الحديثة، وضيا باشا 1865-1945 الذي تشبه بادب الابهاء المختارين، وبعد الحق حامد 1852-1937 ونامق كمال 1840-1888، فتح عصراً جديداً في الادب التركي، وهو عصر التأثير بالادب الاوروبي. وبدا هذا الأثر جلياً مع الدستور المأخوذ عن الدساتير الاوروبية والذي اعلن سنة 1839، ايام السلطان عبدالمجيد

نشاطه. كانت آخر وظيفة له في خيوس حيث مات. ويعد من ابرز اعضاء جمعية العشائين الجدد التي كانت تهدف الى خلع السلطان عبدالعزيز 1830-1876 وتسوية الامير مراد 1840-1876. كما يعد اشهر كتاب الترك. اطلق عليه لقب الشاعر الوطني للطابع الجريء الذي اتم به شعره. من اشهر مؤلفاته اوراق بوشان (الاوراق المبعثرة) و بروق الظفر اما اشعاره فتعدو الخمسة آلاف بيت باللغات الثلاث التركية العربية، والفارسية.

2 - كمال باشا زاده: مؤرخ وفتية وكاتب عثماني. توفي في استانبول 1535 عهد اليه بنقل تاريخ ابي المحاسن بن تغري بردي من العربية الى التركية. مؤلفاته عديدة منها قصة يوسف وزليخة.

3 - نجاتي بك: شاعر غنائي عثماني من مؤسسي الشعر الكلاسيكي توفي سنة 1509 له ديوان.

4 - نسيمي، عماد الدين: شاعر تركي. اتبع الطريقة الحروفية والبكاشية. مات في حلب مسلخاً لزندقته. كان لشعره اثر كبير في التصوف.

5 - سروري، مصلح الدين مصطفى: شاعر وفتية اخوي تركي. مدرس مصطفى بن سليمان القانوني. اجاد التركية والعربية والفارسية. شرح مثوي جلال الدين الرومي. توفي في استانبول.

6 - نفعي: أكبر الشعراء العثمانيين في المهجاء. لم يتالك عن هجو العظماء فُخّن وطُرح في البحر 1634. له ديوان سهامى قضاء.

7 - سودى، ميرزا محمد رفيع: ولد في دلهي وتوفي في لكانا. شاعر هجاء وغزلي.

8 - نديم احمد: من اكبر شعراء بني عثمان. كان امين مكتبة داماد ابراهيم باشا. توفي سنة 1730، له ديوان.

9 - الشيخ غالب؛ غالب ده ده 1757-1799: اسم اطلق على الشيخ محمد اسعد الشاعر التركي. ولد في استانبول. اتبع الطريقة المولوية الصوفية، وصار شيخ الدراويش الف مثوي وحسن وعشق.

10 - فضولي؛ فضولي محمد بن سليمان، 1557 اكبر شعراء الترك في القرن السادس عشر. اختلف الكتاب في اصله: فقيل انه تركي من قبيلة بايات. وقيل انه من اذربيجان. ويرجح الرأي الاخير انه كتب باللغة الأرذنية قسماً كبيراً من انتاجه. اتصل بسليمان القانوني (كما سبق الاشارة) بعد فتح بغداد 1534 فهنأه بقصيدة كوفى عليها بمأهبة شهرية تصرف له

الاول 1823-1861. وقد استلهم واضع هذا الدستور احكام الشريعة الاسلامية بجانب المبادئ الجديدة المستمدة من الثورة الفرنسية والتي شاعت في اوروبا. والادب الذي ظهر في ظل الدستور، التنظيمات، حافظ كالدستور، على فكرة الاسلام، مع اخذه من الغرب وخاصة من الادب الفرنسي. وظهرت جماعة تغالي في الأخذ من الغرب، وفي الابتعاد عن الشرق، هي جماعة ثورة الفنون محتجة بأن الادب التركي فقد شخصيته لاندماجه في المدنية الاسلامية وتبعيته للثقافتين العربية والاسلامية.

ويتلخص الوضع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأن «فاض ادب عهد الدستور على ثغور الوطن، وجال في حلبة وسعت ما بين خوارزم والأندلس. انه كان يبحث عن المسلمين اكثر مما يبحث عن المواطن التركي.

أما ادب ثورة الفنون فكان قاصراً لم يستطع ان يتخطى حدود ضاحية استانبول. وظهور رد فعل ضد سلوك جماعة ثورة الفنون فظهر محمد عاكف، شاعر الاسلام، يرد للفكرة الاسلامية قيمتها في الادب التركي.

واخيراً انتعشت الفكرة القومية الطورانية. وعني الادباء المحدثون بالوطن التركي، دون العودة الى المنهج القديم، فظهر ضيا كوك الب، وعمر سيف الدين، وخالدة اديب. ولا تزال اراء الشاعر الاشتراكي ناظم حكمت تثير الاعجاب رغم النزعة اليمينية القوية البروز في السياسة وفي المجتمع.

وابرز ما طرأ على الادب التركي هو الغناء الحروف العربية واحلال الحروف اللاتينية محلها سنة 1921.

وفي ما يلي ذكر لبعض الادباء والشعراء والمتصوفين الاتراك الذين اعتمدتهم الطورانية:

ب - بعض الادباء والشعراء الاتراك:

1 - نامق كمال محمد: 1840-1888 شاعر وكاتب تركي عظيم. ولد في رودستو. وتوفي في ميليتين، جزيرة خيوس. نشأ في اسرة طيبة، فجدّه شمس الدين بك، امين بلاط السلطان سليم الثالث. نشر اشعاره في سن 14، واشترك مع الشاعر شناس في تحرير جريدة تصوير افكار واتجه الى نقد الاوضاع في تركيا. فحوكم وسجن في قبرص. وحين افرج عنه لجأ الى باريس. حيث ترجم للتركية عن ييكن ومونتسكيو وروسو واخرج جريدة الحرية. وحين اصدرت الحكومة التركية العفو العام، عاد الى استانبول، ولكن الحكومة اضطهدته بأن عينته في وظائف تقصيه عن استانبول، وتحول دون مواصلة

الشيخ احمد اليسوي. قدم الى الاناضول من خرسان (في القرن الثالث عشر) وانشأ الخانقة المعروفة «بيراوى» ببلدة (صولجة قارا اويوك). وشرع في الدعوة لطريقته التي هي خليط من الطرق التي تقدمتها: القلندرية واليسوية والحيدرية. وهي الطرق التي سائرت البيئة التركية التي فشت فيها من قبل العقيدة الشامانية. وللحاج بكتاش كتاب عربي اسمه مقالات يبدو منه اتباع صاحبه لفكرة الاثني عشرية والتولي والتبرئة من مصطلحات الشيعة، وكثر اتباع البكتاشية. وخاصة في البيئات التي لم تتأثر بالثقافة، وساعد على انتشارها سهولة الاسلوب الذي تحدث به شيوخها الى الانترك السذج. وكانت البكتاشية تعد اليسوي مرشداً لشيخهم، وتقول بمبادئ هذا الشيخ. ولكنها رويداً استقلت واصبح لها مبادئها الخاصة. واتصلت البكتاشية بفرقة الانكشارية. فقد سار السلطان اورخان 1326-1389 مع فرقته الانكشارية الى الحاج بكتاش، وطلب اليه ان يباركها، فوضع الشيخ يده على رأس جندي ودعا لهم قائلاً: «فليكن اسمهم انكشارية اللهم اجعل وجوههم بيضاء وسيوفهم فواصل، ورماحهم قاتلة واجعلهم منتصرين قاهرين لأعدائهم».

ومن هنا سمي الانكشارية انفسهم بالبكتاشية وتوثقت العرى بين الطريقة وفرقة الجيش، وكانت التكايا الميثوقة في ارجاء الدولة موئلاً للانكشارية. وكان لكل ثكنة انكشارية مرشد بكتاشي، كما اقيمت تكية بكتاشية قرب كل معسكر للانكشارية. وتسلطت البكتاشية على الانكشارية تسلطاً تاماً الى ان قضى السلطان محمد الثاني على هذه الطريقة سنة 1826.

انتشرت البكتاشية في صفوف الشعب بسبب ما كان في اشعارها من لذة روحية وسهولة أسلوب، ولما امتاز به شيوخها من رقة الحاشية، وحلو الحديث، والبعد عن الجدل العنيف. وكانت تكاياها مثلاً للنظافة والاناقة مع ما اشتهرت به من السر البكتاشي او الاشعار الميرة التي كانت تنشد، فتأخذ بمجامع القلب. واكبر شعرائها يونس امرة. وكانت لهم تكية في جبل الجيوش بالقاهرة يرقد بها قاينوسز سلطان المعروف بعبدالله المغاوري وهو احد اقطابها وشعرائها، وانتقلت التكية الى المعادي وآخر شيوخها احمد سري بابا.

الخلاصة، موقع الكمالية الطورانية لدى اهل الغرب

الكمالية هي الكلمة التي اطلقها علماء القانون الدستوري على حركة كمال اتاتورك. والغريون على العموم كانوا راضين تماماً عن حركة اتاتورك وعودته الى الطورانية، التي تبعد الامة

من ديوان بغداد. وكتب بلغة الأستانة (العثمانية) كتاباً الى السلطان يشكو فيه ظلم رجال الادارة: «شكايت نامه». كان محدثاً لبقاً، موفور الثقافة، عالماً بالرياضيات والفلك. يجيد الكتابة بالفارسية والتركية والعربية. كانت قصائده التركية موضوع اعجاب جهابذة الروم (الترك) وكان ديوانه الفارسي جامعاً. وكان امراء المغول يشدون شعره التركي. كما اشتهر شعره العربي عند بلغاء العرب. له ديوان بالتركية وآخر بالفارسية ووضع خمسة تخميساً شعرياً كمخمسة نظامي امتاز منها «ليلي والمجنون» بالروعة والابتكار، وتحسب هذه المنظومة التي وضعت على طراز المثنوي اثراً مبتكراً اكثر منها تقليداً لآثر نظامي المشهور بجناسه، ومهما يكن من امر فانه لم يتنازل عن شيء لنموذجه الفارسي بل هو يفوقه بحارة المشاعر التي تثيره. وبما يسوده من سلاسة اللفظ، ونظم «بنك وبادة» (الخمر والحشيش) واهداها للشاه اسماعيل الصفوي، وقصد بهما الرمز، فهما يرمزان الى تمجيد الخالق. وكان لفضولي ميل الى التصوف، وان لم يكن فيلسوفاً، والحب عنده طاهر - كالذي - يحمله الملائكة بعضهم لبعض في الجنة - ولكنه يعبر فيه عن طبيعة بشرية بسيطة، غير مدع سلوك الصوفية فليس مكانه بين الشعراء الصوفيين، بل هو من كبار الشعراء الغنائيين في تركيا. وجد الهامه من فؤاده وحده. فأعرب عن مشاعره بلسان لم يتكلم به شاعر قبله او بعده.

11 - اليسوي، الشيخ احمد 1166: صاحب الطريقة اليسوية (التركية)، ولد في مدينة يس اويسة، بتركستان الحالية. تتلمذ على يد كبار المتصوفة، واولهم باب ارسلان، ولما عاد الى بلده، انشأ طريقته التي ظل يقوم برسالتها حتى مات، فاصبح قبره مزاراً يؤمه الزوار من بلاد كثيرة. وبعد وفاته بنحو 250 سنة، شيد تيمورلنك على قبره ضريحاً رائعاً ظل محل اجلال الشعب التركي حتى الانقلاب الروسي سنة 1918، ولليسوي ديوان حكمت كتبه بلغة تركية سهلة وعلى الاوزان المألوفة في الادب الشعبي، وذلك رغم اتقانه اللغتين، الفارسية والتركية، والمامة الشامل بالثقافة الاسلامية. ساعدت سهولة هذا الديوان على ذبوعه وذبوع اليسوية جميعاً. واليسوية كغيرها من الطرق الصوفية الاسلامية، كان لها اثر كبير في نشر الاسلام والتصوف. وامتد اثرها فبلغ الصين شرقاً وخوارزم وحوض نهر الفولغا واذربيجان والاناضول غرباً.

12 - الحاج بكتاش صاحب البكتشية او البكتاشية: هي فرقة صوفية تركية، تنسب الى السيد محمد بن ابراهيم آتا الشهير بالحاج بكتاش (- 1366). وهو ولي تركي من اتباع

1925. وفي تلك السنة اعلن اتاتورك الاحكام العرفية واخرج النواب التقدميين خارج مجلس النواب. وفي سنة 1930 حاول مجدداً ان يخلق حزباً اسمه الحزب الليبرالي بقيادة صديقه فتحي بك، سفيره في باريس. وقد استدعاه خصيصاً لهذه الغاية. ولكن المعارضة تجمعت في هذا الحزب كما انضم اليه كل خصوم اتاتورك وبصورة خاصة المتدينين الذي ساءهم خروج هذا، المشكوك في اسلامه على الدين الاسلامي دين الدولة العثمانية من مئات السنين. وألغى اتاتورك هذا الحزب وفي سنة 1935 امر اتاتورك بانتخاب شخصيات مستقلة عن حزب الشعب الجمهوري. ولكن المحاولة انتهت كسابقاتها. وكان عمل اتاتورك هذا في محاولته اضافة الديمقراطية التعددية على حكمه مدعاة تأمل. ويحاول علماء الدساتير الاوروبيون استخلاص نتيجة يجوبون ان يصفوا بها نظام اتاتورك وتتلخص بأنه كان ميالاً الى التعددية الحزبية ولكن الظروف السياسية والاجتماعية لم تكن تسمح له بذلك. والواقع ان اتاتورك، هو ورفاقه من الضباط الاتراك الطورانيين ارتضوا كبديل من السلطنة العملاقة قزماً اسم تركيا الاناضول، ارضاء لمطامع الدول الغربية التي اقتسمت اراضي الخلافة العثمانية. والتوازن بين الحلفاء الاخصام الالقاء هو الذي جعل تركيا اتاتورك تقوم كدولة عصرية. وتبدو حضارة الأوروبيين للكمالية مستغربة من دول كانت، حتى سنة 1924، سنة ابتداء الخلافة على يد اتاتورك، ترى في تركيا عدوة بالاجماع. وقد حملها رضاها عن هذا الحاكم ان تغاضت عن قيامه بالمذابح في ارمينيا العثمانية وفي اليونان، في مطلع حكمه.

وبعد سنة 1945 اقام جلال بيار منافس عصمت اينونو الحزب الديمقراطي. وفي انتخابات سنة 1964، وهي انتخابات مراقبة، خسر فيها جلال بيار معظم نوابه. ولكنه نجح في انتخابات 1950. ولكنه لجأ فيها بعد الى الديمقراطية اي محالة الشعب لكي يبقى في الحكم الامر الذي ادى الى انقلاب عسكري سنة 1960. وبعدها تولى العسكر الحكم في تركيا باشكال مختلفة، وما زالوا حاكمين.

مصادر ومراجع

- حتي، فليبي، تاريخ العرب، دار غندور، بيروت، ط 5، 1974
- زيدان، جرجي، تاريخ التعدن الاسلامي، 4 اجزاء، القاهرة، 1925.
- ———، تاريخ الفتح العثماني، روايات الهلال، القاهرة 1930.
- عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، القاهرة، 1947.

العثمانية عن جذورها الحضارية الاسلامية. وقد لقي كمال اتاتورك المشكوك في اسلاميته كل تأييد من الغرب حكومات ومحللين سياسيين ورجال قانون دستوري. والغاية معروفة. وسوف نلقي نظرة سريعة على الكماليات التي هي الثمرة المنتظرة بالنسبة الى الحركة الطورانية التي كانت تسعى اليها الجمعيات التركية التي شكلها يهود الدومنة للقضاء على الخلافة العثمانية واقتسام اراضيها. انهاء لما سمي بمشكلة الرجل المريض كما سبقت الاشارة.

لقد اسند اتاتورك حكمه الى حزب سياسي، واخذ هيكلته من الاحزاب الاوروبية. ومن المفيد ان نقدم بعض التفاصيل حول هيكلية هذا الحزب الوحيد الذي قام في تركيا ايام مصطفى كمال اتاتورك، وقد عمل هذا الحزب من سنة 1923 الى سنة 1950، كأداة لنظام حكم يوصف بانه تقدمي غير اشتراكي. واصالة هذا الحزب تكمن في بنيتة وفي ايدولوجيته. فالبنية تتمحور حول شخص الزعيم اتاتورك اما الايدولوجيا فهي تركية طورانية ملحدة. فهو من جهة ما يشبه الحزب الراديكالي الاشتراكي في فرنسا من حيث معاداته للدين. وتبرز هذه الصفة بعنف في بلد كل مؤسساته قائمة على الدين، وكل مجاده العسكرية والاجتماعية، وكل اقتصاده مبني على خلافة تتزعم العالم الاسلامي في شرقي المتوسط وجنوبه وفي قسم من شماله. والديمقراطية داخل الحزب بدت متطورة نوعاً ما. انما بارادة الزعيم الذي حاول عدة مرات ان يقيم ثنائية في الاحزاب في تركيا من الناحية الرسمية والظاهرة اذ كان كل قادة الحزب منتخبين. اما في الواقع فالانتخاب كان موجهاً كما في الاحزاب الأوحدية. انما يلاحظ تشكيل فرق ومجموعات محازيين حول الشخصيات النافذة. على ان لا تتجاوز هذه الشخصيات في سلوكها الاجتماعي والسياسي الخطة التي رسمها كمال اتاتورك. ويتغنى المؤرخون الدستوريون الاوروبيون بأن حزب اتاتورك لم يقم بتصفيات جماعية كما فعل الحزب النازي في ألمانيا. والواقع ان تصفيات كثيرة حدثت في صفوف الحركات الاسلامية وغيرها التي قامت تناوئ المذهب الاحادي الذي سارت فيه الدولة الاتاتورية. ويقال ان العلاقة بين لينين واتاتورك كانت جيدة لهذا السبب. وفي داخل الحزب كان عصمت اينونو وجلال بيار متنافسين على خلافة اتاتورك منذ حياته وداخل حزب الشعب الجمهوري.

وقد حاول اتاتورك عدة مرات ان يخرج من نطاق الحزب الواحد. ولكنه في سنة 1924، بعد ان سمح لكاظم كاراباكير بتأليف الحزب التقدمي سارع الى الغائه بعد ثورة الاكراد سنة

- Duverger, Maurice. *Institutions politiques et droit constitutionnel*, P.U.F. tremis, Paris, 1978.
- *Encyclopaedia, Universalis*, t. 16, Turquie.

علي مقلد

- غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، 1983.
- مقلد، علي، وعلي سعد، الاحزاب السياسية، ترجمة عن الفرنسية لدوفرجيه، دار النهار، 1983.
- *Britannica, Turanism.*

الظاهراتية (الفنومولوجيا)

Phenomenology
Phénoménologie
Phänomenologie

يجمع الباحثون على أن اول من استعمل لفظة فنومولوجيا كان ي. ه. لامبرت في كتابه: *Newes Organon*, Leipzig, 1764 في المانيا. ثم استعملها كانط في كتابه: *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*, 1786 ومن بعده هيجل في كتابه: *Phaenomenologie des Geistes*, 1807 ورينفيه في كتابه: *Fragments de la Philosophie de sir w*, Hamilton, 1840. هاملتون في كتابه: *lectures on logic*, 1860. واميل في: *Journal intime*, 1869. وادوارفون هارتمان *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 1879.

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم كان ادموند هوسرل 1859-1938 الذي كان، قبل ان اصبح فيلسوفاً دمج عصره بطابعه المنهجي الخاص، قد درس الرياضيات والفلسفة في لايبزيغ وبرلين وقيساً وبين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية التفّ حوله نخبة من مفكري العصر (أمثال م. شاييلر، ور. انغاردن، وم. فاربر. وإ. شتاين، وأ. باكر. وأ. فينك. وأ. بقندر. وأ. كوبره. وم. هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية متنوعة. وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومولوجي في ما بعد لم يشاؤوا تطبيقه دون بعض التعديل. ولا غرابة في ذلك لأن المنهج

يقتضي الموضوع. وهؤلاء الفلاسفة ما سُموا وجوديين إلا لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية، وهو بالذات ما كان هوسرل قد «علّقه» معتبراً تعليقه و«وضعه بين هلالين» من صلب سراطية المنهج الفنومولوجي.

ومن الفكر الوجودي عبرت منهجية هوسرل الى العلوم الانسانية، خصوصاً في القارة الاوروبية. ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها.

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي، وذلك لتنوع هذا الفكر وتراخي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج. الى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احياناً والغموض احياناً أخرى، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامتكفئة ابدأً للوصول بفكره، عبر السّني والشّحد المتواصل، الى منهجية واضحة المعالم تصلح، في يد مفكّر قادر، لتقطيع اهداب الفكر قدّ قامت «الأشياء ذاتها».

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتوقع هوسرل، تاريخياً، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من ديكاوت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً. بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن إلا ان تكون الانتهاء الى ذروة التعالي، كما أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من ان تعني نهاية هذا الخط. إلا أن عظمة الفنومولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة، بل في تعاليها، بالحرري، على هذه النهاية بالذات، لتُشكّل، بدورها، متطوفاً لحقة فكرية جديدة ومؤشراً منهجياً الى آفاق لم تُسلك بعد.

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً الى ثلاث حقبات جاءت، بوجه عام، متنامية ومتكاملة، متنامية بقدر ما في النمو من انقطاع وتحليف، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة

ما سوف يتبع. من هنا أن هذه الحقبة تتعدى مشروعها الاول وتنتقل، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته انطولوجيا الوعي الترانسندنتالي، الى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا الترانسندنتالية. هذا الانتقال من الفعل الى الفاعل، هذا الانتقال من عالم الانا الى انا العالم، يتحوقب، بدوره، في حقبة ثالثة نجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال المنطق الصوري والمتعالي 1929، وتأملات ديكارتية 1930، وأزمة العلوم الاوروبية والفنومولوجيا المتعالية 1930. هذا الكتاب الاخير يشكل الآن المجلد السادس في الهوسرليانا، كما ان الكتاب تأملات ديكارتية يشكل المجلد الاول.

تتميز الفلسفة الحديثة، انطلاقاً من ديكارت، بالعزم على تأسيس العلم، بل باعتبار هذا التأسيس مهمتها الرئيسية. ولئن عُرف بعض القدماء، ارسطو مثلاً، بهذا الاهتمام، فان اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتطور، لأول مرة، عند ديكارت ولاينتز وكانط. بذلك تحولت الفلسفة، في شوط كبير منها، الى نظرية في المعرفة تضع نصب عينها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ومن ثم، بين بطون هذه الذات ومفارقة موضوع الادراك. في اطار هاتين العلاقتين تندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور، بالتالي، من بطون الذات الى مفارقة الموضوع، وذلك بغية فك طوق الانانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات فيأتي سروحها، بالتالي، توجهاً موضوعياً تؤسس على موضوعيته امكانية المعرفة عموماً، وامكانية العلم بوجه خاص.

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل الى مفارقة الموضوع يقابله، حتى في العصر الحديث ايضاً، انطلاق آخر من الموضوع على انه ما تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها. ان الانطلاقة من بطون الذات انتهت الى المشالية، كما ان الانطلاقة من مفارقة الموضوع افقت الى الواقعية. وهكذا عاد الخيار القديم يُفرض على العقل الحديث من جديد - وبفعل حدائته بالذات.

هذا التوتر بين المنطقيين، وبالتالي، بين المثالية والواقعية يواجه هوسرل في البدايات الأولى لمسيرته الفلسفية، وهو يشكل، إذن، الخلفية التاريخية للفنومولوجيا الوصفية. وهذه الفنومولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الاولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية الى الظاهرات. هذا الترجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على انها ظاهرات يتعين وصفها، فاذا بهذه المخاطبة، في الآن ذاته،

وتنسيق. فاذا بالضمون المققطع والمخلف على طريق النمو يعود ليشكل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج في وحدة الذات ويتخذ مكانه القوامي في نسقتها.

تنتهي الحقبة الأولى سنة 1901 مع صدور الابحاث المنطقية واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه. لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت هوسرل الى الانجراف مع تيار السكلجية والسكلجيين. واذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في فلسفة الحساب وقد جاءت، سنة 1891، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية. ومهما يكن من أمر التغيرات بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها المثالية المسكوبة في الابحاث المنطقية فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الايستمولوجي يشكلان مبدأ وحدة هذه الحقبة. هذه الحقبة تنتهي، إذن، بمحاولة اظهار مشالية المعنى كالوجه الآخر لامكانية الموضوعية في المعرفة، وذلك في اطار منهجية جديدة تجعل من الوصف الفنومولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كإهيمات ايدوسية او انواع مثالية يتقوم في سياقها المنطق الخالص وعلمية العلم. هذه الحقبة، تنتهي، إذن، بوضع الاسس العامة لما يمكن تسميته بالفنومولوجيا الوصفية.

إلا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة الى هذا الحد كان لا بد له رغم انطلاقه الذاتية في عملية الوصف، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها ان تصب في قنوات الوضعية والرجوع، بالتالي، الى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزلق الارتياح والنسبية. هذا الوعي الجديد يكمن في اساس العبور الى الحقبة الثانية التي تمثلت في ردة جديدة الى الذات بصفتها اساس موضوعية الموضوع. ولأن هذه الردة الجديدة الى الذات الواضحة لا تعنى بحدوثية الوضع والموضوع، بل تبحث، في بطون الوعي، عن الشروط القبلية لفعل الوضع وتقوم الموضوع، فلإنها تدعى، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف، فنومولوجيا ترانسندنتالية او ظاهراتية متعالية.

إن أول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة 1907 ومن خلال فكرة الفنومولوجيا (المجلد الثاني في الهوسرليانا). وتمتد هذه الحقبة، بدورها، ما يقارب الخمس عشرة سنة حتى نجد تعبيرها الأخير سنة 1913 من خلال افكار نحو فنومولوجيا خالصة وفلسفة فنومولوجية (المجلد الثالث في الهوسرليانا). وكما بالنسبة الى الحقبة الوصفية الاولى كذلك بالنسبة الى هذه الحقبة المتعالية الثانية: انها، بدورها، تتعدى ذاتها وتشير باتجاه

يتوجه الى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلا بقدر توجهه، على النحو الخاص به كإدراك، أو كذكر، أو كتوقع، أو كحب أو ككرهية، الى شيء خاص. على هذا الصعيد الوصفي يتفني الكلام عن خارج وداخل، عن بطون ومفارقة، فتختفي، اذ ذاك، مسألة العبور بين الذات والموضوع. ولا يضير هذا الصعيد، بعد، انه ما يزال صعيداً بنوياً فارغاً. ان المهم، بادئ ذي بدء، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي، الذي يتبدى، اذ ذاك، كفعل يتوجه دائماً لشيء، كفعل يعني او يقصد دائماً شيئاً معيناً. بالتالي فإن المهمة الفنومولوجية التالية تكمن في الكشف عن تلازم الفعل وشيئه المعني بحيث يتبدى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عنيّه، كما يتبدى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء متلازمة مع الفروقات المميزة لمختلف انحاء الفعل والمعني والتوجه الى الاشياء.

ان الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مبيئاً في بنية هذا الفعل بحيث تبرز من خلال هذا التبيئ البيوي الوحدة العضوية التي تشد الفعل ماهوياً الى شيء. فكان شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه، على ان يفهم الحفظ مقوماً ماهوياً من عمل الانتاج والابداع فلا يكون الفعل بدون شيء ولا يكون، او يبقى، الشيء بدون فعله. من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع، إن القصدية، في هذا الضوء، لا تعني أية علاقة مطلقاً، بل تعني طابعاً ماهوياً يميز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات. إن هوسرل يرفض التحديد الديكارتي للوعي كتفكير لأن هذا التحديد ليس من شأنه، كما هو، أن يبرز وحدة التفكير والمفكر به. اما وحدة التفكير والمفكر به فهي القصدية.

بالمقابل فإذا كان القصد، كما سبق القول، حركة توجيهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجي. بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدي التوجيهي وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً، أو حتى بين ذات وموضوع. من هنا تعالي الوعي، من خلال طابعه القصدي، فوق هذه الفروقات والمقابلات: لأنه هو اساسها الاول. اذ ذاك يتبدى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً ذاتياً لا نهاية لها. فهو دائماً في ذاته ولذاته، وهو دائماً مع الاشياء وبينها. هذه المفارقة - في - المباشنة، كما يمكننا تسميتها، هي الوجه الآخر لفعلية الوعي ولكونه دائماً فعلاً لشيء: ادراكاً لشيء، حكماً بشيء، توقعاً لشيء، تذكراً لشيء

وصف لما يتم ادراكه من خلالها على انه، بدوره، ظاهرات تتبدى للادراك. هذه الانطلاقة، التي تعتبر فعل الادراك متسماً بطابع قصدي، تتوجه، من خلال قصدية الادراك، الى كلا الادراك والمدرّك على انها مجملان في وحدة تتبدى من خلال الوصف. هذا التوجه الى الادراك، بصفته فعلاً يعني الموضوع كشيء، يتخطى، من خلال الوصف الفنومولوجي للتلازم الماهوي بين الفعل ومعنيّه، مسألة العبور من الذات الى الموضوع او من الموضوع الى الذات.

الفنومولوجيا الوصفية

إن المسائل التي تدور حولها الفنومولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي القصدية والعيان المقولي ومفهوم القبلية. فلا بد، إذن، من التوجه الى هذه العناوين ولو باختصار.

القصدية: إن قصد الشيء أو عنيّه هو التوجه اليه. هذا ما اخذه هوسرل عن برنتانو الذي كان متمرساً في فلسفات المدرسين. كل فعل معيوش يتوجه الى شيء، فاذا بالادراك ادراك لشيء والتمثل تمثل لشيء والتذكر تذكر لشيء والتوقع توقع لشيء والحكم حكم بشيء والحب حب لشيء والامل امل بشيء وهلم جرا. واذا كان الادراك ادراكاً لشيء فلنلاحظ ان هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع إليه. فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الاشياء المادية، من هنا استطاعني مثلاً ان ادرك، عند الآخرين، الحب والكره، الشغف والغفور، الفهم والطمس، الانتباه والشروء الخ...

وعندما نأخذ على انسان، مثلاً، انه يهلوس فانتا، مع نكراننا انه يدرك اشياء مادية، لا يسعنا الا التسليم بأنه، في ذلك، انما يدرك اشياء او، في اقل تعديل، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الاشياء التي يمكن ادراكها بالفعل.

بذلك فان التأمل في فعل الادراك يعرب لنا عن طابعه القصدي، او عن كونه توجهاً لشيء بصفته طابعاً مبيئاً في بنية هذا الفعل. من هنا ان قصدية الادراك لا تعني توجهه الى شيء يلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بدون. إن الادراك هو، منذ البداية ويحكم ماهيته الادراكية، دائماً ادراك لشيء، وذلك بغض النظر عن نحو كينونة هذا الشيء. وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي: كلها وعي معين لشيء معين، كلها عني معين لشيء معين، كل منها

يتم ردم الهوية بين الادراك والموضوع، او بين ادراكية الشكل ولا إدراكية المضمون - كما عند كانط - بحيث يشترك الموضوع في بنية الادراك ويطلق الادراك بنية الموضوع.

وهكذا فإن إعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك. فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي يتصب مفهوم جديد موسع لادراك «أنوي»، أو لادراك التعينات المعنوية للموضوع بصفته من صلب مقومات موضوعية الموضوع. وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي، يقول هوسرل، كذلك الأنية (تعين الموضوع على أنه معنى الحكم) بالنسبة الى الادراك الأنوي أو الحكمي. إن الموضوع بصفته أنية الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقق منها من خلال العيان الحسي الصرف. فأي حس من شأنه التحقق مثلاً من معاني كلمات كواحد، ال التعريف، واو العطف، أو الفصل، إذا وف الشرطيتين، هكذا، كل، لا النافية، شيء، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال مقولية، او كالكينونة والنسبة والتموضع أو التوقع والقيام بمهمة أو تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل مقولات. من هنا ضرورة فعل ادراكي معنوي مهمته أن يكون مُحقق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنية حكمية. اما هذا فوجه آخر للقول إن هذا الادراك المُتحقق هو فعل عيان موضح تتقوم فيه موضوعات ادراكية تفوق الموضوعات الحسية صرفاً التي يقدمها لنا العيان الحسي الصرف - تفوقها من حيث قيمتها المعرفية.

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود انطباعات حسية متعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره بأشياء خارجية. إن انطباعات من هذا النوع هي، في نظر هوسرل، تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البنفسية كالفيزيولوجيا أو البسيكوفيزيولوجيا - لا في الفلسفة. ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكل إذن، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق. كما ان الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميتافيزياء أرسطو وليس هو، في أية حال، من مستلزمات الوصف الفنومولوجي.

بالمقابل فمن العبث أيضاً الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة. وكانط ذاته ما كان يستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل إليها على نحو شكلي صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية، انه، إذن، لم يستقرئها من التجربة الفعلية.

والخ... إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها. هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال «داخل» و«خارج» لأن كل «داخل» و«خارج» إنما يتقوم فيها ذاتها.

العيان المقولي: ان العيان هو، في استعمال هوسرل، ادراك مباشر للشيء من حيث هو، هو ذاته، حاضر للوعي. من هنا ايضاً تميز كل عيان، في نظر هوسرل، بقدر من البدهية يتناسب مع نمط حضور الشيء. والعيان عند هوسرل ليس كما نجده عند كانط. مجرد عيان حسي. من هنا، بالتالي، كلامه عن نوع آخر من العيان يسميه العيان المقولي. إلا أن هذا العيان المقولي ليس مجرد نوع آخر من العيان يلحق إلحاقاً بالعيان الحسي. إنه، بالحرى، شرط ضروري لحصول العيان الحسي على قيمته المعرفية. فالأمر، اذذاك، يختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط. ان القول الهوسرلي بعيان مقولي وعدم اكتفائه بالكلام عن المقولات عموماً لا يعكس فقط فرقاً جذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العيان، بل أيضاً بالنسبة لمفهوم المقولة والمقولي. اذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسرلي عن فهم المقولة بصفته مجرد شكل ادراكي باتجاه وسميها بطابع مضموني. بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى «في - حد - ذاتها» في منأى عن الادراك. إن المقولة هي عيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك. اذ ذاك فان الطابع الحسي الذي يتميز به موضوع الادراك لا يمكن فهمه، ولا حتى ادراكه، في معزل عن المضامين المعنوية التي تدخل، ماهوياً، في قوامه الموضوعي، أو في قوام موضوعيته.

بذلك يترتب علينا إعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك. إن موضوع الادراك ليس، مثلاً، هذه الطاولة امامي الا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية. اذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعينها المعنوي من خلال الحكم الادراكي انها كذا وكذا. إلا أن موضوع الادراك، اذا فهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا، أي إذا فهم، كما سميناه في مجالات اخرى، بصفته أنية الحكم، فلا بد من ان يفقد طابعه الحسي الصرف، ولا بد له، بالتالي، من ان يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه الحسي الصرف. اما هذا فمن شأنه أن يوسع العيان بحيث يصبح قادراً على احتواء اشكال معنوية كما أن يوسع المقولة بحيث يصبح بإمكانها احتواء مضامين حسية. بذلك

لعسكري تام، على انه، بالتالي، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك، بالطبع فإن بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده. لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر. هذا الادراك لصف من العسكر بصفته صفّاً هو ادراك أولي نحصل عليه كما بضربة واحدة. وكل ما تبقى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الأولى. من هنا أن ادراكي الأولى لشمولية الصف هو ادراك مؤسس ومركّب وذلك بحيث يفهم هذا التأسيس وهذا التركيب على نحو يتمشى مع أولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً أساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة. إن الصف هو موضوع عام لهذا الادراك المؤسس ولا يمكن رده الى أو التحقق منه في معطيات الادراك الحسية صرفاً. إنه ادراك مقولي.

بل إن هذا الادراك التركيبي هو أحد الانحاء الممكنة للعيان المقوليّ المؤسس. ولا يخفى ان كل عيان مقولي هو عيان مؤسس في عيان حسيّ، وذلك بمعنى خاص لهذا التأسيس: تداخله منذ البدء مع حسيّة الادراك بطابعها المنطوري الجواني الذي يجعل من الادراك، رغم جوانبيته، ادراكاً للشيء بتمامه.

وإذا كان التركيب أول انحاء العيان المقوليّ فإن «المثلثة» هي نحوه الثاني. إنها، بدورها، ادراك أولي لموضوع عام. فعندما ننظر الى صف العسكر نقول: هؤلاء عساكر، وذلك بالرغم من كل الاختلافات القائمة بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الآخرين. إن أول ما نرى في هذا الادراك هو عسكرية هؤلاء العساكر، أي ما هو عام ومشارك بينهم. هذا وإن هذه المثلثة هي مقوم ماهويّ حتى لادراكنا الخاص لعسكري بمفرده. إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر. ونحن لا نتوصل على نحو منطقي أو تجريدي الى ادراك هذا العام في العسكري. إن عسكريته هي أول ما نراه، منذ البداية نرى أنه عسكريّ.

وهكذا ننتهي الى القول أن كل من التركيب والمثلثة يشتركان في كونها أفعالاً مؤسّسة، أو في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسيّ. كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عيانياً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد. موضوع يتسم بطابع معنوي عام، موضوع هو غير موضوع الادراك الحسي البسيط المؤسس لهذه الأفعال العيانية العليا. الى ذلك فإن ادراك هذا الموضوع العام، في كلا التركيب والمثلثة، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسّسة، اذ تبقى هذه

من هنا أن الفصل الكانطي بين «الشيء» - بحد - ذاته» والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافنومولوجية.

خلاصة القول هنا انه لا يوجد، في نظر هوسرل، أي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية، كما لا يوجد أي ادراك حسي صرفاً. إن ما ندعوه إدراكاً حسيّاً هو دائماً تداخل موحد وأحياناً مؤسس من عيانات حسية ومقولية. وحتى هذا الادراك الحسي المقوليّ المؤسس والموحد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه. ذلك لأنه ادراك للأنثيات الحكمية. توحيد الفهم والحسيّ في عيان متدرج وموحد، تأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس، على أن يؤخذ الحكم كأنثي معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويُسْتَقَرُّ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لأشكال خارجية: هذا ما تبدى لهوسرل من خلال الوصف الفنومولوجي لافعال الادراك، وهذا ما دفع به، منذ البداية، الى مناهضة كانط.

مفهوم القبلية: تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلاً حسيّاً مقولياً موحداً موضوعه نثية حكمية. هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً. إن من شأن كل فعل ادراكي، مهما جاء بسيطاً، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته، أي رغم كونه ادراكاً لجانب معين من الموضوع) لكلية الشيء. فعندما ادور حول هذا الكرسيّ فاني التقط منه جوانب مختلفة باختلاف تموقعي منه. إلا انني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي انما ادركه هو ذاته ككرسي، بل كنفس الكرسي الواحد. بذلك فإن كل ادراك لأحد جوانبه المتعددة انما هو، بأن، ادراك لكونه كرسياً، ادراك لكروسيته - إذا جاز التعبير. أي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلة تركيبية لفعل تجريدي اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكاتي المتعددة للكراسي. إن في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً، في نظر هوسرل، على «واقعية شيء»، هذا الادراك وتخلصه بالتالي، من كل مشروطية ذاتية.

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية، فادراكنا مثلاً لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركّب. إننا نرى صفّاً من العسكر فإذا بإدراكنا هذا ادراك مؤسس في ادراكات بسيطة. ليس اننا ندور حول كل عسكري لنخلص من ذلك الى تركيب ادراك عام لصف العسكر اننا نرى منذ البداية صفّاً من العسكر. هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجدها، عند التدقيق بها، إنها موضوع لادراك مؤسس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من أحد العساكر على أنه جانب

في التركيب) من جهة، أو بصفتها ماهيات عامة (كما في المثلية) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الجوانبية للأشياء.

بذلك نصل الى مقوم هام في مفهوم القبلية عند هوسرل. إن المعاني العامة المتبدية لنا في الأنثيات الحكيمة تتسم بطابع منظوري رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك. هذا الطابع المنظوري هو من صلب قبلية الموضوع العام ومن صلب أوليته الادراكية. من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يميلنا الى منظورات اخرى تكتمل من خلالها رؤيتنا لجوانبه المختلفة - ولو ان اكتناها الفعلي يبقى حداً مثالاً نسعى اليه دون ان ندركه بالفعل. المهم أن الموضوع هو ذاته ما يميلنا على جوانبه الاخرى وان هذه الاحالة هي من صلب قبلية طابعه العام، من صلب عيانية قبلية. بذلك فإن الطابع العياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في أساس التركيب والمثلية بحيث إن البنى المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحويين الرئيسيين للعيان المقولي لا تأتي من باب التجريد البيكولوجي او التنظير الميتافيزيقي، بل تتبدى لنا من صلب موضوعية العيان ومن صلب عيانية الموضوع. وخلاصة القول ان القبلي في المعرفة هو المعنى المقولي العام، كما أن هذا المعنى المقولي العام، في شكلي التركيب والمثلية، هو من صلب موضوع الادراك، وبالتالي من صلب عيانيته. اذ ذاك فهذا قبلي مضموني وليس مجرد شكل عقلي يسبغه الوعي على مضمون غريب. إن الجهة الخلفية للكرسي، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن، هي مما تحلي علي، قبلياً، كرسوية هذا الكرسي. هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عندياتي، بل من عندية الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري المعطى لي قبلياً كذي طابع منظوري. كذلك صف اصطفاك العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقولي على نحو التركيب)، شأنها كرسوية الكرسي او اصفراره (مقولي على نحو المثلية) - ليس شيء من هذه جميعها مجرد ظهور نسبي من عندياتي الذاتية. كل هذه جميعها معطاة لي قبلياً في عيان اولي يلتقطها على نحو مباشر بصفقتها من مقومات أنية الموضوع. وهكذا فما علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بقصد الحكم (اي نحو غيبه لموضوعه) من ملء مضامين أنيته العيانية بما فيها من معطيات وأفاق قبلية، بحيث يتمرأس السؤال عما اذا كان الموضوع يميلنا قبلياً عيانياً على ما هو معني في حكمه. اذ ذاك يتحقق التطابق بين بنية الوجود ومضمون الحكم، فيدعى هذا التطابق بداهة - على ان لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل

حاضرة فيه ومعنية على نحو خاص بالتركيب من جهة وبالمثلية من جهة أخرى.

ان المحصلة الاستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي، اذ ذاك فإن هوسرل يريد القول إن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها اضافات ذاتية من عمل العقل. بذلك يتوجب علينا، من خلال الوصف، تبين موضوعية موضوع الادراك وكيفية عيانيته في الحكم كفعل قصدي. اذ ذاك يبين لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسي واعلاها مقولي معنوي، ادناها خاص واعلاها عام. إن في هذا المفهوم الموسع للموضوع توسيعاً لماهية الموضوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يجب من قبل مجرد اضافات وتلويحات ذاتية للموضوع. بل إن أهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لامكانية تأسيس علمية العلم.

ان الكلام اعلاه عن العيان المقولي في شكلي التركيب والمثلية قد مهد لنا الطريق لولوج موضوع القبلي في المعرفة. إن القبلي في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدم عليه اي شيء آخر. ديكرارت رآه في الـ «أنا أفكر» وإدراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات. التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة. أما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض: الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من جهة، والأشكال الذاتية (مكان، زمان، مقولات) من جهة اخرى، التي تضيف على هذه الانطباعات نظاماً قبلياً وتجعل من هذا الشواش كوناً معنوياً.

إلا أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبلية، وهو ما يدفع كانط، كنتيجة لبطونيته، الى السؤال عن امكانية الاحكام القبليّة التركيبية كشرط لإمكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي مفارقة عالم العلوم المختلفة، لا يجد في متكآت الفنومولوجيا مسنداً لرأسه. ان اول ما يجده الوصف الفنومولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكالاً ذاتية صرفاً، بل أنثيات حكيمة تنطوي على معان عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك. هذا ما تبناه من خلال فض معنى التركيب والمثلية، وهو بالتالي القبلي في المعرفة. ليس القبلي، إذن، في كمون الذات وقواها الذاتية، بل في أنية الحكم بصفقتها موضوع الادراك. اذ ذاك فإن القبلي هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنثيات الاحكام بصفقتها ما يُعرف الخاص من خلالها (كما

وفاعلية، موضوعاً لها، بل لترد فعل الموضوعة ذاته الى اساساته الذاتية المتعالية. إن الموضوعية في المعرفة، وقد تكشفت لنا من خلال الوصف الفنومولوجي، ما تزال واقعاً اعزل وتفتقر، بالتالي الى تبرير شرعيها من خلال ردها الى فاعلية الانا المتعالي.

في الموقف الطبيعي نتجه الى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الخاص. إن المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن فقط في أننا نتجه فيه، نحو موضوعات طبيعية، بل في كون الانعزال الواعية التي نطلق منها، بدورها، معيوشات طبيعية هي، كموضوعاتها، من صلب الترابط العالمي. بالمقابل فإننا نتجه، في الموقف التأمل، الى موضوعات لا تصف بهذا الطابع الطبيعي العالمي. إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال. هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالاً كموضوعاته. هنا يتمي الفعل وموضوعه القصدي الى نفس القطاع الكينوني الواحد: ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من معيوشات (أفعال) خالصة ووعي خالص ومتضايقات معنوية خالصة وانا خالص. بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني بل فعل ادراك الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأملي جديد. وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد، بل تبقى فيه ظاهرة، إنما على نحو جديد كمجرد مقوم من مقومات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة.

هذا التحول في المنظور المتضايقات الى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة هو بداية الطريق الذي من شأنه ان يفضي الى الكشف عن فاعلية الانا المتعالي. إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً معنوياً لفعل ادراكي، بل إنني أتأمل فعل إدراكها بحيث لا تعود تتبدى لي كموضوع مُعْتَوٍ لإدراكي، بل كمجرد مقوم معنوي من مقومات فعل ادراكها الذي اصبح الآن بكليته - اذا جاز التعبير - موضوعاً لتأملي، بذلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد أمراً يهمني. وحدها مباظنتها كمنى في موضوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي. من هنا إن فعل التأمل الجديد من شأنه أن «يُعلّق» وجود هذه الطاولة «ويضعه بين هلالين»، فلا يتبدى له هذا الوجود الا بصفته مَعْنِيّاً في فعل الادراك وبالنسبة لنحو عَنِيّه فيه، مثلاً على نحو عياني أو ضياري. من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين: من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنيته وتركيزه، بالتالي، على مختلف انحاء عَنِيّه وكيونته - على أنياته الخالصة. هذه العودة الى نطاق الفعل

تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الوعي عموماً وعباً لشيء على النحو الذي فصلناه تحت عنوان القصدية اعلاه. بذلك تصبح البداية طابعاً يميز التجربة عموماً ويدرجات مختلفة من حيث الكمال. ولئن كانت هذه التجربة، وبالتالي، بداياتها المختلفة، تتسم دائئياً بطابع منظوري من شأنه، ربما دائئياً، أن يخفي في آفاقه مما يُعَرِّض في واجهته، فحسبها انها تجربة للشيء ذاته وبذاته وانها، بالتالي، تجربة للحضور العياني - بما في العيان من فهم وحس.

الفنومولوجيا المتعالية

يبدو لكثير من النقاد، خصوصاً في العالم الانكلو سكسوني، أن الفنومولوجيا الوصفية قد حققت، من خلال وصف قصدية الوعي والعيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي، في الآن ذاته، نهاية المسيرة الفنومولوجية إطلاقاً. إن هذا الرأي لا يبدو خالياً من كل أساس، خصوصاً وأن العبور من الفنومولوجيا الوصفية الى الفنومولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال إعادة طرح مسألة البداية، وذلك في حين ظننا فيه انها تبلورت، لا بل حلت نهائياً من خلال الوصف الفنومولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدي بموضوعه.

لكن لهوسرل رأياً آخر على هذا الصعيد. فالفنومولوجيا الوصفية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية إظهار إمكانية العلم من خلال ابراز الطابع البديهي الذي يميز كل تجربة اصيلة. إن انشغال الفنومولوجيا الوصفية بإظهار موضوعية المعرفة قد دفع بها، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومثالية المعنى، الى حافة الانزلاق نحو الوضعية بما تطوي عليه هذه النزعة من مخاطر السكلجية. بذلك يتحتم، في نظر هوسرل، التعالي على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية، التي انحصرت، انطلاقاً من موقفها الطبيعي وطابعها التجريبي العام، في موضوعة الأشياء العالمية. إن هذا الاهتمام العالمي، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً، كان من شأنه ان أبقى فاعلية هذا الانا خارج منظوراته الممكنة. وحده، إذن، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بالذات، موضوعاً للتأمل. وبذلك أيضاً يتم الانتقال مما يسميه هوسرل «الموقف الطبيعي»، وقد ميّز مسيرة الفنومولوجيا الوصفية برمتها، الى الموقف التأمل، أو ما يسميه هوسرل «الموقف المتعالي». إن المسيرة التي كانت تحول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفي بين موضوعات العالم قد ارتدت الآن الى ذاتها لتجعل من ذاتها بالذات، فاعلاً

طوابعه الحسية ومعانٍ قَبْلِيَّة عامة، أي الإدراك بما هو عيان حسيّ مقوليّ متداخل.

إلا أن هذه الفاعلية في الوعي ما تزال، رغم خلوصها النسبي وتعاليتها، تحتوي على مقوّمات عالمية. ألم نذكر الطابع الحسي كمقوّم من مقوّمات الموضوع؟ ألم نذكر العيان الحسي كمقوّم من مقوّمات الإدراك؟ ألم نقل إن الإدراك يتميز بطابع منظوريّ يرهنه بموقع الوقفة بحيث يترتب على ذلك، وبغية تحقيق الادراك المتكامل، التنقل من موقع الى موقع والدوران حول الموضوع؟ كل هذه طوابع عالمية في الإدراك هي من صلب ادراكيته. لكن الردّ الذي نحن بصددّه الآن يوجب علينا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرز لنا في النهاية بنيته الخالصة.

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعاليّ يسميها هوسرل رداً أيديوسياً، أو رداً ماهوياً. إن الردّ الأول قد ابرز لنا الوعي، أو الإدراك مثلاً، كمجمل امكانيات متعددة، إن لجهة الموضوع أو لجهة فعل الإدراك، يمكن عدّها ووصفها. إلا أن هذه الامكانيات بقيت، كما، رأينا، معقّرة بمقوّمات عالمية، كما انها بقيت، الى ذلك، مرتبطة بتيار وعي معيّن يرتبط، بدوره، بموقع زمكانيّ معيّن. كل هذه الارتباطات من شأنها أن تعطل الرؤية وأن تعيق إبراز بنية فاعلية الوعي. فاذا كنا نريد ادراك الوعي أو أي فعل من أفعاله بما فيها فعل الإدراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التظاهرات الافرادية لهذه الماهية. بذلك يعود هوسرل الى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنومولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الإدراك ووصفه لعملياته القوامية بما فيها من تركيب ومثلية. إنه الآن يحاول مثلية فعل الإدراك ذاته بغية استقراء ماهيته أو أيديوسه. إذ ذاك فهو يعمل الآن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربة الإدراك ذاته، كل ما هو عالمي وعرضي. حتى يبرز الإدراك لا كهذا الإدراك أو ذاك. لا كإدراكي أو إدراكك، بل كالإدراك ذاته بصفته نوعاً مثالياً أو ماهية أيديوسية. بذلك يخلص الإدراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرك من تعيّن في الـ «هنا» و«الآن». واذ نجري هذا الردّ على مختلف افعال الوعي، بل في النهاية على الوعي ذاته، يتبدّى لنا الوعي، من حيث فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية أو المتعالية.

إلا أن السؤال الذي يستحق الآن هو: هل تنقّي الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما تزال، رغم خلوصها المحقّق، تعاني

الخالص والأنات الخالصة يسميها هوسرل رداً. من خلال هذا الرد يتبدّى لي الوعي كبنية فعلية أو كفاعلية بنيوية - كبطون صرف.

إذن فالغاية الرئيسية للردّ هي التعاليّ باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة. والخلوص، عند هوسرل، لا يعني قوى الوعي في وظيفتها الموضوعية أو قوة المرصعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة أو هذه القوى من خلال طابع قبليّ خالص، في فاعليته، من انفعالية التأثير بمعطيات حسية خارجية (كانط). إن هوسرل يريد إبراز بنية الوعي العمقي في معزل عن التضائيف التقليدي بين الذات والموضوع. إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضائيفها لموضوعاتها، بل هو يحاول عكس ذلك: إبراز مفهوم للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع. من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع، كما رأينا في المقطع السابق اعلاه، سوف لا يكتفي، في نهاية المسيرة الرديّة، بتعليق هذا الوجود أو هذه الإنية، بل سوف يرتد، أو بالحري، ينقضّ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنية وأنيات مختلفة. عندئذ يكون الطريق قد مُهّد نهائياً، في نظر هوسرل، لبروز الأنا الخالص المطلق من تحت ركام الموضوعات على مختلف انواعها. وحده هذا الأنا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية، وبالتالي، لكل معرفة موضوعية وعلم موضوعي.

لنعد الى الردّ. فلقد ابرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعي في خلوص معيّن يكمن في حجب النظر عن وجود الموضوع كما يكون مُعْتَوَناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الإدراك العادي المباشر. إن التأمل في فعل الإدراك، مثلاً، يُعْنَوِن الفعل الإدراكي ذاته بحيث يتبدّى له هذا الفعل، من جديد، كذي طابع قصديّ - كادراك لشيء. من خلال هذا التأمل تتبدّى ادراكية الإدراك وشيئية الشيء على حدٍ سوى. شيئية الشيء، اذا كان الشيء هذه الطاولة مثلاً، تتبدّى من خلال أنياته المختلفة كالامتداد والمادية، كالثقل والتلون، بل واذا تذكرنا المثلية كعيان مقوليّ يعود اكتشافه الى مرحلة الفنومولوجيا الوصفية عند هوسرل - كاللون ذاته كنوع مثاليّ، وبالمقابل فإن ادراكية الإدراك تتبدّى لنا بصفته، ماهوياً، ادراكاً لشيء يتسم بطوابع امتدادية ومادية وغيرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله، بل إن التأمل في ادراكية الإدراك يظهر لي أن الإدراك من شأنه أن يتراوح بين الإشارة الى «هذا هناك» وبين تبيان ماهية هذا الشيء وأنياته المختلفة، بما فيها من تداخل بين

ثم أن البنية الماهوية العامة المستخرجة، كما رأينا اعلاه، من خلال التنوع الايدوسي ومعانية ماهية الوعي في فاعليته الذاتية - هذه الماهية العامة للوعي ما تزال، رغم عموميتها وايدوسيتها، مجرد طبقة معنوية في بناء الوعي الفردي. الخاص بشخص معين والمتمغن بالتالي، في حدود زمكانية في الـهنا والآن. إن الايدسية ومعانية الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني. إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية؛ إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أُنَيْته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إُنَيْته ووجوده التمعن في الزمان والمكان. إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل.

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَغْنُ الوعي في انشاء شخصي ضمن حدود زمكانية، حدود الـهنا والآن، من جهة اخرى - كل هذه ما تزال بقايا فروقية - اذا جاز التعبير - في بطون الوعي. كل هذا يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه، وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد.

ثم أن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة الى ابعادها العالمية التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه. إنها تتعلق بزمية الوعي وتتناول ابعاد «أُنَيْته»، بل إنها تطلّ الطابع الانفعالي لزمية الوعي التيار.

يقول هوسرل إن الحاضر، اذا جُرد عن معبوشية التجربة، يصبح نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل. اما على صعيد التجربة المعبوشة فإن الحال يختلف تماماً، اذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن. إن زمن التجربة ليس، في هذا الضوء، مجرد تراكم للحظات متلاحقة، بل هو تيار زمني، أو الوجه الزمني لتيارية الوعي. إن الحاضر في هذا الزمن المعبوش يتقوم كوحدة شعورية تنساب في بعدين أو اتجاهين مختلفين: بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها الحفظ وبعد يتجه نحو المستقبل في قفزة، بدورها، قصيرة الأمد نسميها «الإطلال». بذلك فإن «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما ان «الإطلال» يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبلية.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة مناسبة: إحدهما تنظر الى الامام

من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي، إذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة بين المفارقة والمباطنة في تقابل جذريّ بحيث لا يحتوي البطون أية مفارقة أو أي مفارق، بل، على العكس، يُحدّد كالمقطع الوعي المعزول نهائياً عن العالم، الذي يصبح، بحكم هذا التعريف، عالم المفارقة. لكن الجديد عند هوسرل هو تديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق، بين الوعي والعالم. ان علمية تنقية الوعي من خلال الرد لا تعني فصل الوعي عن العالم، بل تُظهر، كوجهها الآخر، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عن المفارقة - في - المباطنة ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبرة.

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة مجددة على تيارية الوعي. إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي. لكن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقطّع من صخر. إن الوعي، في نظره، تيار حيّ، كما إن وحدته هي وحدة حية جارية. وليست هذه وحدة هُويّة ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها. انها، بالحري، وحدة الجريان. انها وحدة تتقوم من خلال «التماهي» الجريان. إلا أن في هذا الجريان «تتماهي» عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض. من هذه العناصر ما هو - على حد تعبير هوسرل - وصليّ، إذن ينتمي بعضه الى بعض في وحدة متسقة. أما البعض الآخر فهو - في تعبيره أيضاً - فصليّ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضي فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع «التماهي» في الجريان.

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية أو فاعلية الوعي البنيوية. هذا هو هدف الفنومولوجيا المتعالية أولاً وأخيراً. من هنا إمكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر الفاعلية والعناصر الانفعالية التي «تتماهي» في انسيابية الوعي التيار. إن التألم والانزعاج والامتصاص والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشرعاق عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعالي. وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ إن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومولوجي لمقومات تيار الوعي التي يظلّ بعضها البعض - على حد تعبير هوسرل - وتتداخل من خلال التماهي في وحدة الجريان.

الزمينين: الحفظ الماضوي والإطلال المستقبلي، لا بد لها، حتى تنجح، من النظر الى الحاضر كحضور معنوي، وإلى الحضور المعنوي كعبور معنوي، وإلى العبور المعنوي كتعبير عننوي» وإلى التعبير العننوي من خلال صياغته اللغوية - بالمعنى التشكيلي الأعم لهذه الكلمة. بذلك فإن فهمنا للحاضر لن يكتمل إلا من خلال النظر الى عملية تشكّل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حدود الحاضر لجهة الحفظ الماضوي وجهة الإطلال المستقبلي وحدود الصياغة المعنوية أو، بالحري، العننوية لهاتين الجهتين على حد سوى في الذهن.

إن الصياغة العننوية هي، كما قلنا، عملية تشكيل المعنى في الذهن، إنها، كأفعال العنن اطلاقاً بمثابة فعل بلورة للمعنى، وذلك بكل معاني البلورة بما فيها، خصوصاً، معنى التجديد. وإذا تابعنا هذه الصورة المجازية فلنأخذ نرى أن التجمّد يرفع في حركته الجدلية معنى السيلان بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة العننوية (والحضور المتضايقات إليها) كتيار يتدفق سائلاً من الحاضر فيتجمّد ويتشكّل ويتبلور. وإذا ينصرم هذا الحاضر يعود المعنى المتشكّل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي. إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والإطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني. متى يتخذ المعنى شكله في الذهن، اثناء الكلام مثلاً، ومتى ينصرم هذا الشكل من الذهن ليعقبه تشكّل جديد وليحلّ محله شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى. إلا أنها حدود سيالة: لا تكاد تشكّل وتبلور حتى تغفلش في الذهن وتسقط في دهااليز الذاكرة. إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكّلها الإطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتيان إلا في تدرج انزلاقي.

ولربما أمكن توضيح هذه العلاقات، انطلاقاً من تجربة السامع، الى درجة أبعد. فأفق الإطلال يبدو اقل تعيناً لديه منه لدى المتكلم. إن امتلاء هذا الأفق يأتي عنده من كلام المتكلم. وإن هو استطاع أن يتهياً من قريب أو من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضر عنده إلا بقدر ما تصل اليه مصوغة ومشكّلة. وإذا انبرى الإطلال عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد أفق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيناً، أي يزداد المحفوظ انفلاشاً وانزلاقه في لا تعينية الماضوي سرعة.

إننا ما نزال، كما لا يخفى، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات. إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع بدورها، للتعليق والرد. إن هوسرل يريد أن يبين لنا

(الإطلال) والأخرى تنظر الى الوراء كما في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي. فعندما اتكلم عن موضوع معين فإنني احقق معنى معيناً في غط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله وأطل بأن على ما انا مزعم على قوله، فيكتمل بذلك، في ذهني، معنى ما اقوله - ولو مرحلياً. بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعمّا كنت اتكلم. وبدون الإطلال لا يعود باستطاعتي إنهاء الجملة التي بديتها على نحو مفيد. كلا الحفظ والإطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقومين ماهويين للحضور - حضور المعنى المكتمل في الذهن.

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه بالنسبة الى الحفظ والإطلال بصفتها، بالتناظر عودة قصيرة الأمد الى الماضي وقصرة قصيرة الأمد في المستقبل - هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزميين بالذات. فعل اي بعد لا تعود العودة الى الماضي حفظاً، إذ تصبح تذكراً، وعلى أي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً، إذ يصبح توقّعاً؟ الملاحظ أنه لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق، إذ يختلف الامر في حالة الى أخرى. لكن الملاحظ أيضاً أن لكلا الحفظ والاطلال افقاً مفتوحاً يجعل من تعيين القصر والطول امراً عسيراً. إن لم نقل مستحيلأ. بذلك يصبح من الممكن أن نقول إن كلا الحفظ والإطلال يتسمان بطابع لا تعيني. هل هذا لا تعين امتدادي صرف أم أنه بتمظهر، الى ذلك، في عملية التعبير؟

لعل باستطاعتنا، من أجل الاجابة على هذا السؤال، الاستعانة بعقريّة اللغة العربية. فالتعبير، كما يمكن فهمه، ليس مجرد نقل فكرة مني اليك، بل هو ايضاً، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضر، نقل فكرة من الحاضر الى الماضي. بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر الى الماضي. وإذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبدى، اذ ذاك، كفعل تحضير واحضار. فلتتأمل إذن بمعنى التعبير بصفته هذا التحضير والاحضار، أو لتتأمل بعملية تحضير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير.

إن عبور المعنى من الحاضر الى الماضي لا يتم إلا من خلال التعبير. وهذا الكلام وجه آخر للقول، أولاً، إن المعنى ذات لا يكون إلا بقدر تضايقه لفعل المعنى، ثانياً، إن فعل العنن لا يكون تعبيراً للمعنى إلا من خلال الصياغة - على اختلاف انواعها وصعداتها. من هنا إن محاولة فهم الحاضر ببعديه

معيوش في تيار الوعي وكل مضمون علمي «غريب» في الافعال الواعية. هل يبقى هناك لب لا يمكن رده إلى أي شيء آخر؟ هل توصلنا إلى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه، بدوره، وعي (قصدي) لشيء؟ إن هوسرل يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق أخيراً غايته ووصل إلى متناه: الكشف عن الأنا الخالص المطلق، الخالص من كل انفعال ومضمون علمي إنه فاعل الفعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية. إنه مبدأ الحضور، وهو ما يكون الحاضر، في نهاية المطاف، حاضراً بالنسبة إليه.

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنونه عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعال. هذا الردّ ينتهي إلى الاجهاز على الموضوع برمته. هل يفقد الأنا الخالص مطلقاً، في نهاية المطاف طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع؟ أم أنه متسماً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي، إذ ذاك، وعياً لشيء معلق؟ ولئن قيل لنا إن الموضوع، بصفته كذلك، لم يُعلق، إذا اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي، بل تتقوّم في فاعليته بصفته موضوعات أو مضامين غريبة، فإننا لا نجد رداً على هذا القول سوى أن نلاحظ أنه إذا كان تعليق الموضوع يعني حجه عن منظور التفكير - والأمر ما معنى تعليقه - فإن تعليق كل المضامين العالمية والمعيشات الانفعالية المتواجدة في تيار الوعي بحيث يركز الوعي نظرتهم على فاعليته الخالصة - إن تعليقاً جذرياً من هذا النوع لا يترك أي مجال للوعي سوى تفكير ذاته في انانة موقفة. إذ ذاك نسأل: هل هذا وعي هوسرل، أم أنه إله ارسطو؟

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الأنا الخالص المطلق كعينية بكماء. هذه العينية، رغم أبكمتها، من شأنها، في نظره، أن تعيد الصلة بين الأنا اللاعالمي والعالم، بل أن تعيد للأنا المطلق إمكانية تموضعها العالمي في العالم: كأننا بد نفسي تجريبي وكأنا متعالٍ فاعل في العالم. إن عينية الأنا شرط لفاعليته في العالم، كما أن هذه الفاعلية هي منطق الأنا الأبكم معبراً عنه من خلال لسان الذات الترانسندنتالية بصفته العنوان الأعلى لفاعلية هذا الأنا. هل هذا تأرجح في الأنا المطلق بين العالمية واللاعلمية؟ وهل تأرجح مثل هذا هو فعلاً شرط ضروري لاتسام فاعلية الأنا بطابع الحرية؟ بل من أين العينية للأنا الخالص المطلق، وهل وصل الردّ، عند هوسرل فعلاً إلى نهايته القصوى؟ هل يكفي تجريد العينية من

أن وحدوية الحاضر المناسب، بصفته الوجه لآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور، ليست، بما فيها من أفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر - قلت أن وحدوية الحاضر المناسب ليست من انتاج فاعلية الوعي. أما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البدهاة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيّل (كل التناجات فاعلية الذات) متسماً بطابع البدهاة الحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً، بل انفعالاً مفضوحاً أو مستتراً، كل حدث أو عنصر معيوش، يفترق إلى هذه البدهاة ويقتصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها.

فهل يفي الحفظ مطلب البدهاة الحتمنطقية حقه؟ هل يفي الإطلال هذا المطلب عنه حقه؟ هل من المعقول أن ندعي بدهاة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً أمامي، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتجمّع صيغته. هل البدهاة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بدهاة حتمنطقية لا تقبل الشك أو حتى الاستزادة من اليقين؟ إن النسيان ليس اخفاقاً تنفرد به في الذاكرة وحدها. حتى الحفظ بإمكانه السقوط أحياناً في هوة النسيان وفجأة لا نعود نذكر ما كنا، للتو، نتكلم عنه أو نقوله. وكم من المرات نُسأل عن إعادة قول ما قلناه للتو فاذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عيناها. وماذا، بالمقابل، نقول عن بدهاة الإطلال وحتمنطقيتها. كم مرة بدا لنا أننا نريد أن نقول شيئاً معيناً وكأنه، للوهلة الأولى، فكرة قد اكتملت صياغتها في ذهننا، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تجمّعت في منظور إطلائنا فأفلتت الفكرة ذاتها من وعينا؟ وإذا امتنعت البدهاة الحتمنطقية بالنسبة إلى الحفظ والإطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوّم في وحدة هذين الأفقين.

إلى ذلك فإن تجربة الزمن التي لا تخلو، حتى في تجربة الحاضر إنما يبعديه الحفظي والإطلائي، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ، كل هذا يتسم بطابع انفعالي - قلت إن هذه التجربة ما تزال مشحونة، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي، بمضامين عالمية ليست من صلب بنية الذات. أليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسياناً لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤاً بشيء. أليست هذه الأشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنوية فاعلية الذات، بل تتقوّم فيها كموضوعات غريبة؟

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال

الخالص نقول إنها عينية بكماء، وذلك بقدر ما أن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها. لكن الفنومولوجيا التقدمية، بقدر ما هي عودة مؤسسة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم، فهي عودة الى عينية الانا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية. في منظور التجربة المتكاملة فإن الانا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني. إنه منذ البداية ممتلئ بمضامين حياتي العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان. بذلك فإن العودة التقويمية الى عينية الانا هي عودة الى وصف تقوم هذه العينية، الى وقف تقوم تجربته لها. ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقويمية الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوم العالم في تجربة الوعي.

إن الانا المطلق هي الطبقة الدنيا والعمق في بنية الوعي. انه الانا الفعلي والفاعل في الوعي. انه انا الوعي. لكن عملية الرد المتعالي قد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الانا بصفته ذاتاً متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصّصاته وحتى - كما يقول هوسرل - تعريفاته الضمائية فأسمى الانا المطلق لا ينحصر احداً. إلا أن هذا الانا لا يكون انا حياً الا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة. ان تقوّم العالم في فاعليته لا يتم الا في هذا الاختصاص والتصريف الحي. فكيف تقوّم الانا الخالص بي؟ كيف يتقوم الانا المطلق في كائنا خاص بي؟ إن هذا السؤال هو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوّم العالم التجريبي الخاص بي، عالم تجريبي الخاصة، كما يتقوم في من خلال فاعلية الانا المطلق.

بذلك يتوجب علينا أن نقوم برّد جديد: رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع الى العالم الخاص بي، الى عالم حياتي الخاصة، الى عالم تجريبي الخاصة. هذا العالم الخاص بي يتسم، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه، بطابع المفارقة. بكلمات اخرى: إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف، بل يتسع لمضامين مفارقة ويحتويها بالفعل. بل إن كل ما في وعي مما ليس من صلب كينونته الوعوية وليس من صلب فاعليته الحية هو، بالنسبة لوعي، مضمون يتسم بطابع المفارقة. اذ ذاك تصبح المفارقة عنواناً يندرج تحته، في نظر هوسرل، الانا البدنسي بما له من وظائف بدنية واحساسية وبما له، بالتالي، من تاريخ خاص، إذ إن تاريخ الانا يتخذ بالنسبة للانا طابع المفارقة: مرة لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار فاعلية الوعي ومرة أخرى لأنه، كتاريخ، قد انصرم وولّى وما عاد من صلب حضورية هذا الأنا. بذلك فإن تقوّم التجربة الخاصة هو تقوّم مختلف المضامين المفارقة لوعي في وعي. إنه

نطقها ومنطوقها لإلحاقها بالانا المطلق ودمجها بخلوصه؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني؟ وكيف يوسع الرّد أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وإتلا قوامها منذ قيامه بمضامينها؟ بكلمات اخرى: اليس العينية تتسم - بحكم معناها - بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن عينية فارغة لا يخلو من التناقض؟ وهل يصبح، اذ ذاك، الفرق بين هوسرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرّد أن يأخذها والحدود التي لا يجوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الانا المطلق - كما في المثالية الالمانية المطلقة - تجزئاً مطلقاً يفرغ من كل مضمون وتعني وعينية؟

الفنومولوجيا التقويمية

إن التقوّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الوعي التي تمّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الانا الخالص المطلق، فإذا كانت غاية الفنومولوجيا المتعالية، من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها الى الانا المطلق على انها ميدان فاعليته، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً، فإن غاية الفنومولوجيا التقويمية هي العودة الى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم. ومن الواضح أن هذه العودة الى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنومولوجية المتعالية وبداياتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي الى سذاجة الوصف في الموقف الطبيعي - كما عرفته المرحلة الفنومولوجية الوصفية الأولى - بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي الى مشارف المتعالي.

إن العالم الذي تمّ الكشف عنه من خلال الفنومولوجيا الوصفية والفنومولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة: كثرة من الافعال القصدية المتجهة الى كثرة من الموضوعات. بل إننا واجهنا من خلال المتعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الأنوات؛ فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنسي، وهناك الانا المتعالي في انفلاته الايدوسي وماهيته العامة، وهناك اخيراً الانا المطلق. إن مهمة الفنومولوجيا التقويمية هي ابراز الوحدة القوامية بين كثرة هذه الأنوات لتتبدى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد. من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوّم العالم الوحدوي في التجربة الانسانية. والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدية التجربة.

نعود الى عينية الانا السابقة الذكر وعلى صعيد الانا

علينا الآن، حتى نفهم كيفية تقوّم الآخر، أن نشرح معنى التزاوج كما يفصله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر تأملات ديكاوتية. إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط أو التداعي (في علم النفس) مفهوماً في إطار فنومولوجي متعالٍ. إنه شكل أساسي أول لذلك التركيب الانفعالي الذي نسميه - بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص بالتواحد - التداعي بالنسبة إلى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص يكمن، في الحالة البدائية، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزاً عياناً وانها على هذا الأساس الانفعالي صرفاً - أي بغض النظر عن ملاحظتنا لها - تؤسان بوصفهما ظاهرتين مختلفتين وحدة تشابه فنومولوجية. فهما، بالتالي متقومتان دائماً كزوج. وهكذا فإننا نلاحظ عملية إيقاظ متبادلة بين هاتين المعطيتين وإن كلاً منهما تضيفي على الأخرى معناها الموضوعي الخاص. إذ ذاك يتم ادراك كل منهما بمقتضى معنى الأخرى. وعندما نأتي إلى الكلام عن تقوّم الآخر في كنفيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بياني، أنا المعطى لذاتي في حضور أصلي، وبين الآخر المعطى لي كنفيري في حضور نظير.

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حفل ادراكي الحسي. فأننا، بصفتي أنا أولياً بدنفسياً - ولنلاحظ هنا ولوج المقومات البدنفسية القطاع الأولي العيوش مباشرة في وعي الانا لذاته - ابقى دائماً بارزاً في حفل ادراكي اكننت متبهاً لذاتي ولفاعليتي أو لم اكن سواء. خصوصاً جسمي البدني فهو موجود دائماً وبارز على نحو حسي، وهو، إضافة إلى ذلك، يحمل معنى البدنية النوعية. إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية، بشكل بارز، جسم «شبه» جسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي، فينضج عندئذٍ، ودون أي عناء، أن هذا الجسم هناك يحصل فوراً، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر، على معنى البدنية من بدني.

لكن حتى يتوفر لنا فهم أوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نغيّر، كما يفعل هو، بين الحضور والمشاركة في الحضور أو الحضور المشارك. فأننا دائماً حاضرين لذاتي كأننا خالص. أما تعيناتي البدنفسية على اختلافها فتشارك (في اختلاف وتنوع حيوي) في هذا الحضور. بالمقابل فإن حضور الآخر هو حضور تعيناته البدنفسية في قطاع تجريبي الأولية. أما هو ذاته كأننا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضور المشارك. ولنذكر هنا ما قلناه آنفاً في سياق الفنومولوجيا الوصفية عن العني التجسدي والانحاء الأخرى

ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على انهاء هذه المضامين، مفارقة لبطون الوعي وفاعليته. هذه المفارقة هي إذن، مفارقة في المباطنة، أو فروق في البطون. وهكذا فإن عالم التجربة الخاصة يتسم في طبقته العمقى، وهوسرل يسميها العالم البدني أو الأساسي، بطابع الفروق المباطن. بل إن هذا الفروق المباطن هو الفروق البدني والاساسي، إذ فيه تتجذر الموضوعية كطابع يميز تجريبي الخاصة أو عالم حياتي الخاص. وعندما نتخذ هذه الموضوعية، من خلال الاتصال والتشارك بين الانوات المختلفة (البيداتية)، مفهومها الموسع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديد - ولو انه يبقى، بالنسبة لأولية المفارقة البدنية والاساسية (المفارقة في المباطنة)، في المرتبة الثانية. هذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفروق أو بما فيه من افعال بطونية ومضامين فروقية. انها مفارقة لمونادية الوعي، أو للوعي بصفته، مع لاينتز، مونادة حية. إن المونادة، عند هوسرل، هي تقوّم الانا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي. أو هي الانا المطلق وقد تنفّس في العالم فصرّف ذاته وامسى حائزاً على هوية ذاتية شخصية تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها. وهكذا فإن كل ما يدور في حلقات بطونه وكل ما يجري في تيار وعيه اصبح مفهوماً لديه بصفته ملكاً له وخاصته - ومفهوماً هكذا على نحو قبلي، أي كشرط ضروري أول لتقوّمه في الوعي.

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على انه خاص بي ينتقل هوسرل إلى وصف تقوّم ما هو غريب عني على انه غريب عني. على هذا الصعيد يجري الكلام عن تقوّم الآخر على أنه غريب عني. ولأن هذا الغريب غريب عني فإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي: إنه يتقوّم، كغريب، في عالم تجريبي الخاصة. وهو يتقوّم، أول ما يتقوّم، كمضمون فروقي في بطوني. بذلك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عني، شأنه كوصف تقوّم كل مفارق اطلاقاً، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفارق على فروقه البطوني أو، بكلمات أخرى، التي يتبدى من خلالها كمضمون فروقي عالمي في فاعلية بطوني.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هوسرل يعالج مسألة التقوّم في المجلد الثاني والثالث من كتابه افكار نحو فنومولوجيا خالصة وفلسفة فنومولوجية، وفي كتابه أزمة العلوم الأوروبية والفنومولوجيا المتعالية إلى ذلك فهو يكرس لهذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه تأملات ديكاوتية.

وعندما تعود زوجتي الى البيت قد ترائي وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال. اذ اكلمها أكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم. يشارك في هذا الحضور كونها تسمعي واني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. واذ اكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة. يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضاً ما تقوله لي واني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها. اذ ذاك فاللاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها. ان ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات، إذ إن هذه تخصني دونها أو تخصها دوني. إن ميدان التشارك بيني وبينها وبين كل آخر وكل الآخرين هو قطاع الحضورات المشاركة. ان الحضور المشارك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك.

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة. إن الحضورات تكمن في تيار وعمي بما فيها من مضامين فروقية. من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري. اما ما أصبح مشتركاً بيني وبينك، كالحضورات المشاركة فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني، بل هو، رغم تقومه في بطوني وبطونك، مفارق، بمعنى هام، لبطوني وبطونك. اذ ذاك فهو يتقوم في فيك كقطاع عالمي مشترك.

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم. بل وحده هذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسة. فهاذا يحدث مثلاً حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد انه مجرد دمية من الشمع أحيين صنعها وهندامها؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها؟ هوسرل يقول، طبعاً لا، إن سبب الانخداع، في نظره، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات، وعلى وجه التدقيق: تسلط الحضورات المشاركة على إطلالية الحضور او على البعد الإطلالي للحضور. فعندما نظرتُ الى الدمية إمتلاً إطلالي عليها بإمكانات ليست من صلب حضورها وحضوريتها، بل من سياق الحضورات المشاركة التي واكبتني اثناء دخولي الى المتجر كأحكام مسبقة، فهممتُ، اذ ذاك، بالقاء التحية عليها. إن وقفة الترحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر - كل هذا وما شاكلة حضور معين استشركت، بحكم العادة والتوقع، حضوراً آخر على انه يشاركه، وهو لا يشاركه: أعني أن لهذا الحضور (الدمية) أناً إنسانياً يشاركه الحضور. ولعل في قهقهة زوجتي، المرافقة لي،

للعي. إن الحضور هنا هو ما يُعني على نحو تجسدي. أما الحضور المشارك فهو ما يعني في الانحاء الأخرى للعي كالعي اللاعياي بدرجاته المختلفة. واذا ادرك الآخر، على هذا النحو، كذات انوية لها قوامها وتقوُّمها الذاتي، ادرك ذاتي كالآخر بالنسبة له. إنني، إذن، أدرك ذاتي كما اتقوم بالنسبة له في قطاع تجربته الاولى: كتعين بدننسي في حضور بحسّد وكأنا شخصي، أو كشخص انوي، في حضور مشاركتي. هذه النواة التقويمية هي في اساس ظاهرات الجتمعة والشركة البينذاتية بأشكالها المختلفة. بل إنها، هذه النواة التقويمية بيني وبين الآخر، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة السنوات المختلفة، انها اساس موضوعته بالذات. يبقى أن نسال كيف.

إن تقوُّم العالم المشترك بين مختلف السنوات يفهم من خلال العودة الى التفريق بين الحضور والحضور المشارك. ولأن تقوُّم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجريبي الخاصة فعلياً أن أتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجريبي الاولى وأرى كيف يجلي هذا الترابط القصدي الى الآخر والى العالم الموضوعي المشترك، بيني وبين الآخرين. إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور، كل حضور، بما له من أفاق زمنية عدّناها سابقاً (تذكر، حفظ، إطلال، توقع)، يحيل دائماً على حضور مشترك. هذه المشاركة في الحضور ليست اندساساً، بل تعود الى ترابطات الأشياء ذاتها وإمكانية حضورها الحي في نطاق تجريبي الاولى والواقع بشيء ان الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجريبي، أو تاريخي التجريبي، من باب الحضور في نطاق تجريبي الاولى المباشرة.

عندما انظر مثلاً الى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجريبي الاولى. يشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى، مثلاً: المتجر الذي اشترت البن منه وكيف أن طَحَنَ هذا البن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيتة. الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل بأحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت ممكن قارورة غاز ملأته والخ . . .

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال. هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجريبي الاولى، يشارك في هذا الحضور الورقة التي اكتب عليها. والمتجر الذي اشتريتها منه، والقلم الذي استعمله، والقهوة التي اشربها، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة، الموسوعة التي اكتب لها هذا المقال والخ . . .

مصادر ومراجع

I - كتابات هوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسرليانا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاي:

- Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. v. S. Strasser, 1950.
- Band II: Die Idee der Phänomenologie, Fuenf, Vorlesungen, hrsg. V.W. Biemel, 1950.
- Band III: Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, hrsg. V.W. Biemel, I. Buch, 1950.
- Band IV: Ideen..., 2. Buch, 1952.
- Band V: Ideen..., 3. Buch, 1952.
- Band VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente phänomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954.
- Band VII: Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem Jahr 1923/24), hrsg. V.R. Boehm, I. Teil, 1956.
- Band VIII: Erste Philosophie..., 2. Teil, 1959.
- Band IX: phänomenologische Psychologie, hrsg. V.W. Biemel, 1962.
- Band X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), hrsg. V.R. Boehm, 1966.
- Band XI: Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926), hrsg. V.M. Fleischer, 1966.

II - كتابات هوسرل التي صدرت خارج الهوسرليانا:

- 1) Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. V.L. Landgrebe, 2. unv. Aufl., Hamburg, 1954.
- 2) Formale und transzendente Logik, in: Jahrbuch fuer Philosophie und Phänomenologische Forschung Bd. X, Halle, 1929.
- 3) Logische Untersuchungen. Bd. I und 2, I. Aufl. 1900/1901, 5. Aufl. Halle, 1968.
- 4) Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. V.R. Berliner, Frankfurt a. M. 1965.
- 5) Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen I. Band, Halle, 1891.

III - كتابات عن هوسرل والفنومولوجيا باللغة الألمانية والانكليزية:

- Biemel, W., Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Bd. III 1959., Heft 2.
- Brand, G., Welt, Ich und Zeit. Nach unveroeffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, Den Haag, 1955.
- Diemer, A., Edmund Husserl Versuche einer systematischen Darstellung seiner phänomenologie, Meisenheim a. G., 2. Aufl., 1966.
- Eley, I., Die Krise des Apriori in der transzendentalen phänomenologie Edmund Husserls 1962. (phänomenologica, Nijhoff, Den Haag, Vol. 10).

إزاء هذا الحدث معنى بينذاتي أعمق بكثير من الشئانية الظاهرة: إنها تشترك معي، على ما يبدو، في تجربة حضور هذه الدمية ووقفها الترحيبية عند مدخل المتجر. لكنها لا تشاركني الحضورات المشاركة التي انتابني خلال هذه التجربة كالوجه الآخر للحضور، هذه الحضورات المشاركة التي تشكل، إذن، الأساس الأعمق لموضوعية التجربة وموضوعية العالم المشترك في تجربة النوات المختلفة.

وما نقوله عن هذا الانخداع الحسي يماثله ما نقوله عن الهلوسة. فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجأة فبدأت اخاطبها واحديثها فإن الزوج في، وهو حضوري الذاتي لذاتي فيها اكتب هذا المقال وزوجتي غائبة عني، يتسلط على هذا الحضور ويمس إطلاقاته بمضامينه الاعتيادية المختلفة. فعوضاً عن الحضور الانوي الأنّي أجدني أعيش حضوراً مشاركاً له على أنه أنوي وأنا: كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع إليّ حين احديثها. إن العالم المشترك الموضوعي يتقوم في من خلال الحضورات المشاركة التي اشارك فيها أيضاً مع الآخرين على أنها حضورات مشاركة بالنسبة لهم أيضاً. إلا أن الطابع الاعتيادي الذي تتم به هذه الحضورات المشاركة هو في اساس امكانية الهلوسة التي قد تتابني في ظروف وتحت شروط معينة - ولو أنه هو ذاته، هذا الطابع الاعتيادي للحضورات المشاركة، يكمن أيضاً في اساس بداهة العالم الموضوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومناعتها. أما قوة هذه البداهة البيذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات تفهقر كل بداهة منافية، وذلك بالرغم مما قد تتخذه من طوابع الاولية والاصلية في بطون التجربة الذاتية. فهل يستطيع، اذ ذاك، أي إله شرير كالذي ابتدعه ديكاوت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف النوات على أنها، هذه البداهة، الوجه الآخر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها؟

وهكذا نرى، مع هوسرل، ان الفنومولوجيا المثالية ونزعتها الى تعليق الوجود كمدخل الى ماهيات الاشياء لا تريد إنكار وجود العالم واعتبار واقعيته مجرد وهم. إن مهمة هذه الفنومولوجيا الرئيسية تكمن في الكشف عن معنى هذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبة لنا. إنّ العالم موجود وأنه معطى كعالم موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المناسبة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً.

- ———, «Réflexion phénoménologique et réflexion éthique», dans *Les Etudes philosophiques*, No 3, 1962.
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951.

٧ - كتابات عن هوسرل في اللغة العربية:

- خوري، انطوان، ج، «حول مقومات المنهج الفينومولوجي»، في: *الفكر العربي المعاصر*، العدد 9/8، كانون اول 1980 - كانون ثان 1981، بيروت.
 - خوري، انطوان، ج، «الكوجيتو بين هوسرل وديكارت»، في: *الفكر العربي المعاصر*، العدد 16، تشرين اول - تشرين ثان 1981، بيروت.
 - خوري، انطوان، ج، «معنى العني في الفصيدة هوسرل»، في *الفكر العربي المعاصر*، العدد 18، شباط - آذار، 1982، بيروت.
- انطوان خوري

الظاهريّة (الظاهراتية)

Phenomenalism
Phénoménalisme
Phenomenalismus

يشكل مذهب الظاهريّة، من حيث كونه طريقة في تحليل العبارات الشبّية، محاولة لتجنب التأويل المثالي لتلك العبارات دون الوقوع في شرك الواقعية الساذجة أو الواقعية التمثيلية.

نشأت الظاهريّة في اطار الفكر التجريبي، وهي تجد بدايتها في فلسفة باركلي المثالية ونظرية هيوم في المعنى ولكنها لم تبدأ بانحياز شكلها الحقيقي الا في فلسفة جون ستورات مل وبصورة خاصة في نظريته للموجودات المادية على انها، على حد قوله، «امكان دائم للاحساس» Permanent possibility of sensation. لم تكتمل هذه النظرة وتتخذ شكلها الأخير حتى ظهور الوضعيين المناطقة في الثلث الأول من القرن العشرين الذين انطلقوا من نظرة مل الى الأشياء المادية وتفننوا في تعديلها وتطويعها لأغراضهم الفلسفية التي كان دحض الميتافيزيقا واحداً من أهمها.

ان الظاهريّة في الفلسفة الوضعية كانت نتيجة للنظرية الوضعية في المعنى، تماماً كما كان التحليل الظاهري الذي اعتمده هيوم مرتبطاً بنظريته في المعنى.

تقوم الظاهريّة على نظرة معينة الى الادراك الحسي كان الدافع الرئيسي لها تصحيح ما توسمه أصحاب المذهب الظاهري من أخطاء في النظرة الواقعية الساذجة وفي النظرة

- Fink, E., *Studien zur phänomenologie 1930-1939*, 1966 (*phenomenologica*, Nijhoff, Den Haag, Vol. 21).
- Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach des Seins-weise des transzendentalen Ich* he: E. Husserl enturichtelt am Leitfaden der Zeitproblematik, 1966 (*Phaenomenologica*, Nijhoff, Den Haag, Vol. 23).
- Kern, L., *Husserl und Kant 1964* (*phenomenologica*, Nijhoff, Den Haag Vol. 16).
- Landgrebe, I., *Der Weg der phänomenologie*, Guetersloh 1963.
- Mueller, W.H., *Die philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, Bonn, 1956.
- Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, 2 Volume, H 2, edition 1965 (*phenomenologica*, Nijhoff, Den Haag, Vol 5-6).
- Szilasi, W., *Einfuehrung in die phänomenologie E. Husserls*, Tübingen, 1959.

IV - كتابات عن هوسرل والفينومولوجيا باللغة الفرنسية (مقتبسة عن مرجع فرنسي):

- Bachelard, Suzanne, «La Logique de Husserl», *Étude sur logique formelle et logique transcendente*, Paris, 1957.
- Berger, Gaston, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941.
- De Murall, A., *L'Idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Paris, 1958.
- De Wachlens, Alphonse, «Edmund Husserl» dans les *Philosophes Célèbres*, Paris, 1956.
- ———, *Existence et signification*, Louvain-Paris, 1958.
- ———, «Phénoménologie et vérité», *Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, 1953.
- Husserl, *Colloque philosophique de Rayonnement*, 1955, Avant-Propos de M.A. Bera, Paris, 1959.
- Kelkel, I., et R. Sherer, «Husserl, Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie», *Collection philosophes*, Paris, 1964.
- Levinas, Emmanuel, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, 2^{ème} éd. 1963.
- Mérlau, Ponty, Maurice, «Phénoménologie - Existence», *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1953.
- ———, *Phénoménologie de la Perception*, 1^{ère} éd., Paris, 1945.
- «Problèmes actuels de Phénoménologie». Edités par H.L. van Breda, *Actes du Colloque international de Phénoménologie*, Bruxelles, 1951, Paris 1952.
- Ricœur, Paul, *Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1954.
- ———, «Husserl», dans: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 3. éd. Paris, 1954.
- ———, «Husserl et le sens de l'histoire», dans: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Juillet-Octobre, 1949.
- ———, «Kant et Husserl», dans: *Kantstudien*, Köln Jargr, 1954/55.
- Robberechts, Ludovic, *Husserl*, Editions Universitaires, Paris, 1964.

معينة من النعومة أو الخشونة. ولكن الشيء، باعتباره مجموعة من القوى، يجب أن يتصف في ذاته بصفات مثل الامتداد والحركة والشكل. فالأفكار التي لدينا عن الصفات الأخيرة هي أفكار متطابقة مع هذه الصفات، أي أنها تمثيل أو انعكاس لها كما هي موجودة في الشيء في ذاته.

أما الأفكار التي لدينا عن الصفات الثانوية فلا يمكن حسابها متطابقة مع صفات الشيء في ذاته. وحجة لوك الأساسية للتمييز بين هذين النوعين من الصفات هي الحجة المبينة على النسبية المزعومة للصفات الثانوية. فما يبدو ناعم للملمس لشخص قد يبدو خشن للملمس لشخص آخر، وما يختبره شخص على أنه سخونة قد يختبره شخص آخر على أنه فتور. ولكن لوك لم يعد الصفات الأولية نسبة بهذا المعنى. من هنا فإن نظرية لوك التمثيلية تقتصر على حسابان العالم الخارجي مثلاً في وعينا فقط إلى الحد الذي نجرده فيه العالم الخارجي من الصفات الثانوية التي نعزوها إليه.

إذا انتقلنا الآن من لوك إلى باركلي، نجد أن الأخير رفض التمييز الذي اعتمد عليه لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، واعتبر كل الصفات نسبية. إن رفضه لهذا الأمر الذي قاده إلى موقفه المثالي كان يقوم على الحجة الأساسية التالية: عندما ننظر إلى ما يسمى بالصفات الأساسية أو الأولية، ليس من زوايا كونها صفات محددة، بل فقط بما هي، فعندها لا معنى لأن نقول بأن هذه الصفات نسبية. فكل شيء مادي لا بد من أن يتصف بالامتداد والحركة بمعنى أنه بغض النظر عن الظروف الذاتية التي اختبر في ظلها وجود شيء ما، فلا يمكن أن يكون ما اختبره غير متميز بالامتداد والحركة. ولكن الصورة تختلف كلياً عندما نتكلم على الامتداد بما هو صفة محددة، لأننا في كلامنا عليه كذلك فائماً نشير إلى كون شيء ما ذا طول محدد وعرض محدد وارتفاع محدد. ولكن ما اختبره عندما اختبر الطول المحدد أو الارتفاع المحدد لشيء ما قد لا تختبره أنت، بسبب الاختلاف الذي قد يوجد في الشروط الذاتية لكلينا. هذا ما ينطبق أيضاً على صفة الحركة أو أية صفة أخرى مما يسمى صفات أولية. فالحركة بما هي صفة محددة هي إما بطيئة أو سريعة، وما يبدو بطيئاً لك قد يبدو سريعاً لشخص آخر. كذلك الشكل، بما هو صفة محددة، قد يختلف من ذات مدركة لأخرى باختلاف الشروط الإدراكية. ولذلك، يستنتج باركلي، إن الصفات كلها، بما هي صفات محددة، لا يمكن أن تكون نسبية ولا يوجد، بالتالي، أي فارق

السببية في الإدراك التي تجدد جذورها في الواقعية التمثيلية في فلسفة لوك وفي النظرة المثالية كما نجدتها في فلسفة باركلي بالذات. ونظرية الإدراك التي تقوم عليها الظاهرية تتلخص في الاعتقاد بأن الأشياء المادية ليست قابلة للإدراك بصورة مباشرة. فما ندركه بصورة مباشرة في العالم الخارجي ليس أشياء مثل الطاولة والقلم والحجر والجبل وما أشبه ذلك مما نعهده موجودات مادية، بل أشياء مثل الصوت واللون والرائحة والشكل والحجم والطعم. هذا الاعتقاد، كما يعلم أي مطلع على الفكر التجريبي، هو اعتقاد مشترك بين كل الفلاسفة التجريبيين، الحداثيين والمعاصرين. ولكن الذي يميز فيلسوفاً تجريبياً عن آخر، بالنسبة لهذا الأمر، هو من جهة، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي إلى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة والموضوعات الحسية، ومن جهة ثانية، كيفية نظر الفيلسوف التجريبي إلى طبيعة ما ندركه بصورة مباشرة وطبيعة علاقته بالذات المدركة.

فلو أخذنا أولاً وجهة نظر لوك، لوجدنا أنه نظر إلى العلاقة بين ما ندركه بصورة مباشرة بين الموضوعات المادية الخارجية على أنها علاقة تمثيل أو انعكاس واعتبر موضوعات الإدراك المباشر مقتصرة على محتوى أفكارنا البسيطة، أي على احساساتنا التي افترض لوك أنها التأثيرات الأخيرة التي يتركها العالم الخارجي على وعينا. في نظرية لوك التمثيلية تجنب للنظرة الواقعية الساذجة التي تحسب العالم الخارجي قابلاً لأن يدرك كما هو في واقعه، بحيث تكون أفكارنا في حالات الإدراك السوي تمثيلاً صادقاً للعالم الخارجي كما هو في واقعه. فقد وجد لوك، تحت تأثير فيزياء عصره، أن صفات الأشياء من لون وطعم ورائحة وشكل وحجم وحركة ليست كلها كامنة في الأشياء على النحو الذي تنقله البنا حواسنا وإدراكنا الحسي لها. من هنا جاء تمييز لوك بين الصفات الأولية Primary Qualities والصفات الثانوية Secondary Qualities. فالقوة الأولى تشتمل على صفات مثل الامتداد والحركة والشكل، مجرد قوى كامنة في الشيء، وهي صفات ملازمة للشيء في جميع حالاته وأوضاعه. والقوة الثانية تشتمل على صفات مثل اللون والصوت والرائحة والطعم ودرجة النعومة أو الخشونة، وهي، كما وصفها لوك، فالشيء ليس أحمر أو أصفر في ذاته، كذلك فهو ليس في ذاته ساخناً أو بارداً، ناعماً أو خشناً، حلواً ومرّاً، إلى ما هنالك من صفات من هذا النوع. أنه في ذاته يمتلك فقط القوة على أحداث احساسات معينة فينا كاحساسنا بلون معين أو بدرجة معينة من السخونة أو البرودة أو بدرجة

في محاولته تجنب النتيجة المثالية المعنية، يستبدل، كما فعل آير Ayer وبراييس Price، الاحساسات بالمعطيات الحسية. المعطى الحسي يختلف عن الاحساس في كونه يشكل موضوع التجربة وليس جزءاً من محتوى التجربة كاحساسي بأنني أرى الألوان وأسمع الأصوات وأشم الروائح بصورة مباشرة. فهي معطيات حسية بمعنى انها موضوعات تجريبي. ان ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما أتذوقه وأتحسس عن طريق اللمس هو معطى حسي وليس احساساً. إن لدي احساسات معينة كاحساسي باللون والصوت، ولكن رؤيتي للون معين واحساسي به ليس شيئاً واحداً، تماماً لأن اللون والاحساس باللون ليس شيئاً واحداً. كذلك فإن سماعي لصوت معين ليس مجرد احساس بهذا الصوت، لأن الصوت والاحساس به شيان متميزان منطقياً.

ولكن ما هي المعطيات الحسية؟ انها، في نظر الظاهري، الأساس الأخير للمعرفة. وهي، لذلك، ذات أسبقية استمولوجية على الأشياء الفيزيائية كذلك فهي ذات أسبقية منطقية على الأخيرة، ولكن ليس أسبقية أنطولوجية. فمن جهة، فاننا لا نعرف سوى المعطيات الحسية بصورة مباشرة، أما الأشياء الفيزيقية فإن معرفتنا لها مشتقة من معرفتنا للمعطيات الحسية. ومن جهة ثانية، فان كلامنا على الأشياء الفيزيقية ينحل منطقياً، في اعتقاد الظاهري، الى كلام على المعطيات الحسية الواقعة والممكنة. ان الأشياء «مركبة» من معطيات حسية، ليس كما المبنى، مثلاً، مكون من حديد وأسمنت أو كما الأشياء مكونة من ذرات والذرات من جسيمات وما أشبه ذلك. فالقصد بقول الظاهري بأن الأشياء مركبة من معطيات حسية هو فقط أسبقيتها الاستمولوجية والمنطقية على الأشياء الفيزيقية. فإن معرفتنا لكون هذا الشيء أو ذاك موجوداً هي معرفة مستدلة من معرفتنا للمعطيات الحسية، وكلامنا على وجود هذا الشيء أو ذاك هو كلام ينحل بالضرورة الى كلام على وجود معطيات حسية من نوع معين.

كيف نصل، في نظر الظاهري، الى افتراض المعطيات الحسية؟ باللجوء الى ما صار يسمى بحجة - الخداع (أو السوهم) The Argument from Illusion للبرهنة على ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة. هنا نبدأ بالمسلمة ان هناك حالات خداع حسي. ولكن ما نلاحظه، في اعتقاد أصحاب الحجة المعنية، هو انه لا يوجد فرق كيني بين الحالات التي نحسبها عادة حالات خداع حسي والحالات التي لا نحسبها كذلك: أي ان ما هو معطى لحواسنا في حالات

نوعي بين ما يسمى بالصفات الثانوية وما يسمى بالصفات الأولية.

في اصرار باركلي على عدم التمييز بين النوعين الأخيرين من الصفات نجد الأساس لاستغناؤه عن مفهوم الجوهر المادي. فإذا كانت كل الصفات نسبية بالمعنى المقصود هنا، فإن وجودها منوط بوجود الذات المدركة، ولنا حاجة، في هذه الحالة، الى افتراض وجود جوهر مادي، كما فعل لوك، لتفسير وجودها. إن شعار باركلي الذي يمثل الفحوى الأخير لنظريته المثالية هو: ان يوجد الشيء هو أن يكون مدركاً *esse est percipi*. ان هذا كان يمكن أيضاً أن يكون شعار الظاهري لو أن باركلي لم يقصر موضوعات الادراك على الأفكار أو الاحساسات. ولو أن الشعار المعني وضع في صيغة تسمح بالقول بوجود أشياء فيزيقية غير مدركة بالفعل.

ان الظاهرية تشكل تعديلاً للمثالية بالنسبة لمسألتين على الأقل. المسألة الأولى هي المسألة المتعلقة بوجود الأشياء الفيزيائية التي لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. فبالنسبة للمثالي:

الاحساسات (الأفكار) لا وجود لها الا بوصفها موضوعات للتجربة،

والأشياء الفيزيائية، ما هي إلا منظومات من الاحساسات. إذن، الأشياء الفيزيائية لا وجود لها الا باعتبارها موضوعات للتجربة.

المقدمة الأولى في هذه الحجة المثالية لا جدال حولها من منظور الظاهري. ولكن الظاهري، لا شك، سيعبر على تعديل المقدمة الثانية لتصبح:

الأشياء الفيزيائية ما هي الا منظومات من الاحساسات الواقعة والممكنة. ان هذا التعديل الذي كان لجون ستوارت مل فضل إدخاله على المسلمة المثالية يسمح لنا بأن نقول بإمكان وجود أشياء فيزيائية لا تشكل موضوعاً لأي ادراك فعلي. ما هو المطلوب الآن هو أن تكون هذه الأشياء قابلة للادراك، أي قابلة من حيث المبدأ.

والمسألة الثانية في النظرية المثالية التي أصر الظاهري على تعديلها هي أيضاً متعلقة بالمسلمة الثانية في الحجة المثالية. فهذه المسلمة، كما رأينا، ترد الأشياء الفيزيائية الى منظومات من الاحساسات أو الأفكار. وهنا لا مهرب لنا من أن نجد أنفسنا في حظيرة المثالي حيث العالم المادي هو في أساسه فكر خالص. فالاحساسات ما هي الا حوادث ذهنية ولا وجود لها إلا بوصفها مظهرات للفكر أو الوعي. ولذلك فإن الظاهري،

الظاهريين. فالأخرون اعتبروا هذه الحجة أساساً للوصول الى نتيجة واقعية، أي الى النتيجة بأنه ليس صحيحاً، بحكم الواقع، اننا ندرك الموجودات الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن تأويل الحجة على هذا الشكل، كما يصير الظاهري، مجرداً من قوتها. فلو أخذنا مسلمات الحجج الفرعية التي تناولناها والتي استهدفت البرهنة على عدم وجود فرق كيمي بين موضوع الادراك السوي وموضوع الادراك غير السوي، نجد ان هذه المسلمات قابلة للشك، أي أنه يمكن نفي كل واحدة منها بدون حصول تناقض. هذه المسلمات هي: اذا كانت موضوعات الادراك السوي تختلف كيميافاً عن موضوعات الادراك غير السوي، اذن يجب أن يوجد فاصل نوعي بين حالات الادراك السوي وحالاته غير السوية، وان حالات الادراك السوي لا تشكل مع حالاته غير السوية سلسلة متصلة، وان الأشياء الفيزيقية يمكن أن توجد باستقلال عن أية ذات مدركة. ان هذه المسلمات الثلاث لا تبدو ضرورية في نظر الظاهري، بالمعنى المنطقي للضرورة. والمسلمات الأولى غير قابلتين لأي دعم تجريبي. أما المسلمة الثالثة فلا يمكن قبولها، في نظر الظاهري، الا اذا أولئناها على نحو لا يسمح بالوصول الى النتيجة بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة.

ولكن أي تأويل هو التأويل المقبول؟ هذا التأويل مؤداه أن هناك قضايا شرطية مخالفة للواقع - Contrary (to-fact-conditionals)، تصدق على موضوعات الادراك الحسي مثل: لو كنا في وضع كذا وكذا، لاختبرنا كذا وكذا أو لاحظنا كذا وكذا. بالنسبة لهذا التأويل، ان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي في الوقت الذي لا يوجد فيه أي شخص في المكتب هو أن أقول: لو كنت في المكتب الآن، لاختبرت أو لاحظت كذا وكذا. ان قضايا شرطية من هذا النوع هي، لا شك، قضايا قابلة للدعم الاستقرائي.

ولكن هذا التأويل لا يقود الى النتيجة ان الأشياء الفيزيقية لا يمكن أن تدرك بصورة مباشرة، لأن هذه القضايا الشرطية المخالفة للواقع قد تصدق على تلك الأشياء التي نجد في اختبارنا الفعلي لها انها تعتمد سببياً علينا. بمعنى آخر، أن أقول ان وجود طاولة في مكتبي مستقل سببياً عنا، هو أن أقول ان الطاولة موجودة في مكتبي الآن بغض النظر عما اذا وجدت ذات مدركة في مكتبي أو لم توجد في هذه اللحظة. ولكن هذا لا يعني انني لو كنت في مكتبي الآن، لكنت الطاولة التي ألاحظها أو أختبر وجودها في مكتبي مستقلة سببياً عني في تلك

الخداع الحسي لا يختلف من حيث الكيف عما هو معطى لحواسنا في الحالات السوية. فلو كان موضوع ادراكاتنا في حالات الخداع مختلفاً كيميافاً عنه في الحالات السوية، لكان من حقنا أن نتوقع أن تكون تجربتنا في الحالات الأخيرة مختلفة كيميافاً عنها في الحالات السابقة، فيكون بإمكاننا حينئذ أن نميز على أساس الطبيعة الكامنة للادراك ما اذا كان ادراكاً لمعطى حسي أم لشيء فيزيقي. ولكن التمييز المعني غير ممكن على أساس الطبيعة الكامنة لحالات ادراك الحسي.

من الأمور الأخرى التي تبرهن، في نظر الظاهري، على انه حتى في حالات الادراك السوي لا تكون مدركين بصورة مباشرة لوجود شيء فيزيقي أمر كون حالات الادراك السوي والادراك غير السوي قد تكون معاً سلسلة متصلة بالنسبة لصفاتها وللشروط التي تحصل ضمنها. فاذا اقتربت، مثلاً، بصورة تدريجية من موضوع ما كنت بعيداً عنه، أبدأ بحالات ادراك حسي غير سوي وأنتهي بحالات سوية، بمعنى ان الموضوع يبدو في البداية أصغر مما هو حتى أصل الى نقطة يبدو فيها حجمه لي كما هو في حقيقته. وحالة الادراك الأخيرة التي نعددها سوية تختلف عن الحالة السابقة المجاورة لها من حيث الكيف بنفس النسبة التي تختلف فيها أية حالة من الحالات غير السوية في هذه السلسلة عن الحالة المجاورة لها.

توجد حجة أخرى يلجأ اليها الظاهري الا وهي ان كل حالات الادراك الحسي، السوية منها وغير السوية، تعتمد، سببياً، على شروط ذاتية وشروط موضوعية. ان هذه الحجة بالاضافة الى الحججتين السابقتين تقود الظاهري الى الاستنتاج بأن الأشياء الفيزيقية لا يمكن ادراكها بصورة مباشرة. فالشيء الفيزيقي مستقل، من حيث وجوده وصفاته، عن أية ذات مدركة. بمعنى آخر، ان الشيء الفيزيقي، من حيث وجوده وصفاته، يظل كما هو بغض النظر عن يدركه وعن المنظور الذي يدرك من خلاله، وبغض النظر عما اذا كان موضوعاً لادراك أي ذات. ولكن هذا لا ينطبق على ما ندركه بصورة مباشرة، في رأي الظاهري. اذن ما ندركه بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشيء الفيزيقي ذاته.

ان حجة - الخداع لا يمكن أن تقود الى المذهب الظاهري الا اذا أولنا القضية التي تثيرها حول طبيعة موضوعات الادراك على انها قضية لغوية وليست قضية واقعية. هذه المسألة، في الواقع، هي التي تشكل الأساس للفصل بين استعمال الظاهري لهذه الحجة واستعمالها من قبل الفلاسفة غير

الأفضل النظر الى اللغة الشيئية على انها لغة المعطيات الحسية. كيف؟

ان ما تظهره حجة - الخداع هو ان هناك حالات من الابهام اللغوي لا يمكن التخلص منها الا باستعمال لغة المعطيات الحسية. لنأخذ، مثلاً، أفعالاً مثل «يدرك» و«يرى»، و«يسمع». اننا في حالات كثيرة نستعمل هذه الأفعال على نحو يلزمنا بأن نفترض ان ما يدرك أو يرى أو يسمع موجود بالفعل. واذا حصرتنا استعمالنا لهذه الأفعال ضمن هذا الاطار من الالتزام الانطولوجي، فعلياً إما أن ننكر أن تكون أية حالة من حالات الادراك هي حالة خداع حسي أو أن نعترف بأنه من الخطأ أن نتكلم على موضوعات الادراك وكأنها دائماً أشياء مادية. ان البديل الثاني يبدو أكثر معقولة، في نظر الظاهري، لأن من الصعب جداً التوفيق بين البديل الأول وتجاربنا اليومية العادية. فالعصا المستقيمة خارج الماء نراها ملتوية في الماء. والورقة نراها ورقتين عندما نضغط على يؤز العين بشكل معين. فاذا كان موضوع الادراك في كل حالة موجوداً مع الصفات التي يبدو اننا ندركها فيه، اذن علينا أن نقول في حالات مثل الحالتين اللتين استعملناهما للتمثيل ان العصا صارت ملتوية عندما غمست في الماء والورقة صارت ورقتين عندما ضغطنا على يؤز العين بشكل معين. لتجنب نتائج من هذا النوع الأخير، يجب أن نستعمل «يدرك» و«يرى» و«يسمع» الخ على نحو لا يسمح بشحن هذه الأفعال بأية مضامين انطولوجية. ان أقول اني أدرك وجود كذا وكذا أو أسمع كذا وكذا لا يلزمني، حسب الاقتراح الأخير، ان افترض وجود شيء له الصفة أو الصفات التي يبدو أنني أدركها فيه. عندما نستعمل الأفعال المعنية وفق الاقتراح هذا، فاننا نقصد الى أن نقول انه يبدو لنا اننا ندرك (نسمع، نرى، الخ) كذا وكذا. ولكن - وهنا نأتي الى مسلمة أساسية من مسلمات حجة - الخداع - ما دام التمييز بين حالات الادراك السوية وحالاته غير السوية بدون أساس كفي، اذن لا ضير من الوجهة اللغوية أو التصورية، في أن نعامل ما هو معطى لنا في الحالات السوية كما نعامل ما هو معطى في الحالات غير السوية.

هذا التحليل يدخلنا عالم المعطيات الحسية. فحسب هذا التحليل، ليس من المناسب، بسبب حالات الخداع الحسي، أن نعد حالات الادراك الحسي دائماً حالات ذات موضوع مادي. ولكن، بحكم كوننا غير قادرين على التمييز كيفياً بين حالات الادراك التي تفترض ان موضوعها هو شيء مادي وحالات

اللحظة التي ألاحظ أو أختبر وجودها فيها. ولكن لو أولنا استقلالية الأشياء الفيزيقية عنا على نحو يجعل من المستحيل حسابها موضوعات مباشرة للادراك الحسي، فلا يعود بإمكاننا أن نعطي أي دعم استقرائي لهذا التأويل. وفي غياب أي دعم من هذا النوع، لا يعود بإمكاننا سوى أن نعرف بصورة تعسفية الأشياء الفيزيقية على انها أشياء غير قابلة لأن تدرك بصورة مباشرة. ولكن لهذا التعريف نتائج خارقة اذ انه يبيىء لنا ان أشياء كالطاولة والحجر والكتب ليست أشياء فيزيقية.

بينما حتى الآن ان الظاهري لا يؤول المسلمات التي تركز عليها حجة - الخداع على نحو يسمح بالاستنتاج بأنه لا يمكن، بحكم الواقع، اختبار الأشياء الفيزيقية بصورة مباشرة. ولكن ما هي أهمية حجة - الخداع لأغراض الظاهري؟ إن أهميتها تكمن في انها تنبهنا الى انه من الأفضل النظر الى الشيء الفيزيقي على انه مركب منطقياً من أشياء نختبرها بصورة مباشرة والا نقع في شتى المفارقات المنطقية. ان موقفه هذا شبيه بموقف المثالي. فالمثالي، بعكس الواقعي، لا يرى في الموضوع الفيزيقي شيئاً يتخطى ما هو معطى لنا أو ما يمكن أن يعطى لنا بصورة مباشرة ضمن شروط الملاحظة والتجربة. ولكن الذي يميزه عن المثالي، كما لمخنا سابقاً، هو انه لا يوحد، كالمثالي، بين ما هو معطى تجريبياً، من جهة، وأفكارنا واحساساتنا، من جهة ثانية. ولذلك فإن الجهد الأساسي للظاهري ينصب على ادخال مفهوم جديد الى اللغة هو مفهوم المعطى الحسي لغرض تحليل مفهوم الموضوع المادي أو الفيزيقي الى عناصر التجربة المباشرة.

ولكن ما الذي يقودنا الى هذا التشريع اللغوي الذي يقضي باستعمال مفهوم المعطى الحسي باعتباره مفهوماً بسيطاً وبالتالي أساسياً في تحليل اللغة الشيئية؟ هنا لا بد من العودة الى حجة - الخداع، ولكن ليس لغرض الفصل واقعياً بين الأشياء المادية وما نختبره بصورة مباشرة، بل لغرض اظهار أفضلية الاقتراح القاضي بالنظر الى اللغة الشيئية على انها لغة المعطيات الحسية. فالفرق بين استعمال الظاهري وغير الظاهري لهذه الحجة لا يكمن في أن وقائع العالم التجريبي للأول هي غيرها للثاني، بل في كيفية تأويل كل منهما هذه الوقائع التجريبية. فالسؤال الأساسي هنا هو: كيف يجب أن نفهم اللغة الشيئية؟ هل من الأفضل النظر الى الكلام على الأشياء على انه مجرد كلام على ما هو معطى لنا تجريبياً بصورة مباشرة أم النظر اليه على انه كلام على أشياء تتخطى ما هو معطى لنا بصورة مباشرة؟ ان ما يسمى بحجة - الخداع، في رأي الظاهري، يبين ان من

المادية) اذن كيف يمكننا هنا أن نتحقق من وجود العالم الخارجي (الأشياء المادية) الا اذا كانت في حوزتنا وسيلة للتمييز بصورة كيفية بين المعطيات الحسية المباشرة في حالات الخداع وهذه المعطيات في حالات عدم الخداع؟ ولكن لا يوجد، في نظر الظاهري، تمييز كفي بين هذين النوعين من الحالات، الأمر الذي يضطرنا الى حسابان الشيء المادي غير قابل لأن يعرف تجريبياً. وهذا، لا شك، يضي على مفهوم الشيء المادي بعداً ميتافيزيقياً. اذن حتى نتجنب هذه النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية، يجب أن نوجد طريقة لاشتقاق الشيء المادي منطقياً مما نعرفه بصورة مباشرة، أي من المعطيات الحسية. هنا نجد كيف يرتبط تبني المذهب الظاهري بالمشروع الوضعي للتحرر من الميتافيزيقيا. ولكن هذا لا يعني تبني اقتراح المثالي الذي يقضي بالنظر الى الشيء المادي على انه منظومة من الأفكار أو الاحساسات. فالمثالي توصل الى النتيجة الأخيرة، كما رأينا، لأنه لم يميز بين محتوى التجربة المباشرة وموضوعها، بين الاحساس بالسخونة، مثلاً، والسخونة. بدون هذا التمييز الذي فات جون سنورات مل، من بين الظاهريين، سنعود فنقع في شرك النظرة المثالية التي تشتت المادة من الفكر ولا تعطي للوجود المادي أية استقلالية عن الفكر. اذن يجب ألا نخلط هنا بين المعطيات الحسية بوصفها الموضوعات المباشرة للتجربة والأفكار أو الاحساسات بوصفها جزءاً من محتوى هذه التجربة المباشرة. وهذا يعني انه لا يجوز الخلط بين اللون واحساسنا به أو بين الصوت واحساسنا به. فاذا كان ما يشكل معطى حسيّاً هولون أو صوت أو حجم نخبره بصورة مباشرة، اذن لا يمكن لهذا المعطى الحسي أن يكون في الوقت نفسه احساساً باللون أو الصوت أو الحجم المعني.

تشكل المعطيات الحسية، اذن، الأساس الأخير لكل ما نعرفه أو يمكن، على الأقل نظرياً، أن نعرفه عن العالم المادي. ولكن لا بد هنا من طرح بعض الأسئلة. أولاً، ما هي طبيعة المعطيات الحسية؟ فاذا كان لا بد من التمييز بين المعطى الحسي بوصفه موضوعاً للتجربة والاحساس بوصفه جزءاً من محتوى التجربة، فهل يعني هذا انها - أي المعطيات الحسية - غير ذهنية؟ واذا كان الجواب بالاجاب، فهل معنى هذا انها فيزيقية؟ ثانياً، كيف يمكن اشتقاق الشيء المادي من المعطيات الحسية؟ هناك حالات - حالات الخداع الحسي، مثلاً، - لا تتطابق فيها المعطيات الحسية مع صفات الشيء المادي وهناك حالات أخرى - الهلوسة - توجد فيها معطيات حسية ولا يوجد شيء مادي، فكيف نعرف في الحالات السابقة أن الصفات

الادراك التي لا يمكن أن يكون موضوعها شيئاً مادياً، فإن الظاهري يقترح، لتجنب أي إبهام لغوي قد ينشأ عن الخلط بين معني «يدرك» أو أي فعل آخر من الأفعال الادراكية، أن تبقي على المعنى الأول الذي يقضي بأن يكون الموضوع المدرك موجوداً، ولكن ليس بوصفه موضوعاً مادياً، بل بوصفه معطى حسيّاً. فالمسألة الأساسية هنا هي انه حتى في حالات الادراك غير السوية، لا بد أن ندرك شيئاً ما، أي أن يوجد شيء معطى لحواسنا، ولكن هذا الشيء لا يمكن أن يكون مادياً. واذا أضفنا الآن ان ما ندركه في هذه الحالات لا يختلف كيفياً عما ندركه في الحالات السوية، فلا يعود هناك ما يمنعنا من أن نحسب كل حالة من حالات الادراك حالة لا يكون موضوعها شيئاً مادياً، بل معطى حسيّاً.

ما يقترحه الظاهري، اذن، يتلخص في النظر الى المعطيات الحسية وحدها على انها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة. ولكن هذا الاقتراح، اذا لم تندبره على النحو المناسب، قد يقود الى تجريد اللغة الشيثية من معناها. كيف؟ اذا تبينا الاقتراح الأخير في ظل نظرة واقعية تجعل العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية علاقة سببية أو شبه سببية، فلا يعود حينئذ بإمكاننا النظر الى القضايا الشيثية على انها قضايا يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها حتى من حيث المبدأ. ولكن هذه النتيجة خارقة، في نظر الظاهري، لأن مؤداها انه لا يمكننا حتى من حيث المبدأ أن نتحقق، مثلاً، من صدق قضايا مثل «توجد طاولة في المكتب» «يوجد قلم على الطاولة» وما أشبه ذلك.

كيف نوفق، اذن، بين الاقتراح القاضي بالنظر الى المعطيات الحسية على انها وحدها واقعة ضمن اطار التجربة المباشرة وقدرتنا على التحقق من وجود الأشياء المادية؟ الطريقة الوحيدة للتوفيق، في نظر الظاهري، هي أن نبذ النظرة الواقعية وأن ننظر الى العلاقة بين المعطيات الحسية والأشياء المادية على انها علاقة منطقية أو تصورية. وما يعنيه هذا الاقتراح الأخير هو انه، للحفاظ على حرمة اللغة الشيثية، يجب أن ننظر اليها على انها لغة مشتقة من لغة المعطيات الحسية. في نظرنا اليها كذلك، فتجنب النتائج الميتافيزيقية للنظرة الواقعية ومفارقات النظرة المثالية. فالنظرة الواقعية، نظرة لوك مثلاً، لا مهرب لها من اصفاء بعد ميتافيزيقي على مفهوم الشيء المادي. فاذا كان الشيء المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة، أي اذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة لا يمكن أن يشكل سوى معرفة غير مباشرة للعالم الخارجي (الأشياء

بما هي معطيات حسية. فهو لا ينكر أن اللون هو طول موجة من منظور علم الفيزياء أو أن الحرارة هي حركة الجزيئات، ولكن ما ينكره هو أن يكون اللون بما هو معطى حسي طول موجة معين أو تكون الحرارة أيضاً بما هي معطى حسي حركة الجزيئات. فما أحس به أو اختبره بصورة مباشرة عندما أحس بالحرارة ليس حركة الجزيئات في الشيء المحسوس. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن لكائن مثلي أن يحس بالحرارة إلا عندما تتوافر الشروط الفيزيائية المشار إليها (أي الشروط المتعلقة بحركة الجزيئات). وكذلك بالنسبة لإحساسي باللون أو الصوت وغير ذلك. ولكن من الواضح أن هذه الشروط الفيزيائية المستقلة عني ليست ضرورية لحيازي على الاحساسات المعنية. إذن لا يجوز لنا أن نوحّد موضوع الاحساس بالشروط الفيزيائية المعنية.

نتقل الآن إلى السؤال الثاني المتعلق بكيفية معالجة الظاهري للأخطاء الإدراكية المتعلقة بحالات الخداع الحسي وحالات الهلوسة. إذ أخذنا حالات الخداع الحسي، فالأمر الذي يقرر، في اعتقاد الظاهري، ما إذا كانت حالة هي حالة خداع حسي أم لا ليس أمراً مرتبطاً بعلاقة الاحساسات بأشياء موجودة باستقلال عن الاحساسات. إنه بالأحرى أمر منوط بعلاقة المعطيات الحسية بعضها ببعض. هنا نجد أن الظاهري يتعد عن النظرة الواقعية ويقترب من المثالية. الفرق طبعاً بين وبين المثالي - وهو فرق جد هام - يرتبط بكون المثالي يتكلم على العلاقات القائمة بين الاحساسات، بينما الظاهري يتكلم على العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية.

السؤال الآن هو: كيف يمكننا أن نبين من نوع العلاقات القائمة بين المعطيات الحسية ما إذا كانت حالة ادراك ما هي حالة خداع حسي أم لا؟ لنبدأ بمثال بسيط، مثال العصا الموضوعة في الماء. العصا تبدو ملتوية في الماء، ولكنها تبدو مستقيمة عندما نخرجها من الماء. اننا طبعاً نصر على أن العصا هي حقاً مستقيمة، فنبدي تحيزاً للحالة التي تظهر فيها العصا خارج الماء. سبب ذلك ليس أن إحساسنا بالتواء العصا وهي في الماء لا يتطابق مع واقع العصا. فلا يمكننا، كما يتصور الواقعي، أن نقفز فوق المعطيات الحسية في اتجاه شيء في الخارج هو العصا في ذاتها. فالمعطيات الحسية، كما رأينا، سابقة إستمولوجياً على الأشياء المادية الأمر الذي يعني أن ما نقوله عن الأشياء المادية مشتق مما نقوله عن المعطيات الحسية. إذن، إذا قلنا أن العصا هي حقاً مستقيمة، فإن ما نقوله لا يمكن أن يكون مستمدّاً مما نعرفه عن العصا بما هي شيء مادي

المدرّكة هي غير صفات الشيء في ذاته، وكيف نعرف في الحالات الأخيرة - حالات الهلوسة - أن الشيء المادي غير موجود؟ وأخيراً، ما معنى أن نقول أن الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟

لنبدأ بمعالجة الظاهري للسؤال الأول. المعطيات الحسية، كما رأينا، هي الموضوعات المباشرة للإدراك الحسي. والكلام على معطى حسي هو، على وجه التحديد، كلام على لون الشيء أو طعمه أو رائحته أو شكله أو حجمه أو صوته، الخ. وهذه الأخيرة ليست جزءاً من محتوى تجربتي أو وعيي، بل موضوع تجربتي أو وعيي. وحالات وعيي أو ادراكي هي، لا شك، شأن ذهني، ولكن لا معنى، في نظر الظاهري، لأن نحسب أيضاً موضوعات وعيي أو ادراكي حالات ذهنية. فلو حسبناها كذلك، لما عاد هناك إمكان للتمييز، مثلاً، بين وعيي و ادراكي للألوان أو الأصوات وهذه الألوان أو الأصوات ذاتها. ولكن هذا التمييز، لا شك، قائم ومشروع، الأمر الذي يجتّم علينا أن نخرج المعطيات الحسية من إطار محتويات الوعي.

ولكن هل معنى هذا أن المعطيات الحسية فيزيقية؟ جواب الظاهري هو بالنفي. لا مهرب في الواقع، من أن يجيب بالنفي ما دام ينظر إلى المعطيات الحسية على أنها تشكل ما هو معطى لنا بصورة مباشرة. فهي ليست مشتقة من أشياء أكثر أساسية، بل هي الأشياء الأكثر أساسية التي تشتق منها كل الأشياء الأخرى، المادية منها والذهنية. إذن لا هي ذهنية ولا هي مادية. فعندما يبدو لي، مثلاً، أنني أرى شيئاً أحمر اللون، لا يعني هذا بالضرورة أن هناك شيئاً فيزيقياً أحمر اللون يشكل موضوع تجربتي أو وعيي. فقد تكون حالي حالة هلوسة أو حالة خداع حسي. وفي كلتا الحالتين لا أعني أو أختبر الحمرة بما هي شيء فيزيقي. ومع هذا فإن لدي في هذه الحالة إحساساً باللون الأحمر، الأمر الذي يعني أن هناك شيئاً معطى لي بصورة مباشرة (الحمرة في هذه الحالة)، ولكن ما هو معطى لي بصورة مباشرة لا يمكن أن يكون في هذه الحالة شيئاً مادياً. وإذا عدنا الآن إلى إصرار الظاهري على أنه لا تمييزاً كيفياً بين ما اختبره بصورة مباشرة في حالات مثل حالات الهلوسة أو الخداع الحسي وما اختبره بصورة مباشرة في الحالات السوية، يتضح لنا أن ما هو معطى لي بصورة مباشرة، كائنة ما كانت حالة الإدراك، لا يمكن أن يكون شيئاً مادياً. هنا يجب أن تنبه القارئ إلى أن الظاهري لا يقول بأن أشياء مثل الألوان والأصوات ليست مادية بالمعنى المطلق، بل فقط ليست مادية

أسود اللون، لا أزرق، هنا، لا شك، نتخذ اللون الذي يظهر فيه الثوب في وضوح النهار معياراً للحكم. سبب ذلك، على الأرجح، هو أننا في وضوح النهار نكون في أفضل وضع ممكن للتمييز بين الظلال المختلفة للألوان. ولكن من الواضح هنا أن الشيء الهام للمذهب الظاهري ليس ما نتخذه بالفعل معياراً للحكم في الحالات التي تعيننا هنا، بل وجود منهج مشترك بين كل الحالات التي من هذا النوع ألا وهو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية أخرى. نحن، بمعنى آخر، لا نقارن ما هو معطى لنا حسياً بشيء فيزيائي، كما توحى لنا النظرة الواقعية، ولذلك فالفرق بين المظهر appearance والحقيقة reality ليس فرقاً بين المعطيات الحسية والأشياء الفيزيائية، كما فهمها الفيلسوف الواقعي، بل هو فرق بين فئة مختارة من المعطيات الحسية وما تبقى من معطيات حسية في فئة المعطيات الحسية التي تعيننا.

هذا المنهج - مقارنة معطيات حسية بمعطيات أخرى من نوعها - هو أيضاً ما نعتمد عليه للوصول إلى اكتشاف حالات الهلوسة. في هذه الحالات نخيل لنا أن شيئاً ما موجود، بينما هو غير موجود. في جزء كبير من حالات الهلوسة، نستعمل معطيات حسية مرتبطة بحاسة معينة معياراً للحكم على معطيات حسية مرتبطة بحاسة أخرى. لنفترض أنه يبدو لي أنني أشاهد شجرة في حديقة المنزل. ما هو معطى لحاسة النظر هنا قد لا يكون أكثر من هلوسة، وقد يكون دليلي ما هو معطى لي عن طريق حاسة أخرى - حاسة اللمس في هذه الحالة. فلو ذهبت، مثلاً، إلى ذلك المكان في الحديقة الذي يفترض أن توجد فيه الشجرة، ولم أستطع أن أتمس شيئاً في ذلك المكان، فسيكون ذلك كافياً للاستنتاج بأنني لم أشاهد شجرة في الحديقة وأن شجرتي كانت حالة من حالات الهلوسة، ليس إلا. هذا لا يعني طبعاً أن اكتشاف حالات الهلوسة يستلزم دائماً اللجوء إلى معطيات حسية ما بوصفها معياراً للحكم على معطيات حسية أخرى. ففي بعض الحالات نلجأ إلى فئة مختارة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة ما للحكم على المعطيات الأخرى المرتبطة بهذه الحاسة. لنفترض أنه يبدو لي أنني أشاهد طاولة أمامي، ولنفترض أن نظري مركز على المكان الذي يفترض أن توجد فيه الطاولة، ولكن مع ذلك يبدو لي أنني أرى الطاولة حيناً ولا أراها حيناً آخر. هنا قد اتخذ من المعطيات الحسية هذه سبباً لحسبان تجربتي نوعاً من الهلوسة على أساس أنها لو لم تكن هلوسة، لكنت شاهدت الطاولة باستمرار ما دامت لم تنتقل من مكانها. ما يدعوني هنا للقول بأنها لم تنتقل من مكانها في أية لحظة من

مستقل عن الحالات التي يظهر فيها. فإن قولنا أن العصا هي حقاً مستقيمة هو بالضرورة كلام على كيفية ظهور العصا لنا في ظل شروط معينة (أي خارج الماء في هذه الحالة). من الواضح، إذن، أننا عندما نواجه بمعطيات حسية متباينة، بعضها، كما في المثال السابق، يظهر العصا ملتوية وبعضها يظهرها مستقيمة، فإننا بحاجة إلى معيار للاختيار من بينها ما يجب حسابه المظهر الحقيقي للعصا، وألا يكون اختيارنا عشوائياً ولا قيمة استمولوجية له.

ولكن كيف نصل إلى هذا المعيار، وهل هناك معيار واحد لجميع الحالات؟ في مثالنا السابق، ما نشير إليه (استقامة أو عدم استقامة العصا) هو صفة يمكن اختبارها عن طريق أكثر من حاسة، حاسة النظر وحاسة اللمس. وما نعرفه عن طريق حاسة اللمس هو أن العصا تبدو مستقيمة، بغض النظر عما إذا كانت في الماء أو خارجه. وهذا يعني أنه لو طرأ تغيير على العصا عندما وضعناها في الماء، لبدت ملتوية لنا عن طريق حاسة اللمس. ولكن بما أن الأمر عكس ذلك، فإننا نتخذ في هذه الحالة من المعطيات الحسية المرتبطة بحاسة اللمس الأساس الذي يتعين عليه حسابان العصا مستقيمة. بمعنى آخر، لو كانت العصا حقاً غير مستقيمة، لكانت ظهرت لنا كذلك عن طريق حاسة اللمس، بغض النظر عما إذا كانت في الماء أم خارجه. إذن، عندما نقول في هذه الحالة أن العصا حقاً مستقيمة، فإننا نعتمد، في حكمنا هذا، على ما نعرفه عن طريق حاسة اللمس، لأن التغيرات التي تطرأ على ظروف اختبارنا للعصا لا تؤثر على ما نعرفه عن استقامتها عن طريق حاسة اللمس وإن كانت تؤثر على ما نعرفه أو يبدو أننا نعرفه عن هذا الأمر عن طريق حاسة أخرى، كحاسة النظر. على العموم، ما نتخذه معياراً للحكم في الحالات التي لا تتفق فيها حواسنا هو ما ينكشف لنا عن طريق حاسة من هذه الحواس دون غيرها.

ولكن هناك حالات، لا شك، لا يمكننا فيها أن نعتمد سوى على حاسة واحدة لمعرفة صفات الأشياء. معرفة لون شيء ما، مثلاً، غير ممكنة إلا عن طريق حاسة النظر. وفي حالات كهذه، لا يمكننا طبعاً أن نستعمل معطيات حسية من الحواس معياراً للحواس الأخرى. فما علينا أن نفعله في حالات كهذه، في نظر الظاهري، هو اتخاذ بعض المعطيات الحسية التي ندركها عن طريق الحاسة المعنية معياراً للحكم على بعضها الآخر. قد يبدو الثوب، مثلاً، أسود اللون في وضوح النهار، ولكن قد يبدو شديد الزرقة في ظل شروط أخرى من الإضاءة. في هذه الحالة، ما سنصر عليه هو أن الثوب

الحسية هو كلام على الموضوعات المباشرة للملاحظة التجريبية، يتضح لنا أن المذهب الظاهري وثيق الصلة بمبدأ التحقق التجريبي. فالبدأ الأخير يلزمنا، على الأقل، بأن نحسب قابلية التحقق من صدق أو عدم صدق أية قضية بواسطة الملاحظة التجريبية شرطاً ضرورياً وكافياً لحسابها ذات دلالة تجريبية. ولكن هذا بدوره يستلزم منا أن نعد القضية ذات الدلالة التجريبية قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية، لأن القضية التي لا يمكن التعبير عنها على هذا النحو لا يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، حتى نظرياً. ولكن من الواضح أن ما يشترطه مبدأ التحقق التجريبي (أي أن يكون بإمكاننا أن نبرهن القضية بواسطة لغة المعطيات الحسية حتى تكون ذات دلالة تجريبية) هو تماماً ما يستلزمه المذهب الظاهري.

الفحوى الأخير، إذن، لقول الظاهري أن الأشياء المادية مركبة من معطيات حسية هو أن لا قضية عن شيء مادي إلا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة لغة المعطيات الحسية. من هنا يتضح أن قول الظاهري بأن الأشياء المادية ما هي إلا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه الإشارة إلى علاقة واقعية بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية، بل إلى علاقة تصورية أو لغوية. وما يعنيه هذا هو أن ما يدعيه الظاهري لا يتخطى القول بأنه لا يمكن أن توجد قضية تعبر عنها جملة تشير إلى شيء مادي إلا وهي قضية يمكن التعبير عنها بواسطة جملة تشير فقط إلى معطيات حسية. فالعلاقة، إذن، بين الأشياء المادية والمعطيات الحسية ما هي إلا علاقة بين فئتين من القضايا، فئة تكون قضايها عن الأشياء المادية وفئة تكون قضايها عن المعطيات الحسية.

من المهم الآن أن نوضح أمراً آخر يتعلق باصرار الظاهري على أن القول بأن الأشياء المادية ما هي إلا مجموعات من المعطيات الحسية لا يقصد منه قصر المعطيات الحسية على ما هو فعلي منها. فمجموعات المعطيات الحسية التي يفترض اشتقاق العالم المادي منها تشتمل على كل ما هو فعلي ويمكن من هذه المعطيات. أن أهمية المعطيات الحسية الممكنة كامنة، في نظر الظاهري، في كونها ضرورية لتجنب الوقوع في شرك المثالية وللحفاظ على استقلالية العالم المادي. بمعنى آخر، أن وجود الأشياء المادية ليس مرتبطاً بكونها مدركة بالفعل، بل بكونها قابلة نظرياً للادراك. أن وجود طاوله في مكتبي الآن ليس أمراً مرتبطاً بوجود شخص في المكتب يدركها. فليس في مكتبي في هذه اللحظة، على ما أعتقد، أي شخص - أية ذات

لحظات الفترة الزمنية التي تعيننا هنا هو أنها لو انتقلت من مكانها في أية لحظة من هذه اللحظات، لكان بإمكاننا أن أتبع بناظري بعض مراحل انتقالها على الأقل من مكانها الأصلي إلى مكانها الجديد. هنا طبعاً ما أفعله هو مقارنة معطيات حسية بمعطيات حسية، ولكن في كلا الحالتين المعطيات الحسية مرتبطة بحاسة النظر.

المهم من كل هذا هو أن الفرق بين الملموسة والادراك الحسي الصحيح هو، من زاوية نظر الظاهري، فرق بين نوعين من المعطيات الحسية، وليس فرقاً بين المعطيات الحسية، من جهة، والشيء الفيزيائي، من جهة أخرى، بما هو شيء سابق منطقياً على المعطيات الحسية.

نأتي أخيراً إلى السؤال الثالث: ما معنى أن نقول أن الأشياء المادية مركبة منطقياً من معطيات حسية؟ ما يعنيه هذا ليس أنها مركبة من معطيات حسية كما هو الماء، مثلاً، مركب من أوكسجين وهيدروجين. أن ما يعنيه هذا هو، على وجه التحديد، أن كل ما نقوله أو يمكننا أن نقوله عن الأشياء المادية بإمكاننا أن نقوله، بدون أي نقص في المعنى، عن طريق الكلام على المعطيات الحسية وحدها. وهذا يعني أنه بإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نستغني عن اللغة الشيئية كلياً في وصفنا للعالم وأن نكتفي بلغة المعطيات الحسية.

من الأمور الأساسية المترتبة على موقف الظاهري هنا هو أنه لا يجوز الكلام على فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، وكأنهما فئتين من الأشياء يمكن أن توجدا جنباً إلى جنب كالطاوله والكرسي في مكتبي. فالعبارات الشيئية لا تشير إلى وقائع غير الوقائع التي يشير إليها كلامنا على المعطيات الحسية. بمعنى آخر، فعندما أصف العالم المادي بلغة المعطيات الحسية، فإن فئة الوقائع التي أشير إليها هي فئة الوقائع التي أشير إليها عندما أصف العالم بواسطة اللغة الفيزيائية. ولكن هذا لا يعني، بالضرورة، في نظر الظاهري، أن التعبير «شيء مادي» مرادف في المعنى لمجموعة من الحدود التي تشير إلى أنواع من المعطيات الحسية. ولكنه حتى يعني أن أية قضية عن شيء مادي هي قضية يمكن ترجمتها إلى لغة المعطيات الحسية، والا تفقد دلالتها التجريبية. هنا نجد كيف يصير المذهب الظاهري جزءاً متمماً للنظرية التجريبية في المعنى، أي، بصورة أكثر تحديداً، كيف يصير المذهب الظاهري مرتبطاً بمبدأ التحقق التجريبي بوصفه معياراً عاماً للمعنى. فإذا أخذنا في الاعتبار أن الكلام على المعطيات

ان بعض الفلاسفة - رسل مثلاً - حاول تجنب الإشكال الذي يثيره الكلام على المعطيات الحسية الممكنة واقترح استعمال اللفظ «محسوس» Sensible وجمعه: Sensibilia بدل «معطى حسي ممكن». فالمحسوس يختلف عن المعطى الحسي في شيء واحد فقط الا وهو انه يمكن أن يوجد عندما لا يكون موضوعاً لأي ادراك فعلي، بينما المعطى الحسي لا وجود فعلياً له بوصفه معطى حسيّاً إلا في الوقت الذي يكون فيه مدركاً. فالمعطى الحسي هو بمعنى آخر، محسوس مدرك بالفعل a per-ceived sensible باستعمال هذا المفهوم الذي يقترحه رسل، بإمكاننا أن نستغني الآن عن الجمل الشرطية في تحليلنا للعبارة الشبئية. فان أقول، مثلاً، توجد طاولة في مكتبي الآن هو أن أقول توجد محسوسات sensibilia من نوع كذا وكذا، بدل أن أقول «لو كنت في مكتبي الآن، لكنت، اخترت كذا وكذا». ولكن من الواضح هنا انه ما دام مفهوم المعطى الحسي هو المفهوم الأكثر أساسية في تحليل العبارات الشبئية، فيجب أن يكون بإمكاننا في نظر الظاهري، أن نترجم الكلام على المحسوسات الى كلام على معطيات حسية، وان نستعمل بالتالي الجمل الشرطية أو مفهوم المعطى الحسي الممكن في تحليلنا للعبارة الشبئية.

يوجد سؤال أخير لا بد من طرحه. اذا كان الكلام على الشيء المادي ينحل برمته الى الكلام على المعطيات الحسية، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نفسر، انطلاقاً من مصادر المذهب الظاهري، جوهرانية الأشياء المادية التي تعني استمرارية هذه الأشياء في الوجود واستقلاليتها عن الادراك؟ بمعنى آخر، كيف يمكن للظاهري أن يجيب على تساؤل هيوم بخصوص الأسباب التي تدفعنا الى اسناد استمرارية لوجود الأشياء حتى عندما لا تكون مدركة بواسطة حواسنا، وان نفترض ان لها وجوداً مستقلاً عن الادراك؟ هيوم نفسه لم يجد مسوغاً للافتراض «الفلسفي» بأنه يوجد، بالإضافة الى ما ندركه بصورة مباشرة، منظومة مستقلة من الأشياء، بحيث ان ما ندركه بصورة مباشرة يشكل نسخة للأخيرة. ان هيوم رأى أن هذا الافتراض محاولة لا مسوغ لها لتكرار العالم الحسي. وبما انه تبني الموقف القائل بأنه من المتناقض أن نعتبر المدرك شيئاً يمكن أن يوجد بدون مدرك، فقد توصل الى النتيجة بأن الاعتقاد باستمرارية واستقلالية الأشياء المادية هو من نتاج المخيلة، ليس الا.

ينطلق الظاهري في معالجته للمشكلة التي نثرها هنا من معالجة جون ستوارت مل لها في معرض قوله بأن الأشياء

مدركة - ولكن لا شك عندي بوجود طاولة في مكتبي في هذه اللحظة. ولكن ما هو المقصود بقولي ان هناك طاولة في مكتبي في هذه اللحظة غير مدركة من قبل أحد؟ المقصود، يقول الظاهري، هو الإشارة الى مجموعة من المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية. ولكن قد يعترض معترض على أساس ان الطاولة الموجودة في مكتبي الآن هي شيء فعلي، وليست وجوداً ممكناً وحسب، فكيف يمكن، إذن، رد وجود الطاولة في مكتبي في هذه اللحظة الى معطيات حسية ممكنة؟ كيف بمعنى آخر، يمكن لما هو فعلي أن ينحل برمته الى ما هو ممكن؟ للإجابة عن هذا التساؤل، من منظور الظاهري، لا بد من التذكير مرة أخرى بأننا عندما نستعمل الطريقة الظاهريّة في التحليل، فنحن لا نحاول إيجاد علاقة بين فئتين من الأشياء، فئة الأشياء المادية، من جهة، وفئة المعطيات الحسية، من جهة ثانية، بل إيجاد علاقة لغوية أو تصورية بين فئتين من الجمل، فئة تعبر عن قضايا تشير الى الأشياء المادية وفئة تعبر عن قضايا لا تشير سوى الى المعطيات الحسية أو عالم الظواهر الحسية. وهذا الكلام ينطبق على العلاقة بين الأشياء المادية غير المدركة بالفعل والمعطيات الحسية الممكنة. فعندما يقول الظاهري ان الطاولة التي في مكتبي الآن هي منظومة من المعطيات الحسية الممكنة، فما يعنيه هو ان الجملة «توجد طاولة غير مدركة في مكتب عادل الآن» يمكن ردها الى جمل من النوع الآتي: «لو كان أي شخص في مكتب عادل الآن وكانت الشروط الادراكية سوية، لكان اختر كذا وكذا أو لكان ظهر له كذا وكذا». من الواضح هنا ان تحليل جملة مثل الجملة السابقة يحتاج الى استعمال جمل شرطية مخالفة للواقع كالجملة الأخيرة. وما الحاجة الى المعطيات الحسية الممكنة لأغراض التحليل الظاهري سوى تعبير عن الحاجة الى الجمل الشرطية المخالفة للواقع. هنا أيضاً نجد مرة أخرى رابطاً قوياً بين الظاهريّة ومبدأ التحقق التجريبي. فحتى لا تكون الإشارة الى ما هو غير مدرك و غير منظور ذات دلالة ميتافيزيقية، يجب أن يكون بإمكاننا أن نقول ما معنى أن ندرك هذا الشيء وهذا بدوره يعني أنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نحدد ما الذي نتوقع اختباره فيما لو توافرت شروط من نوع معين. فمبدأ التحقق التجريبي يستلزم أن يكون بإمكاننا التحقق على الأقل من حيث المبدأ من صدق القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن»، حتى تكون هذه القضية ذات دلالة تحريبية. ولكن أن يكون بإمكاننا نظرياً أن نتحقق من صدق هذه القضية هو أن يكون بإمكاننا أن نقول ما الذي نتوقع أن نخبره فيما لو كانت الشروط من نوع معين.

الحسية، سلسلة تكون كل حالتين متجاورتين من حالاتها متماثلتين تماثلاً مباشراً.

لا يكفي الشرطان السابقان بوصفهما مكونين أساسيين من مكونات الهوية العددية للشيء المادي. فإن تصورنا للشيء المادي على أنه ذو استمرارية زمنية ويشغل حيزاً مكانياً محدداً يستلزم توافر شرط ثالث ألا وهو قابلية المعطيات الحسية للتكرار بصورة منتظمة بحيث يعتمد هذا التكرار على تحركات الشخص الذي يختبر هذه المعطيات الحسية. ليس المقصود، طبعاً، بتكرار المعطيات الحسية أنها ستتكرر بما هي هذه المعطيات بالذات. فإن لغة المعطيات الحسية كما شرحناها سابقاً، لا تسمح بالقول بتكرار المعطيات الحسية بهذا المعنى. فما يتكرر، إذن، هو معطيات شبيهة بالمعطيات السابقة. فعندما أنظر أمامي، مثلاً، في هذا المكتب أرى طاولة وبجانها أرى كرسيًا وإذا تقدمت الآن نحو النافذة ونظرت في اتجاه الخارج، أرى غابة صغيرة من أشجار الصنوبر والسرو. الملاحظ هنا، عندما نستعمل لغة الظاهري، أي لغة المعطيات الحسية، أنني عندما أحول ناظري من الطاولة إلى الكرسي بجانبها، فإن المعطيات الحسية التي كنت أختبرها قبل تحويل ناظري في اتجاه الكرسي وأقربها بوجود الطاولة لم تعد موجودة، وما حل محلها هو المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الكرسي. وبعد تحركي في اتجاه النافذة وتحويل ناظري إلى الخارج، تتوقف المعطيات الحسية الأخيرة عن الوجود لتحل محلها المعطيات الحسية التي أقرنها بوجود الغابة الصغيرة في الخارج. لو عكست خط سيرى الآن، فسأرى أن هذه المجموعات من المعطيات الحسية ستكرر نفسها (طبعاً بالمعنى الذي يتناسب مع لغة المعطيات الحسية) ولكن بترتيب معكوس. فما سأختبره الآن في البداية هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنت وجودها بالغابة الصغيرة في الخارج، وما سأختبره في أعقاب ذلك هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات الحسية التي قرنتها بوجود الكرسي، وما سأختبره أخيراً هو معطيات حسية شبيهة بالمعطيات التي قرنتها بوجود الطاولة. أن عكس خطى سيرى ضمن إطار محيط مستقر نسبياً يقود بانتظام إلى تكرار مجموعات المعطيات الحسية التي نفرقتها بموجودات مادية مختلفة بترتيب معكوس. بدون هذا التكرار المنتظم الذي يعتمد على تحركات المشاهد لا يمكننا، في اعتقاد الظاهري، أن نصف الأشياء المادية، كما نصفها في حياتنا اليومية، ونسند إلى كل منها هوية خاصة به.

المادية هي «امكان دائم للاحاساس». فمحل حاول أن يبين كيف أن «منظومة من الاحساسات» (والإشارة هنا هي إلى الاحساسات بما هي إمكانات حاضرة) تظهر نفسها للوعي باعتبارها شيئاً يتصف بالديمومة أو الاستمرارية، أي جوهراً دائماً، وكيف نصل نحن إلى النظر إلى الطبيعة على أنها مكونة من هذه المجموعات من المكنات. ولكن الظاهري لا يكفي بمعالجة مل للمشكلة المطروحة. فهو يشعر بأن هناك حاجة لشرح كيفية تكون المجموعات المشار إليها، ولا يمكن الاكتفاء بإشارة مل الغامضة إلى قانون تداعي الأفكار.

يجب، قبل كل شيء، استبدال كلام مل على الاحساسات بالكلام على المعطيات الحسية حتى نتجنب، كما بينا في بداية الفصل، الانزلاق نحو المثالية. والسؤال الذي يواجهه الظاهري الآن هو: ما هي الشروط التي تتحكم بعملية تشكيلنا لمجموعات المعطيات الحسية بوصفها أشياء أو جواهر مادية؟

توجد، في نظر الظاهري، عدة شروط تتحكم بهذه العملية وأهمها: علاقات التشابه القائمة بين المعطيات الحسية والاستقرار النسبي للأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات، وكون هذه المعطيات قابلة للتكرار بصورة منهجية بالإضافة إلى اعتماد هذا التكرار على تحركات المشاهد.

علاقات التشابه هي الأهم في عملية اشتقاق هوية الشيء المادي. أن أول ما نقصد إليه عندما نقول، مثلاً، أن الطاولة التي أشاهدها في مكتبي الآن هي نفس الطاولة التي كانت في مكتبي أمس هو أن ما يظهر لي الآن - أي ما هو معطى لي حسيًا - شبيه بما ظهر لي أمس في نفس المكان. ولكن اسناد هوية عددية إلى الشيء المادي لا يعتمد فقط على درجة التشابه بين معطياته الحسية في أوقات مختلفة ولكنه يعتمد أيضاً على مدى تشابه الأطر التي نختبر ضمنها هذه المعطيات. وهذا ينقلنا إلى الشرط الثاني الذي أشرنا إليه، أي الشرط القائل أن المعطيات الحسية المتشابهة، حتى تشكل عناصر لنفس الشيء المادي، يجب أن تتم عملية اختبارنا لها ضمن أطر متماثلة. الإشارة إلى الأطر المتماثلة هنا هي، على وجه التحديد، إشارة إلى المحيط المحسوس للشيء المادي. لا يفترض هذا الشرط بقاء الشيء المادي في مكانه لفهم حصول التماثل في أطر اختبارنا له. فلو انتقل الشيء من مكانه، سيكون هناك علاقة تماثل غير مباشر للأطر المختلفة التي نختبر ضمنها وجوده. فالقول بأن هذا الشيء يحتفظ بهويته العددية بعد انتقاله يفترض إمكان اقتفاء خط سيره من خلال سلسلة من الحقول

خلاصة

حاولنا أن نبين كيف نشأ المذهب الظاهري ضمن إطار الفلسفة التجريبية وكيف، بعامل ارتباطه بمبدأ التحقق التجريبي، عالج الجمل الشبئية على نحو يفترض فيه أن يجنبنا احتضان النظرة المثالية أو النظرة الواقعية لدى لوك. من بين النتائج الأساسية المترتبة على هذا المذهب، كما بينا، أن العالم المادي ليس معطى لنا بصورة مباشرة (أي لا يمكن أن نعرفه بصورة مباشرة). إنه يشكل موضوعاً للمعرفة فقط من خلال المعطيات الحسية. ولكن هذا لا يعني كما حاولنا أن نبين، سوى أن الكلام على العالم المادي يمكن رده برمته إلى كلام على المعطيات الحسية. هذا المذهب، لا شك، يجنبنا مفهوم الجوهر المادي لدى لوك، بما هو مفهوم ميتافيزيقي، ولكن يرى البعض (الماركسيون، مثلاً) أنه لا يجنبنا النظرة المثالية. فإن الآخرين يرون إلى الطابع المثالي المزعم لهذا المذهب يكمن في جعله المعطيات الحسية المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. وما دامت المعطيات الحسية، في نظر الظاهري، ليست شيئاً مادياً، إذن فإن النتيجة الأخيرة المترتبة على هذا المذهب هي أن الأساس الأخير للواقع ليس أساساً مادياً، ويبدو أن في هذا ارتقاء في أحضان النظرة المثالية.

هذا التأويل يقوم على قراءة أنطولوجية لاقتراح الظاهري النظر إلى المعطيات الحسية على أنها المكونات المنطقية الأخيرة للعالم المادي. إذا أولنا هذا الاقتراح على أنه يتضمن أطروحة أنطولوجية، فسيكون من السهل علينا، في هذه الحالة، أن نربط موقف الظاهري بموقف المثالي. ففي تأويلنا الاقتراح على هذا النحو، نجعل موقف الظاهري يتضمن الاعتقاد بأن العالم المادي مشتق أنطولوجياً من المعطيات الحسية. ولكن بما أن المعطيات الحسية لا توجد باستقلال عن الفكر (الوعي)، إذن فإن العالم المادي نفسه لا يمكن أن يوجد باستقلال عن الفكر. ولكن لا يجوز، كما حاولنا أن نبين في سياق هذه الدراسة، أن نفكر اقتراح الظاهري، بخصوص العلاقة بين المعطيات الحسية والعالم المادي، قراءة أنطولوجية. فإنه لم يقصد من وراء هذا الاقتراح سوى أن يعطي للمعطيات الحسية أسبقية استمولوجية ومنطقية على العالم المادي. أما القول بأسبقية الفكر على المادة (الأطروحة المثالية) أو بأسبقية المادة على الفكر (الأطروحة المادية)، بالمعنى الأنطولوجي، فهو شأن ميتافيزيقي، في نظر الظاهري، ولا يمكن البتة أن يتضمن أطروحة صالحة للتبني أو عدم التبني من منظور عقلاي.

إن تأويل موقف الظاهري على نحو يجرده من أي مضمون أنطولوجي جعله، لا شك، موقفاً مميزاً عن موقف المثالي. ولكن هذا الموقف، مع ذلك، ظل عرضة لاعتراضات أساسية أدت، في الأخير، إلى تضاؤل مؤيديه إلى حد لا يذكر. لا يسمح المجال هنا بتناول كل الاعتراضات التي وجهت إلى هذا المذهب بكل تفاصيلها، ولذلك سنكتفي بتلخيص أهمها:

من أهم هذه الاعتراضات ما يرتبط بمشروع الظاهري الذي يقضي بترجمة العبارات الشبئية إلى لغة المعطيات الحسية. هنا يجب أن نذكر القارئ أن ترجمة العبارات الشبئية إلى لغة المعطيات الحسية تعني ترجمة جملة مثل «يوجد شيء ما (أ) في مكان ما (م)» إلى جملة شرطية مخالفة للواقع مثل «لو كان أي شخص (ش) في (م) لاختبر (ش) كذا وكذا من المعطيات الحسية». أن الكثيرين من الفلاسفة اعترضوا على هذه الترجمة للأسباب التالية: أولاً، أن الجملة الأولى تعبر عن قضية وجودية، بينما الثانية لا مدلول وجودي لها على الإطلاق. بمعنى آخر، قد تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الثانية دون أن تصدق القضية التي تعبر عنها الجملة الأولى. بصورة أكثر تحديداً، قد يكون صادقاً قولنا أنه إذا توافرت شروط من نوع كذا وكذا سيختبر (ش) معطيات حسية من نوع كذا وكذا دون أن يوجد أي شيء (أ) في (م). في الواقع، ليس من الضروري أن يوجد أي شيء حتى تصدق القضية الشرطية المعنية أو أي قضية شرطية أخرى. ولذلك فلا يمكن لقضية وجودية مثل «يوجد شيء ما (أ) في (م)» أن تكون متكافئة منطقياً مع أي عدد من القضايا الشرطية ولا يمكن، بالتالي، ترجمتها، حتى من حيث المبدأ، إلى قضايا شرطية. ثانياً، إن تحليلاً كالذي يقترحه الظاهري للعبارات الشبئية لا متناه، بمعنى أنه لا فئة متناهية من القضايا المشيرة إلى معطيات حسية يمكنها أن تكون متكافئة منطقياً مع قضية شبئية. فلا حصر للمنظورات التي يمكن اختبار الشيء المادي من خلالها، ومهما توافر من هذه المنظورات لاختبار الشيء المادي، فلن يجعلنا هذا في وضع يسمح لنا بأن تنتقل بصورة مباشرة من المعطيات الحسية إلى وجود الشيء المادي. ولكن هذا بدوره يعني أن عدم وجود الشيء المادي القصد من التحليل يتفق منطقياً، وإن لم يكن تجريبياً، مع أي من الخبرات التي تشكل، في ظاهرها، شهادة على وجوده. بصورة أكثر تعميقاً، إن عدم وجود عالم مادي أمر يتفق منطقياً، على الأقل، مع كل خبراتنا الحسية، مهما وسعنا أطوارها ونوعانها. فلا يبدو، إذن، أن هناك وسيلة منطقية لاشتقاق العالم المادي مما هو معطى لنا

الشيئية يقود الى نتائج خارقة، لأنه يحتم علينا أن ننظر الى ما هو ليس بتحصيل حاصل على انه تحصيل حاصل.

مصادر ومراجع

- Armstrong, D.M., *Perception and the Physical world*, New York and London, 1961.
- Austin, J.L. *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962.
- Ayer, A.J., *Foundations of Empirical Knowledge*; Macmillan co., New York, 1940.
- Berkeley, George, *Principles of Human Knowledge; Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. by M.W. Calkins, New York, Charles Scribner and sons.
- Isaiah, Berlin, «Empirical Propositions and Hypothetical statement», *Mind*, 69, 1950.
- Chisholm, R. *Perceiving*, Ithaca, New York, 1957.
- Hamlyn, D.W. *The Theory of knowledge*, Doubleday and co., Inc., 1970.
- Hardie, W.F.R. «The Paradox of Phenomenalism.» *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46, 1946.
- Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. by selby-Bigg University Press, London, Oxford,
- Lean, Martin, *Sense Perception and Matter*, London: Routledge and Kegan Paul, 1953.
- Mahrenke, Paul, «nomenalism», in *Philosophical Analysis*, ed. by Max Black, Cornell Univ, Oress, Ithaca, 1950.
- Mill, J.S., *Examination of William Hamilton's Philosophy*, Longmans, Green and co., London: 1965.
- Paul, G.A. «Is there a problem about sense Data», *In logic and Language*, First Series, ed., Anthony Flew, Basil, Blackell, Oxford: 1952.
- Price, H.H. *Perception*, Methuen Press, London, 1933.
- Prichard, H.A. *Knowledge and Perception*, Oxford Univ. Press, London, 1950.
- Russel, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford Univ. Press, New York, 1912.

عادل ضاهر

حياً، كائناتاً ما كان ما هو معطى لنا حسيّاً. ولذلك يظل وجود العالم المادي، ضمن اطار هذا التحليل الظاهري، مجرد افتراض لا يمكن البرهنة عليه. وعندما يتضح هذا الأمر، يتضح معه ان المذهب الظاهري لا يمكن أن يجنبنا، كما ادعى أصحاب هذا المذهب، واقعيه لوك التمثيلية، الا اذا ارتضى أصحاب هذا المذهب بالاستغناء عن مفهوم الجوهر المادي بصورة تامة واحتضنوا، بالتالي، مذهب الانسنة Solipsism. ثالثاً، ان ترجمة العبارات الشيئية الى لغة المعطيات الحسية تقود الى نتائج خارقة. فاذا سألنا مثلاً: لماذا سيختبر عادل (أو أي شخص آخر) كذا وكذا من المعطيات الحسية اذا دخل مكتبه الآن؟ وأجبنا: لأنه توجد طاولة في مكتبه، فإن جوابنا ليس بتحصيل حاصل بأي معنى من المعاني. ولكن لو قبلنا تحليل الظاهري، فسنبذل جوابنا في هذه الحالة مجرد تحصيل حاصل. لماذا؟ جوابنا، يجب أن نذكر، مفاده أن عادلاً (أو أي شخص آخر) سيختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية لو دخل مكتبه الآن، لأنه توجد طاولة في مكتبه الآن. ولكن القضية «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» تعني، حسب تحليل الظاهري، لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن، لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. ولذلك فاذا استبدلنا الجملة «توجد طاولة في مكتب عادل الآن» في جوابنا بالجملة الشرطية الأخيرة، لصار جوابنا: لو دخل عادل (أو أي شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية، لأنه لو دخل عادل (أو شخص آخر) مكتب عادل الآن لاختبر كذا وكذا من المعطيات الحسية. والقول الأخير هو، لا شك، مجرد تحصيل حاصل، بينما جوابنا الأصلي ليس بتحصيل حاصل. اذن فإن قبول تحليل الظاهري للعبارات

علم اجتماع المعرفة عند العرب
Arabic Sociology of Knowledge
Sociologie de Connaissance
chez les arabes
Soziologie Erkenntnis

لقد سبق صاعد الاندلسي، المتوفى عام 1070 م.، أحد كبار علماء الشريعة في الأندلس، الفرنسي مونتسكيو في التفسير الاجتماعي. ففي كتاب طريف عنوانه طبقات الأمم يحاول صاعد تصنيف الأمم انطلاقاً من التفاوتات التي شهدتها فيها العلوم والصناعات والمعارف بصفة عامة فيقسمها إلى صنفين متميزين: «الأمم التي عُنيت بالعلوم والأمم التي لم تُعن بالعلوم». إنما المهم في الأمر والذي يدخل في صلب موضوعنا هو أنه يعيد سبب النباهة والخمول في الأمم إلى العنصر الاقليمي كما سنرى بعد قليل.

1 - صاعد الأندلسي :

تقسم الأمم التي لم تُعن بالعلوم، في نظره، إلى ثلاث طبقات. هناك أولاً الصينيون الذين تميزوا بدقة الصناعة، ثم الأتراك الذين صَبَّروا كل جهودهم على إتقان فنون الحرب، وأخيراً الصقالبة (الروس) والبلغاريون والأحباش والنوبة في السودان والزنج الذين لم يَتمَيِّزوا بأي فن من الفنون أو أي علم من العلوم في رأي صاعد. يلاحظ صاعد أن هذه الأمم تقع إما في الاقاليم المتوسطة في الكرة الأرضية (الصين، تركيا) وأما في الاقاليم الشمالية وإما في المناطق الاستوائية. فيعيد السبب في ذلك إلى الموقع الجغرافي والاطار المناخي الذي يلعب دوراً أساسياً في نظره، في تنمية أو كبسح الطاقات

الذهنية. ذلك أن برودة الطقس في الشمال جَمَدَت قرائح الأمم التي تقطن تلك البقعة من الأرض، أما حرارة الهواء في الجنوب؛ أي افريقيا، فهي السبب في تضييع الأحلام عند سكان هذه الاقاليم. ان قرب الجلالقة من الشمال جعل أذهانهم جامدة. وقرب البرابرة من الجنوب جعل أذهانهم طائشة. ففي رأي صاعد يفرض المناخ نفسه على البشر، إن على الصعيد الذهني أو على الصعيد الجسدي.

وهو يعتبر أن اختلاف سبب وأشكال الأمم يعود تفسيره أيضاً إلى العنصر المناخي.

ذلك أن بياض البشرة واسترسال الشعر عند أهل الاقاليم الشمالية سببه برودة الطقس، لانحراف أشعة الشمس. أما سواد البشرة وتجمد الشعر عند أهل الاقاليم الجنوبية فسببه حرارة الهواء وقساوة أشعة الشمس.

ثم يعود صاعد إلى الأمم التي عُنيت بالعلوم فيلاحظ أنها نشأت في الاقاليم المعتدلة، فتميزت لذلك باعتدال الخلق وسعة المعارف وحسن التنظيم وجمال الفنون ودقة الصناعات.

يقول صاعد:

«وزعم من عني بأخبار الأمم، وبحث في سائر الأجيال، وفحص عن طبقات القرون، أن الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب القبائل، وافترق اللغات، سبع أمم: الفرس والكلدان واليونان والقطب والترك والهنود والصينيون.

فهذه الأمم السبع كانت محيطة بجميع البشر، وكانوا جميعاً صابئة يعبدون الأصنام تمثيلاً بالجواهر العلوية والأشخاص الفلكية من الكواكب السبعة وغيرها، ثم افترقت هذه الأمم السبع وتشعبت لغاتهم وتباينت أديانهم.

ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم، وتخالف مذاهبهم، طبقتين، فطبقة عُنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم

وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تكن بالعلم عناية تستحق بها اسمه بعد من امثله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة، ولا رؤيت بها نتيجة فكرة.

فأما الطبقة التي عنت بالعلوم فثاني أمم هي أمم الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب.

وأما الطبقة التي لم تكن بالعلوم، فبقية الأمم بعد من ذكرنا من الصين، وبأجوج وبأجوج والترك وبرطاس والسرير والخزر وجيلان وكشك واللان والصفالبة والبلغر والروس والبرجان والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

وأما سائر هذه الطبقة التي لم تكن بالعلوم، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأن من كان منهم موعلاً في بلاد الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال. فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم، برد هوائهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة، وأخلطهم فجأة، فعظمت أبدانهم، وإبيضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذه دقة الافهام وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشا فيهم العمى والغباوة كالصفالبة والبلغر ومن اتصل بهم.

ومن كان منهم ساكناً قريباً من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم أسخن هواءهم وسخف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة وأخلطهم محرقة، فاسودت ألوانهم، وتغلغل شعورهم، فعدموا بهذه رجاجة الأحلام، وثبوت البصائر وغلب عليهم الطيش وفشا فيهم النوك والجهل، مثل من كان من السودان ساكناً بأقصى بلاد الحبشة، والنوبة والزنج وغيرها» (ص 3-8).

مما لا شك فيه أن صاعداً سبق ابن خلدون بقرنين من الزمن في مجال تفسير العلوم وتأخرها بالعودة إلى المسببات غير المثالية. فهو، إلى حد ما، مادي الطرح، حيث انه يبحث عن التفسير في الخصوصيات المناخية والجغرافية. إلا انه ميكانيكي في تحليله. فهو يفسر النتيجة بالسبب، ولكن دون أن يتعمق في السبب ودون أن يدق في شمولية صحة النتيجة.

فالأقاليم المعتدلة حيث تكثر الأمم النابتة تشمل موضوعياً الصين وتركيا، إلا أن هذه الأمم ليست بأهم نابتة، في اعتبار صاعد.

لكن هذا الأخير لا يوضح هذه المسألة ولا يحاول التعمق في

العوائق الموضوعية الأخرى التي جعلت أهل الصين وتركيا لا يقدمون في المعارف كالهنود والمصريين والعرب مثلاً، في حين أن منطلقاتهم الاقليمية شبيهة ببعضها إلى حد بعيد. هذا ما لا يخطئ فيه ابن خلدون من ناحيته. فإذا ما قارنا بين صاعد وابن خلدون نلاحظ أن المعطيات النظرية نفسها تُحلل ميكانيكياً من قبل الأول وجدلياً من قبل الثاني. فتجربة ابن خلدون النقدية والخلاصة المعرفية التي يتوصل إليها أغنى وأعمق من تلك التي وصل إليها صاعد. يجب ألا ننسى أن العصر الزمني هو لصالح ابن خلدون، فالقرنان اللذان يفصلانها عن بعضهما لا شك أنها قد لعبا دوراً في إنضاج الحس النقدي عند الثاني. وسنبين ذلك عند استعراضنا لتحليل ابن خلدون بعد قليل.

يبقى أن صاعداً الأندلسي له الفضل في وضع أولى أسس التمييز بين الأمم. فتصنيفه لها هو تصنيف عقلائي، ويمكن دون تردد، اعتبار تحليله سباقاً بالنسبة لعصره. فأوروبا اللاتينية والانكلو - ساكسونية لم تصل إلى هذا المستوى من التحليل سوى في القرن الثامن عشر، مع مونتسكيو، أي بعد سبعة قرون بالنسبة للتجربة العربية والتي يعود الفضل فيها لصاعد الأندلسي.

وضع صاعد أول حجر في بنيان علم اجتماع المعرفة عندما تطرق إلى مسألة الحضارات محاولاً تفسير بروتها بالعودة إلى العنصر الاقليمي. لم يكشف عن كيفية تشكل العلوم وتلاؤمها مع الحياة الاجتماعية غير أنه لاحظ نموها عند بعض الشعوب واختفاءها عند البعض الآخر. فما كان به إلا أن أعاد ذلك إلى السبب الموضوعي الأول، ألا وهو تأثير العنصر الجغرافي - وقد أصبح حالياً التأثير البيئي والجغرافي من المسلمات الأساسية في ميدان علم اجتماع المعرفة.

2 - ابن خلدون:

عبد الرحمن بن خلدون 1332-1406 م. هو من أوائل المفكرين الذين شعروا بضرورة التفكير الجدي بظاهرة المعرفة في المجتمع. هذا العلامة الذي يعتبر اليوم مؤسساً لعلم الاجتماع أظهر جهداً مرموقاً في التنظير حول المعرفة في كتابه المعروف تحت عنوان مقدمة ابن خلدون.

إن مدخل الفصل السادس من المقدمة يعتبر ذا محتوى غني في هذا الصدد. نقطة انطلاق ابن خلدون في هذا الميدان تبدو في غاية البساطة ولكنها تعتبر نقطة انطلاق جد مهمة في ذلك

السؤال: لماذا حصل ذلك؟ وكان الجواب الذي قدمه مفسراً هذه الظاهرة يتمحور في اتجاهين:

من ناحية كان يعتبر أن الجماعة الإسلامية لا تعرف العلوم ولا المهن بسبب واقعها المتبدل والبدوي، حيث إن البدوي ليس لديه من هم سوى ما يتعلق باستمراره في الحياة، إذ ماذا ينفعه العلم أو احتراف المهن؟ في حين أنه لادخال العلوم والمهن في صلب حياته اليومية يجب أن يتمدّن، وهذا ما لم يحصل للبدو الذين اعتنقوا الاسلام على يد النبي محمد ولم يكن لديهم من تقليد سوى الخاص بحياة البداوة وبشكل عام المعارف التي تهتم بشؤون الغذاء وبفنون الحرب.

إن هاتين المرفقتين لا تشكلان علوماً، فحسب ابن خلدون كان البدو الرّحل في الجزيرة العربية يشكون من الجهل الذي يعاني منه كل مجتمع غير مدني. لقد دفعت انطلاقة الاسلام، وفتوحاته السياسية للجماعة الاسلامية التي تبثت أكثر فأكثر عن التحضر إلى الاستعانة بالعلوم، مولدة ووليدة الحياة العمرانية.

يقول ابن خلدون: «كما أن معظم العلماء الأجانب ينتمون إلى بيئات مدنية متحضرة، كان لا بد للجماعة الإسلامية (العرب) من أن يستعينوا بهم. هذه العناصر المتقدمة أكلت أولاً بالترجمة إلى اللغة العربية ومن ثم بمتابعة أبحاثهم باللغة العربية. إن ظاهرة العدوى الإرادية بالمدنية الفارسية باتجاه ما كان سيصبح المدنية العربية، لا يحاول ابن خلدون وصفه فقط، وإنما يسعى إلى تحليل عناصره الداخلية، تلك التي كانت تجسّد له شأنًا سوسيولوجيًا».

من الطبيعي أن تحصل هذه العدوى، يلاحظ ابن خلدون، بل ويجب أن تحصل حتى تشهد المدنية العربية النور فيها بعد، فهي ضرورية وملائمة. إن هذه النظرة التي يحملها ابن خلدون عن ظاهرة العلماء الأجانب حاملي لواء الثقافة والمدنية العربية تشكل نظرة جديدة موضوعية متأية من تحليل موضوعي للواقع. فابن خلدون لا يجد مهيتاً للعرب أن تكون النخبة المتعلمة العربية من أصل غير عربي. بالنسبة له لا يمكن أن يحصل غير ذلك، لأن العرب الذين أسلموا كانوا قبائل من البدو الذين لم يكن يشغلهم سوى سبل المعيشة فقط.

كان لا بد لحصول التمدّن والتحضّر من مساعدة عناصر أجنبية آتية من مجتمعات أكثر تقدماً لتردم هوة الجهل في المهن والعلوم. استنتج ابن خلدون وحلّل كل ذلك بروح موضوعية مفتشاً عن السبب في الواقع الاجتماعي قبل أن يستخلص لاحقاً القاعدة.

العصر، إذ يجب ألا ننسى أننا في القرن الرابع عشر (م) أي في القرون الوسطى بالنسبة لأوروبا وفي فترة تدهور المدنية العربية.

في هذه الحقبة من الافتقار ومن الاختلال العام، انطلقت شرارة الفكر العربي. إن مثال الأمس فقد كل أثر على الواقع، وابن خلدون كان هناك لينظّم مسيرة الفكر الجديد وليد الفوضى الاجتماعية العامة، فكان فكره البحاثة موجهاً نحو المستقبل.

إن المحاولة الفكرية الوحيدة قبل ابن خلدون كانت محاولة حول المعرفة حيث لا يجري البحث عن تفسير المعرفة وديناميكيتها إلا من خلال المعرفة ذاتها. فكان الفكر يتمحور باتجاه أفقي، هم الوصف أكثر من التفسير.

وقد أعطى ابن خلدون للفكر اتجاهاً عامودياً، منطلقاً من مضمار العلم المحض إلى مضمار المعرفة. نقطة انطلاقه كانت على الشكل التالي:

إن الصلة القائمة بين العلم؛ أي كل معرفة علمية، والمدنية هي صلة موضوعية. ويقول في هذا الصدد:

«إن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك... أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش، فعنى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع». (ابن خلدون، المقدمة...، ص 434)

إن الصلة بين العلم والتقدم الاجتماعي هي صلة موضوعية؛ ولفهم تقدم كل علم، يجب بالضرورة المرور بفهم التقدم الاجتماعي بكليته. وبذلك يكون ابن خلدون قد بسط جسراً بين المعرفة والمجتمع. إن الثنائية المتواجدة بين المعرفة والمجتمع قبل ابن خلدون كانت قابلة للدحض.

ومع مقدمة ابن خلدون لم تعد هناك علوم بدون مجتمع ولكن علوم في المجتمع. إن وضوح هذا الفكر الاجتماعي يبدو غاية من الصفاء، وهذه ليست الفكرة الوحيدة التي قدّمها، وإنما تشكل القاعدة التي ستساعد ابن خلدون، كما سنرى على التو، كمنسلك يعبر بواسطته من خلال مجمل مسيرته المعرفية. مثل سقراط من قبله، كان ابن خلدون يحب طرح الأسئلة على نفسه، وتبدو تلك الأسئلة في الظاهر بسيطة. أحد الأسئلة الهادفة التي طرحها هو: لماذا ناقرو العلوم في الاسلام هم في معظمهم من غير العرب؟ طرح ابن خلدون على نفسه هذا

ويعتابة التفكير، اكتشف ابن خلدون أمرين مهمين، يخص الأول بأمور العلوم والثاني باضمحلها. فبالنسبة له، حيث يكون تواصل في المدنية، يوجد بشكل مواز، نمو في العلوم والمهن.

إن التحضر في المدن الكبرى يبيء الظروف المناسبة لنمو العلوم حيث تجدد الأرضية المناسبة لتشهد نمواً بيناً. إذن، بالنسبة لابن خلدون، يكمن التفسير الحقيقي لازدهار العلوم في العواصم الأساسية للبلاد العربية المشرقية (بغداد، البصرة، الكوفة، القاهرة)، في تواصل الحركة الحضارية التي عرفتها المنطقة. لقد لاحظ ابن خلدون أن كل تدهور في الحياة الحضارية يعكس آثاراً سيئة على نمو العلوم والمهن ويعطي مثلاً على ذلك ما حصل في الأندلس التي عرفها في حياته وشهد فيها تراجعاً في مستوى العلوم والمهن والسبب كان حسب رأيه رحيل العرب منها؛ فمع رحيلهم حدث انقطاع في الحركة المدنية الذي نتج عنه قطيعة مشابهة على مستوى العلوم والمهن.

ويضيف ابن خلدون في هذا الصدد: «حيث لا يتقدم العلم ولا تتقدم المعرفة فهي تراجع حكماً». ملمحاً إلى أن لكل ديناميكية ملازمة للمعارف العلمية جذورها في الحركة الداخلية للمجتمع. وبذلك يبدو ابن خلدون مادياً في تفسيره. انه برشاقة رسام، أوضح فكرته حين قال إن العلم والمعرفة يعيشان في علاقة موضوعية مع المجتمع وينموان مع المدنية ويتفهمان مع نقيضها. هذا التشدد في ارجاع ديناميكية نمو المعرفة والعلم إلى الحركة العامة للمجتمع، في الوقت الذي لم يكن فيه من شخص يفكر إلا في إطار موروثات الفلسفة اليونانية لافلاطون وأرسطو، في إنزال الفكر إلى الواقع، يجعل من ابن خلدون أول مفكر عربي يقدم أول أطروحة مادية حول العلم والمعرفة اللذين لا يعيشان خارج حركة المجتمع، وبالنتيجة خارج حركة التاريخ. وعلى النقيض من ذلك، لا يمكن أن يُفسرًا بذاتها حيث ان عالم الفكر ليس مستقلاً عن الواقع.

إن العلم والمعرفة يعبران عن ديناميكية المجتمع وبذلك لا يمكن تفسير نموهما إلا من خلال المجتمع. إن الواقع هو الذي يقرر مصير الفكر وليس العكس. فليس العلم ولا المعرفة من طبيعة تختلف عن التي صنعها بالنتيجة المجتمع. من هنا، لا يمكن اعتبار العلم مستقلاً عن الواقع الاجتماعي، بل إنه يشكل مجموعة الخبرات الاجتماعية المترابطة ضمن أشكال متقدمة للمجتمع الإنساني.

هذا الفكر الذي يقدمه لنا ابن خلدون، يجعل منه النقيض للفكر اليوناني المعروف حتى تاريخه والسابق للفكر المادي الحديث. من الأهمية بمكان الإشارة، من جهة أخرى، إلى أن ابن خلدون يشدد من الناحية المنهجية على جانب مهم من العلم وهو ازدهاره. إن العلم يزدهر أو يضمحل بحسب تواجده، إن في مجتمع مدني متحضر أو في مجتمع مدني ذي حضارة عرضة للتقهقر والزوال. إن لوضع المدينة ردود فعل سلبية أو إيجابية على واقع المعرفة ولا وجود لأية حالة من الركود على المستويين؛ فعندما يتقدم المجتمع تحدث ديناميكيته، بشكل جذلي، حركة في العلم والمعرفة.

وبكل بساطة وتأكيد يعطي ابن خلدون الأهمية الأولى للمجتمع. كما أن المعادلة الديناميكية التي يعطيها تطرح فرضية لا يساوم عليها قط.

إن المجتمع هو العنصر المحرك الأول، إنه الشرارة التي تولد الحركة في آلة المعرفة. بالمقابل تحدث المعرفة في حركتها ردود فعل متناسبة أو غير متناسبة، وبذلك تؤثر في المدنية التي ولدتها وتؤدي إلى ازدهارها أو مع تعاكس الظروف كما ذكرنا، تضمحل مع اضمحلالها.

والحضارة تنعم مع المعرفة التي تولد عن حاجات هذه الأخيرة، تماماً كما تدفع الحضارة بدورها إلى مرحلة أكثر تقدماً. ولا يخفى أن الفرد الاجتماعي المتمدن هو نقطة انطلاق رئيسية في العملية المعرفية عامة. وهكذا يعيد ابن خلدون الصورة السائدة المقلوبة إلى مكانها. لقد أكد ابن خلدون، قبل ظهور أي تحديد لمفهوم الايديولوجيا بزمان كبير، أولوية الواقع على العلم من جهة ومن جهة أخرى حول العلم والمعرفة إلى التجارب الاجتماعية المتكررة التي تتركس الخاصة النظرية المصاغة.

ويعتبر ابن خلدون أن هناك درجات في المدنية، وبالتالي هناك درجات في المعرفة. فبقدر ما يتمدّن المجتمع الحضري، بقدر ما تتقدم المعارف والعلوم والعكس صحيح.

ويعود ابن خلدون لي طرح سؤالاً آخر على نفسه، وللوهلة الأولى، يبدو هذا السؤال ساذجاً وهو: لماذا كان سكان البلاد العربية المشرقية (في زمانه) أكثر استعداداً لاستيعاب العلوم والمعارف من سكان المغرب العربي؟ أيعود ذلك إلى خصائص موروثة، ثابتة ونهائية؟ ...

ويأتي جواب ابن خلدون بسيطاً وموضوعياً مرة أخرى: إن الاختلاف في درجة تحضر البيئة الاجتماعية يعمل على صعيدين: على صعيد المعرفة بالذات وعلى صعيد استعدادات

أفراد المجتمع بالنسبة للمعرفة.

ماذا يريد أن يقول هنا بالضبط؟

بالنسبة لابن خلدون ان شعوب المشرق هي على درجة أكثر رقياً وأكثر قدماً في المعرفة مقارنة مع شعوب المغرب الأقرب إلى حياة البداوة. وهناك مستويان في عدم التجانس بين هذين الشعبين العربيين:

— ان مستوى العلم والمعرفة ليس واحداً لدى الاثنين.

— ان التركيب الاجتماعي المهيمن (مديني عند عرب المشرق في القرن الرابع عشر م، وبدوي عند عرب المغرب) يجعل من عرب المشرق كاسبين للسباق. حيث ان التراكم له نتيجة ايجابية في هذا المجال. ان قدم المعرفة تجعل من عرب المشرق المقربين الطبيعيين من الثقافة والأكثر قدرة وحيوية من عرب المغرب الذين ما يزالون بمعظمهم في حياة البداوة.

انطلاقاً من ذلك، يكشف لنا ابن خلدون جانباً من الجوانب المهمة في تحليله. فاختلاف المستويات في الشكل الاجتماعي يولد اختلافاً في الأرضية الثقافية للأشكال الاجتماعية الملاحظة (هنا المقصود السكان العرب المشاركة والمغاربة)، وبالنسبة لاختلاف في مستويات القدرة على استيعاب العلوم. وقد أدرك ذلك ابن خلدون بصفاء نادر بالنسبة لزمانه بربطه بين المعرفة والقدرة على استيعابها، حيث ان المعرفة ليست سبائية ولا جامدة، فلا حدود بالمطلق لها؛ أما حدودها الموضوعية فهي حدود حاملها.

إن ما يهينا في فهم ابن خلدون هو أنه يوصلنا إلى السمة الأكثر أهمية في المعرفة، أي إلى شكلها الجدلي. إذا كان سكان المشرق العربي هم أكثر حيوية فكرياً وأكثر قدرة على العلم من سكان المغرب، فذلك لأن المعرفة والعلم تركا أثراً في تلافيف عقول الأولين (أي سكان المشرق).

وهكذا فإن المعرفة التي يعتبرها ابن خلدون ثمرة شكل اجتماعي معين، تؤثر بدورها على الشكل الاجتماعي الذي ظهر لنا في وقت أولي كرباط موضوعي يغتنى هنا بأبعاد جديدة، فيصبح رباطاً جدلياً. إن الشكل الاجتماعي يؤثر على المعرفة وهذه الأخيرة تؤثر فيه. فبمسحها تضاريس الواقع تجعل المجتمع أكثر معرفة وفي الوقت نفسه أكثر قدرة على معارف جديدة. ان الخاصية الديناميكية للمعرفة تتسم هنا بخصائص جدلية تتعلق بنتائج اجتماعية أكيدة.

اذن المعرفة توجد في الزمان وليس خارجاً عنه، وهي تفعل ضمن شكل اجتماعي معين. كما لا يجب اعتبار قدم المعرفة في اطار زمن خيالي جامد ولكن ضمن أبعاد زمانية ومكانية حقيقية. هناك درجات في المعرفة وفي تقبل المعرفة، لأن هناك

درجات في الشكل الاجتماعي في التاريخ. فالذي يُفسّر التغيرات في الأشكال الاجتماعية هو التاريخ. وهنا يجب أن نذكر أن ابن خلدون هو أول مؤرخ حاول أن يفسّر التاريخ في حركته الجدلية على الرغم من أن العصر الذي عاش فيه لم يسمح له بتحليل السياق وبالتقاط التفصيلات إلا على مستوى الانتقال من حياة البداوة عند العرب إلى مختلف أشكال الحياة المدنية.

إن المعرفة، كل معرفة، تتسم بطابع تاريخي ضروري، أكان ظاهراً أم غير ظاهر. ومحاولة إرجاع المعرفة والعلم إلى حظيرة التاريخ بواسطة عملية حشر موضوعية في حركة الأشكال الاجتماعية في طور التغير كان همّ ابن خلدون الدائم والرئيسي.

كيف استطاع ابن خلدون أن يعيد المعرفة والعلم إلى الواقع فيما كان قد انطلقاً نحو الأفلاك العليا من الفكر تحت تأثير الفلسفة اليونانية ثم بعدها المسيحية والسكولاستيكية في أوروبا وتحت تأثير الإسلام في البلدان العربية الشرقية والافريقية الشمالية. في الواقع، بسلسلة أفكار موضوعية وبعملية تحليل منطقية جدلية ومادية. كيف ذلك؟

لنعد قليلاً إلى ما قاله ابن خلدون في موضوع المعرفة مولدة معرفة وقدرة بالقوة في فهم كمية من المعارف الأخرى. هذه المعرفة التشكيلية التي طوّرها بورديو وداربل بشكل أكثر ايضاحاً من ابن خلدون في كتاب عنوانه حب الفن (P. Bourdieu... L'amour de l'art...) نلاحظ اشكاليتها الأساسية موجودة في مقدمة ابن خلدون. يكتب ابن خلدون في هذا الاطار «إن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمساكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب... وهي صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن صناعة مرتبة يرجع فيها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً وتستعد به لقبول صناعة أخرى وينتهي بها العقل بسرعة الادراك للمعارف» (ابن خلدون، مقدمة... ص 433)

إن هذه الطريقة البنيوية في رؤية الاشياء تميز ابن خلدون. فما تسميه وضوحاً في الفكر هو عادة وتقبل، يتوالدان بسلسلة من المعارف المشكلة، أي بتصورات فكرية، حتى على مستوى العمل اليدوي، يُعدّ إليها سلفاً، وفيها تلعب الثقافة المكتسبة دوراً محضراً ومتماً. زد على ذلك أن في المعرفة ما هو غير الكمي، أي شيئاً مختلفاً عن كمية المعلومات هو النوعية المرافقة للكمية. وهنا خاصية فكرة ابن خلدون. طبعاً أنه

يلجأ إلى التجريد ولكن ليس لأي نوع من التجريد، فعندما يعتبر أن المعرفة هي، ما بعد المعرفة نفسها تصور لادراك العالم، فهو ضمناً لا يرفض، رغم ماديته في التفكير، التجريد. غير أن التجريد يبقى تجريداً مادياً. فالمعرفة هي بنية معرفية وهذا ما يلتقطه ابن خلدون مباشرة. إن التجريد عنده له طابع بنيوي وليس مثالياً، كأنه يقول لنا: بقدر ما أعرف أكثر، بقدر ما أصبح أكثر قدرة على المعرفة.

إن في رؤية ابن خلدون مستويين من المعرفة، الأول مرئي والآخر غير مرئي، الأول ملموس والآخر مشخص. طبعاً لا يذهب ابن خلدون إلى حد إعطاء الأولوية للوظيفة النوعية على الوظيفة الكمية. فالشكل التجريدي الذي يعطيه للمعرفة لا يهدف إلى المثالية كما أشرنا إليه أعلاه، بل يبقى إرادياً في حدود البنية الوليدة من تجمع عدة عناصر مادية في الأساس. إن ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكمية للمعرفة. إنه لا يأخذ كل منها على حدة، بل ينطلق منها في آن معاً. كما أنه لا يعتبرهما من طبيعة مختلفة، بل من منحى مختلف، حيث إن الاثنين لهما قاعدة مشتركة هي الانتماء إلى الواقع الاجتماعي - التاريخي. الاثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر، الأول كأنه في الآخر، في بنيته الداخلية وليس في خارجها. إن ما يميز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية اذن وليس الاختلاف.

بالنسبة لابن خلدون المسألة محسومة، وهو في أكثر من مرة عندما يتحدث عن المعرفة والعلم يتكلم أيضاً عن المهن. يقول مثلاً: العلوم والصنائع، واضعاً على قدم المساواة النظرية والممارسة. وكأنه يريد القول بأن الرباط الذي يجمعها هو رباط موضوعي. لا تتعارض المهن مع المعارف، ولا مع العلم لأن النظرية تحتك بشكل واسع بالممارسة. كذلك المعرفة تحتفظ بعلاقات واسعة مع الممارسة الاجتماعية. والمعرفة كمنظورية ليست سوى جهد فكري خاص برز من خلال احتكاك مع المهن باعتبارها ممارسة وجهداً يدوياً.

إن ما يريد ابن خلدون تبيانه هو أنه لا يوجد فرق بين المعرفة أو العلم والمهن. هنا يرتفع ابن خلدون إلى المجرى العكسي للتعبير الرائجة، وهو يواصل التحليل المنطقي المادي بتجربته لهما في نفس المختبر، متعمقاً في تفكيره وفي إعطائه بعداً جديداً له. هذا الوضوح في التحليل يأتي طبعاً من أن ابن خلدون استطاع رؤية العلاقة العميقة بين المعرفة والمهن، بين النظرية المعرفية والواقع.

إن الضبابية التي تغلف هاتين المسألتين في أيامنا هذه والتي

تجعل من وعي وحدتها مسألة صعبة، لا تطرح بالنسبة لابن خلدون. فهو يعيش في زمن حيث الفصل المصطنع بين الموضوعين لا ينطرح كحاجة تاريخية. لهذا يجب استخدام عبارة، نزع الوهم، بحذر، عند الكلام عن هذه السمة من التفكير المعرفي لخلدون.

فالطريق التي يسلكها ليست بالنسبة له، مواجهة ضد أي جهة، إذ إن العلم لم يُمأسس إلا لاحقاً، بعد عدة قرون، وفي أوروبا.

ماذا يمكن أن نستخلص أخيراً من مقدمة ابن خلدون؟

1 - سلسلة من الأفكار القيمة دون شك، نستطيع أن نوجزها بالملاحظة التالية: إن ابن خلدون هو الأول في إرجاعه إلى حظيرة الأشكال الاجتماعية السائدة (بدوية كانت أم مدنية) العلم والمعرفة، وهو الأول الذي تكلم عن الأسس الاجتماعية للمعرفة والعلم... لا شك أن ابن خلدون لم يعمل على تعريف مختلف أشكال المعرفة، بيد أن المسألة ليست غريبة عنه لأنه عندما يتكلم عن المعرفة، يحرص على التلميح إلى التبدل في أشكالها الناجم عن الديمومة أو القطع في الأشكال الاجتماعية السائدة.

2 - أنه بلا شك لا يتكلم عن الأيديولوجيا، بيد أن الشكل الذي يتحدث به عن أولوية العنصر الاجتماعي على العنصر المعرفي يدخل في إطار تحليل منطقي يدل على قرب من الموضوع.

3 - كما يبدو تفكير ابن خلدون غنياً عندما يتحدث لنا عن العملية المزدوجة المؤدية إلى انتقال المعرفة. ففي حركة أولى نشهد انتقال كمية من المعرفة والعلم، وفي حركة ثانية نشهد انتقال نوعية ومعرفة مفتوحة في موقع مستقل نسبياً بالنسبة لكمية المعرفة المكتسبة، لآلية دور البنية الجاهزة لاستيعاب عدد من البنى الأخرى. إن سمة الانفتاح للمعرفة هي مفتاح العملية الجدلية التي تتم بين المعرفة والمجتمع. تنقسم المعرفة مصير الشكل الاجتماعي الذي توجد فيه، غير أنها تُشكل من جهة ثانية المثير الذي يدفع بالمجتمع إلى الأمام. إنها تعطي للشكل الاجتماعي امكانيات افتتاح جديدة. هذه الامكانيات تعمق حركة المدنية؛ بالمقابل عندما تهمل المعرفة فإنها تنشط تفهقر المدنية.

قال مونتيني:

«لم أنتج كتابي أكثر مما هو أنتجني». تصح المسألة نفسها بالنسبة للمجتمع مولد المعرفة. هذه الأخيرة تؤثر على الشكل الاجتماعي وتولده بدورها بشكل أكثر تطوراً.

3 - علومنا الاجتماعية :

تمر العلوم الاجتماعية، في البلدان العربية، بمرحلة دقيقة. يتكلم البعض عن عدم نضج هذه العلوم ويتكلم البعض الآخر عن غياب في التخطيط. وفي الحقيقة أن ما نحتاج إليه علومنا الاجتماعية هو مسألة محدّدة تنطلق منها وتعود إليها باستمرار عند استخلاص نتائج دراستها. فالبحث في مشروع العلوم الاجتماعية هو البحث في مسألة هذه العلوم. والمقصود بهذا المفهوم الحديث نسبياً (أي المسألة) يمكن أن نلخصه في أسئلة ثلاثة هي التالية:

أين نشأت العلوم الاجتماعية وكيف وصلت إلينا؟
ما هو دورها حالياً؟

إلى أين هي ذاهبة في مسيرتها؟

ذلك أن مسألة العلوم الاجتماعية هي التساؤل الفلسفي الذي يقود خطواتها الميدانية، لا شك أن هذه المسألة وجهاً نظرياً، لكن طابعها هذا لا يجلب عنها موضوعيتها، بل يزيدها أصالة.

ولكي يكون بحثنا أكثر وضوحاً سنعمد إلى استعراض ما آلت إليه تجارب غيرنا، في هذا المجال بالذات، قبل أن نستعرض الموضوع في بعده العربي، وهو الذي يشكل موضوع اهتمامنا. أما كيف انطلقت العلوم الاجتماعية في البلدان العربية، فالجواب هو أنها انطلقت من حيث أنها منهجٌ مُعزّز يهدف إلى دراسة الواقع الاجتماعي من خلال ملاحظة وتحليل الظواهر الاجتماعية.

تبلور المسألة

يطلق عادة الغربيون على أوغست كونت 1798-1857 واميل دوركهايم 1858-1917 م اسم صاحبي المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية. كان الأول تجريبي النزعة، يعتمد على أسلوب المقارنة. أما الثاني فكان فيلسوفاً اجتماعياً إذا صح التعبير، حيث ان الجانب الأخلاقي من تحاليل العلوم الاجتماعية كان، في رأيه، الجانب الأساسي منها.

حاول مارسيل موس 1872-1950 م أن يخرج العلوم الاجتماعية في فرنسا من هيمنة التحاليل التجريبية البحتة ومن التأملات الأخلاقية بتركيز الانظار على ميدان جديد هو ميدان الانتروبولوجيا. فهو كان يبحث، في دراساته الانتولوجية، عن ثوابت الحياة الاجتماعية، معتمداً على مبدأ العمومية. والملاحظ أن المدرسة الفرنسية للعلوم الاجتماعية تميّزت بأنها

إن ابن خلدون الذي شهد تدهور المدنية العربية في التجزؤ اللامتناهي للسلطة السياسية بشكل عام يطرح في غسق القرن الرابع عشر، عدداً من الأسئلة المهمة: كيف تتكوّن الاشكال الاجتماعية وتنهار؟ كيف تتكوّن وتنهار المدنّيات؟ كيف تتشكّل المعرفة في قلب شكل اجتماعي محدد؟

إن الأجوبة التي يأتي بها ابن خلدون هي مقدمات واسعة، تحمل كثيراً من الجديد، خارقة قلب علم اجتماع المعرفة. إنها طبعاً غير كاملة، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون قاعدة انطلاق غنية ومميزة. إن أجوبة ابن خلدون تحمل في طياتها أسئلة أخرى تتميز في ما تحمل من أبعاد تخص المجتمعات المسماة اليوم بالعالم الثالث، حيث أشكال المعرفة، على الرغم من أهميتها، لا زالت إلى حد بعيد غير معروفة...

إن التجربة التي خاضها الفكر العربي في ميدان علم اجتماع المعرفة غنية إضافة إلى أنها وضعت أولى أسس مفهوم النسبية الاجتماعية التي سيعمل، فيما بعد، ماركس وماثايم وغورفيتش على إعطائها بعداً نظرياً متكاملًا. فالنسبية الإقليمية التي ينادي بها صاعد الأندلسي هي جزء من مفهوم النسبية الاجتماعية الذي سيتبناه الغرب كلياً، فيما بعد. كذلك فإن الربط الذي يجريه ابن خلدون بين تبلور الفنون والعلوم والصناعات وتطور شكل البنية الاجتماعية - الاقتصادية وتلازم مسيرتهما، يدخل في إطار تحديد مفهوم النسبية الاجتماعية الحديث. يتّضح لنا أخيراً أن إسهام هذين العالمين العربيين في وضع أسس علم اجتماع المعرفة، على الصعيد النظري، لا يقل أهمية، بالنسبة لعصرهما، عما قدّمه كارل ماثايم في هذا المجال في عصرنا الحاضر.

لكن المشكلة هي أن زخم الإسهام العربي في هذا المجال توقّف مع ابن خلدون. ولا زلنا نعاين، حتى الآن، من عملية قطع مسيرة الفكر عند العرب، هذه العملية التي فرضتها الظروف الموضوعية.

هذا ما سيدفعنا إلى التوقّف قليلاً عند هذه العقبة التي يعاني منها علم اجتماع المعرفة بل والعلوم الاجتماعية بصفة عامة عندنا. حيث أنها تفتقر إلى مسألة تحدّد أطرها وتوجّه مسارها. ذلك أن معاناة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية هو جزء من معاناة العلوم الاجتماعية ككل فيها.

سنحاول بالتالي استعراض سبب غياب هذه المسألة، بشكل نقدي، مخضعين بذلك العلوم الاجتماعية جميعاً إلى تحليل معرفي ينطلق من خصوصيات وضع البلدان العربية الراهن.

1818-1883 م. ويعتبر البعض الآخر، ومنهم لوسيان غولدمن، أن علم الماركسية هو علم تطبيقي وثوري، لذا فلا مجال للعلوم الاجتماعية فيه. أما هنري لوفيفر فهو يقول أن ماركس ليس بعالم اجتماعي، غير أن الماركسية تتضمن في ذاتها علم اجتماع.

في الواقع أن الماركسية أتت بمفاهيم جديدة لعبت فيها بعد دوراً هاماً في الحياة الفكرية هي مفهوم النسبية الاجتماعية وارتباط وعي الإنسان بواقعه الاجتماعي والتشيز والبنية الفوقية، الخ... يخطئ، بالمناسبة، كل من يدعي أن الماركسية تحصر الحياة الاجتماعية في القوانين الاقتصادية. فما قام به ماركس بالتحديد هو إظهار أن بعض المفاهيم المتداولة كالرأسمال والقيمة والسعر والبضاعة والتوزيع، على عكس ما كان يُظن، هي مفاهيم اجتماعية في جوهرها، من حيث أنها تنبع من ميزان قوى اجتماعية وسياسية، وتعمل على تثبيت هذا الواقع تحت ستار القوانين الاقتصادية.

لقد عارض، في ألمانيا نفسها، ماكس فيبر 1864-1920 م التحاليل الماركسية معتبراً أنها تدعي الوصول إلى مفاهيم شمولية قادرة على تفسير كل الظواهر الاجتماعية. ففي رأي فيبر لا وجود لهذه المفاهيم الشمولية. إن التحليل الاجتماعي لا يفسر، في رأيه، سوى ظاهرة واحدة هي موضوع الدراسة نفسها. إن ما يتوصل التحليل الاجتماعي إلى إبرازه، في رأي فيبر هو جانب المغارقة في الموضوع المدروس، بالنسبة للظاهرات الاجتماعية الأخرى. فبالرغم من أن فيبر يؤكد على ضرورة اشتراك النهج العلمي في ضبط وفهم الظاهرة الاجتماعية، إلا أنه يعتبر أن ضبط الواقع الاجتماعي ككل، في قوانين واحدة، هو ضرب من ضروب المستحيل. هذا ما يتجلى في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية حيث يعمل على كشف جوانب الموضوع دون الادعاء بالالمام فيه ككل. فهو، في مؤلفه المذكور، لا يفسر ظاهرة الرأسمالية بقدر ما يكتفي بالقاء بعض الأضواء على هذا الموضوع المتشعب. نخلص إلى القول بأن انطلاقة العلوم الاجتماعية في ألمانيا، والتي تركزت في تقسيم ألمانيا الحالي (الشرقية التي يمين عليها الاتجاه الماركسي والغربية التي يطغى عليها الاتجاه الفيبيري) كانت مختلفة عما عرفته نفس هذه العلوم في فرنسا. فالهاجس الجامعي لم يكن أبداً الهاجس الأساسي. والاتجاه الاقتصادي المرتبط بحدة الصراع الاقتصادي والطبقي المتنامي حجمه في ألمانيا آنذاك كان الاتجاه الطاعني. فالعلوم الاجتماعية فُهمت، منذ البداية، على أنها ميدان الواقع الاجتماعي - الاقتصادي.

نشأت في الاطار الجامعي وتآلفت مع قيود الحياة الأكاديمية، مبقية صراع التيارات فيها في إطار المناهج الجامعية. فالهم الفلسفي هو الهم الطاعني على هذه المدرسة. كما أن جانب التنظير هو الجانب الأكثر تطوراً فيها.

ارتبطت المدرسة الفرنسية باطار المؤسسة الجامعية ربما لأن الصراع الفكري آنذاك (أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) كان يدور أساساً في هذه المؤسسة عينها. غير أن هذه النزعة وتلك الانطلاقة كان لها تأثير كبير على مستقبل مسيرة العلوم الاجتماعية في فرنسا، حيث توجّهت هذه العلوم، منذ البداية، ببطء نحو احتلال المواقع الجامعية، وقد بقيت حتى الآن، تعتمد هذا النهج.

انطلقت إذن العلوم الاجتماعية في فرنسا من المؤسسة الجامعية القديمة، تلك التي قسّمتها تطور المعرفة في أوروبا بصفة عامة إلى كليات علوم وكليات آداب.

إن بروز العلوم الاجتماعية في فرنسا، في ذلك الوقت، يشكّل انتفاضة فكرية عند بعض الفلاسفة الذين أرادوا محاربة كليات الآداب المهمة على المعرفة منذ القرون الوسطى بسبب هيمنة الفكر الديني على مجتمعاتها. حاول كونت ودوركايم أن يخرجوا الفلسفة الاجتماعية من تحت إبط العلوم الأدبية، فانشأوا هذه العلوم الجديدة المعروفة بالعلوم الاجتماعية. لكن هاجسها الأساسي، بسبب تكوينها الفلسفي وبسبب ضخامة المشروع، بقي في حدود إحراز الانتصار على الصعيد الجامعي. انصبّت كل الجهود على هذه العملية وبقي الاهتمام محصوراً في هذا الإطار المؤسسي الضيق.

فبعدما فرضت العلوم الاجتماعية نفسها واحتلت المناصب الجامعية، مبتعدة عن الفلسفة الكلاسيكية وعن علم النفس، استقرّت في هذا الموقع وبدأت تتوطّد أسسها هي بدورها ثم أصبحت تثنّ تحت عيب الدراسات الجامعية التقليدية. وهذا ما يعييه الأميركيون على علماء الاجتماع الفرنسيين. لكن معرفة خصوصيات الصراع التاريخي القائم بين كلية العلوم وكلية الآداب، والحاد جداً في فرنسا آنذاك، يفسر هذا التوجّه الذي طغى على العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها.

أما في ألمانيا، فإن العلوم الاجتماعية سلكت مسلكاً آخر، إذ خرجت منذ اللحظة الأولى على الاطار الجامعي التقليدي، متجهة نحو التحليل الاقتصادي والاستثمار السياسي لهذا التحليل.

ففي هذا المجال يعتبر البعض، جورج غورفيتش مثلاً، أن مؤسس العلوم الاجتماعية الحقيقي هو كارل ماركس

الولايات المتحدة، دوراً هاماً في رسم الخطط السياسية لحكّام البلاد.

ثم ازدهرت بعض المدارس السوسولوجية. اختلفت زاوية اهتمام هذه المدارس بالواقع ولكنها بقيت كلها مشدودة نحو تقليد الأبحاث الحقلية التي أصبحت، بعد الحرب العالمية الأولى، تقليداً عريقاً في الولايات المتحدة. انصبت مدرسة شيكاغو (اندرسون، بارك، تراشر وغيرهم) على دراسة تأثير العنصر البيئي على العلاقات الاجتماعية. كما برز اتجاه آخر هو اتجاه المدرسة الثقافية التي شددت على دراسة تأثير العنصر الثقافي، بمعناه العام، على العلاقات الاجتماعية (دراسة ميدلتاون لليند). أما الاتجاه الثالث فكان اتجاه المدرسة الوظيفية التي كانت تهتم بدراسة تأثير العنصر السلوكي على العلاقات الاجتماعية.

إن ما يلفت الانتباه في مسيرة العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة هو جانب الاستئثار السياسي فيها. فهذه العلوم هي علوم بقدر ما هي ثابتة وملموسة فاندثرت الميدانية، في الحياة اليومية. إن الجانب التطبيقي من هذه العلوم هو الجانب الهام. لذا فالجميع يلاحظ، لدى علماء الاجتماع الأميركيين، هذه النزعة القوية نحو اللام بتقنيات البحث الميداني.

عكس النزعة النظرية التي يميّز بها علماء الاجتماع الفرنسيون. في الواقع، إن المطلوب من هذه العلوم كان مختلفاً عند كل من الفريقين. فالأميريكيون كانوا ينفون الاستئثار الميداني المباشر، أما الفرنسيون فكانوا ينفون الفائدة النظرية والاستئثار الأكاديمي.

أما في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فتجدر الإشارة إلى أن محاربة العلوم الاجتماعية في عهد ستالين كانت الخط السياسي الرسمي، إذ كانت تُشكّل هذه العلوم، في نظر القيمين على زمام الأمور السياسية علماء بورجوازيّاً صغيراً. إضافة إلى أن المادية الجدلية كانت كفيلة، في نظر الجماعة المذكورة، بتفسير جميع ظواهر الحياة الاجتماعية.

غير أنه في عام 1968 أنشئ أول معهد للعلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي (معهد البحث الاجتماعي التطبيقي) بعد جدال طويل جرى في إطار كلية العلوم، إذ إن علماء الاقتصاد فيها وعلماء الجغرافيا بدأوا يشعرون جدّاً بأن علومهم لا تفي بغرض تحليل الظواهر الاجتماعية. انتشرت بعدها مراكز الأبحاث على شكل واسع (يوجد حالياً أكثر من ثلاثمائة معهد ومركز أبحاث). بيد أن وجود العلوم الاجتماعية يقتصر على ميدان الأبحاث التطبيقية. وكأني بالاتحاد السوفياتي يحاول

والمهم هو في فهم هذا الواقع الاقتصادي وخلفياته الاجتماعية (فيبر) والسياسية (ماركس)، من أجل تحسين توجهاته العامة أو إستبدالها بأنظمة بديلة.

ونتيجة لهذا الهاجس نلاحظ أن العلوم الاجتماعية في ألمانيا أخذت طابعاً غير تقليدي ولم ترغب في الالتحاق بالمؤسسة الجامعية بأيّ ثمن، بل عارضت هذه المؤسسة من الخارج، مؤكدة باستمرار أن المهم ليس في التنظير الأكاديمي بقدر ما هو في المشاركة في تحويل الواقع الاجتماعي - الاقتصادي.

أما في انكلترا والولايات المتحدة الأميركية فإن النزعة الطاغية في العلوم الاجتماعية كانت النزعة البراغماتية (الحقيقة تُعرف في نجاحها).

ومن المؤلفات الهامة التي كُتبت، في هذا الإطار، في انكلترا، دراسة حول عمّال لندن، أجراها عالم اجتماعي يُدعى شارل بوث 1840-1916 م، ضمّت 17 مجلداً نشرت بين عامي 1892 و1897. تجدر الإشارة إلى أن الحكومات الانكليزية المتتالية قد استفادت من هذه الدراسة الضخمة لاجراء عمليات إصلاح سياسية.

وفي الولايات المتحدة احتل البحث الميداني القسم الأكبر من العلوم الاجتماعية، حيث كان هدف الأبحاث الميدانية، قبل الحرب العالمية الأولى، إثارة اهتمام الناس بمستوى المعيشة والسكن والتربية. وقد غلب الطابع الصحافي على هذه الدراسات منذ البداية. فالصحف كانت تعود باستمرار إلى الأبحاث الميدانية لتثبيت فكرة ما حول المضمون الاجتماعية، لدرجة أن الشغف بهذه الأبحاث أصبح عاماً على صعيد القراء والرأي العام، ولدرجة أن الصحف التي كانت تخلو من هذه الأبحاث لم تكن تحظى بالنجاح الذي كانت تحظى به زميلاتها ذات الاهتمام السوسولوجي. وإن نجاح العلوم الاجتماعية، في الرأي العام الصحافي، أكبر مما كانت عليه الأوساط الجامعية.

ثم انتشرت الأبحاث الميدانية، مع كل ما يعني ذلك من العناية بتقنياتها، بشكل واسع جداً إلى أن بلغت الصعيد الرسمي. فبعد أزمة 1930 الاقتصادية أوكّل الرئيس روزفلت، في إطار سياسته العامة، مهمة استطلاع آراء الناس إلى علماء اجتماع اختصاصيين يعملون في إطار المؤسسات الرسمية.

فازدهرت آنذاك الأبحاث الميدانية الرسمية التي كانت تهدف إلى معرفة آراء الناس حول الإجراءات المتخذة، باستمرار. ولعبت، بفضل ذلك، العلوم الاجتماعية، في

واضحة. ففي فرنسا تمحورت حول مصداقية العلوم الاجتماعية الأكاديمية. أما في ألمانيا فقد تمحورت مصداقية هذه العلوم حول المجال الاقتصادي. وفي انكلترا والولايات المتحدة تمحورت حول المصداقية الاقتصادية والسياسية. وفي الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية فإن الفرضية انحسرت في المصداقية السياسية. إن جميع هذه البلدان أدركت ما الذي تريده من العلوم الاجتماعية وطوّرت من هذه العلوم ما ينسجم مع متطلباتها الخاصة. لذلك نراها متبلورة حالياً فيها. يقول ريمون آرون:

ينبغي أن تعرف ماذا تريد من السؤال الذي تطرحه في الاستشارة لكي يكون الجواب الذي يأتيك من المستجوب ذا معنى - فالسؤال ومنهجه والتفكير الذي سبق وضعه ومعاني هذا الجواب الظاهرة والكامنة هي المسألة.

لم تنطلق العلوم الاجتماعية في البلدان العربية من فرضية محددة، ذات معنى، كي تتمتع بمسألة محددة. هذا ما يشعره جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة. فالأزمة التي نعيش في هذا المجال هي أزمة انطلاق وليست أزمة نمو.

إن أزمة النمو كأزمة المراهقة في المجال النفسي، هي في صيرورة ديناميكية، أما أزمة الانطلاق كأزمة الولادة، فهي أصعب بكثير لأنها تشخص العجز عن بلوغ المرحلة الأولى في الأصالة. وهنا تكمن مشكلتنا النظرية.

فغيرنا قد أدرك ماذا ينبغي من هذه العلوم فتبلورت عنده. أما نحن، فما زلنا في مرحلة ما قبل المرحلة الأولى، نتحرك كالجنين في بطن أمه دون أن نرى النور.

هناك، ميدانياً وبعد التجربة القصيرة التي خضناها في البلدان العربية، بعض الفرضيات الجزئية التي دفعت بنفسها إلى واجهة الاهتمامات كدراسة خصائص الانتقال من القطاع الزراعي التقليدي إلى القطاعات الأكثر حداثة وخصائص الانتقال من حياة الريف إلى حياة المدينة في مصر، أو كدراسة تحوّل القطاعات الحرفية التقليدية وابتلاع الرأسمالية لها مع كل ما يتبع ذلك من مشاكل في تونس، أو كدراسة البنية السياسية وارتباطها بعنصر الطوائف الدينية في لبنان، أو كدراسة النمو السكاني والعمري في الكويت - لكن هذه الفرضيات الجزئية لا تشكل مشروعاً متكاملًا وتبقى عناوين لاهتمامات عامة جداً تبرز وتخفي دون التأثير بالمسيرة الفكرية أو الاقتصادية أو السياسية العامة.

لو ألقينا نظرة على بداية العلوم الاجتماعية في البلدان

الاستفادة من التجربة الأميركية، بعد مرور ما يقرب من أربعين سنة من الاستهتار المتعمّد.

ليس من معاهد لتعليم العلوم الاجتماعية في الاتحاد السوفياتي، بل كل ما هنالك عدد كبير من المعاهد يعمل على دراسة الواقع الاجتماعي تحت إشراف الدولة المباشر بغرض تمتين علاقة الجماهير بالمؤسسات الحكومية بصفة عامة. أما موضوعات البحث فهي تنحصر في دراسة أوقات الفراغ عند الناس وكيفية استغلالها وميزانيات العائلات وكيفية وضعها وهجرة العمال الداخلية وأسبابها الفعلية وتأثير وسائل الاعلام على المستمعين والمشاهدين والقراء.

أما الموضوعات غير المحبّذة معالجتها - حيث إن جميع الأبحاث موجّهة - فهي النخبة المسيطرة، السلطة، وكل ما يمتّ بصلة مباشرة أو غير مباشرة إلى هذين الموضوعين.

يمكن وصف العلوم الاجتماعية على نفس الشكل في باقي البلدان الاشتراكية، ما عدا بولونيا ويوغسلافيا.

إذا كانت النزعة الطاغية على العلوم الاجتماعية في فرنسا هي الارتباط بالمؤسسة الجامعية واحتلال المواقع النظرية المتقدمة التي تسمح بالتكريس الأكاديمي فإن هذه العلوم انطلقت، في البلدان الاشتراكية بصفة عامة، انطلاقاً رافع الشعار الفرنسي الذي يقول Mieux vaut tard que jamais ولكن ميزة هذه الانطلاقة هي في أنها، عكس الانطلاقة الفرنسية أو الأميركية، جاءت مدروسة ومنظمة وموجّهة من قبل السلطة السياسية الحاكمة. فالمؤسسة الكبرى (الدولة) هي التي رعت واحتضنت تبلور هذه العلوم بغرض الاستفادة منها، كما فعل رئيس جمهورية الولايات المتحدة روزفلت خلال أزمة 1930 الاقتصادية واعتماده سياسة النيوديل New Deal.

فمن المؤسسة الصغيرة، الجامعة، انتقلت العلوم الاجتماعية إلى المؤسسة الكبرى، الدولة، فتركزت سياسياً بعدما كانت قد تركزت أكاديمياً في فرنسا. غير أنه، في الاتحاد السوفياتي، لم يكن التكريس إلا سياسياً، فستالين ألغى العلوم الاجتماعية بقرار سياسي وأعيدت هذه العلوم إلى الشرعية عام 1968 بقرار سياسي، وهذا ما يفسر وجود موضوعات مسموح بها وأخرى محظورة. إن ما يهمننا من هذه المسألة، هو أن وعي أهمية العلوم الاجتماعية، ولو جاء متأخراً، معبرٌ بحد ذاته. فالدافع كان حاجة الطبقة الحاكمة في البلاد لها.

المسألة المفقودة

إن المسألة التي انطلقت منها العلوم الاجتماعية في الغرب

المطروحة. فهم لذلك، في موقع دوني، باستمرار ولا يرغبون في إخضاعها لعملية النقد حيث انهم لا يقدرون عليها. فالاستسهال هو العنوان العام للثقافة السوسيولوجية عندنا. في الحقيقة، إن الجهد النظري صعب، بعكس المقولة الرائجة، حيث ان استيعاب النظرية يخضع لخطوات منهجية جدية. أولى هذه الخطوات التعمّق في النصوص الأصلية التي أتت فيها النظرية المنوي درسها. ثاني الخطوات تتمثل في الوقفة النقدية الرصينة. ثالث الخطوات يقضي بربط عملية النقد هذه بالنظريات الموجودة وتحديد موقعها منها، من أجل تحديد موقعنا نحن، فيما بعد من هذه النظرية. فالعلم الاجتماعي ما زالت عندنا في طور النقل، نقل الفكر الاجتماعي الغربي وذلك بسبب غياب الوقفة النقدية الخلاقة.

وفي الحقيقة، فلا عجب في ذلك. فالإنسان الذي لا يتقن النظرية والذي لا يلم بجميع خفاياها لا يقدر، موضوعياً، على نقدها. من هنا أسمح لنفسي بوضع مسألة غياب النقد في الفكر السوسيولوجي العربي تحت هذا العنوان بصورة أساسية. فغياب الفكر النقدي ليس سبب تأخرنا في ميدان العلوم الاجتماعية، بل هو نتيجة موضوعية لعدم تعاطينا جدياً مع المسألة النظرية. حيث اننا غالباً ما نستسهل ما ليس سهل ونلم بأطرافه وبعناونه العريضة دون أن نطلع عن كتب على تفاصيل هذه المسألة. هذا ما يفسر كيف تبين، منذ فترة، أنه لا يوجد في مصر اخصائي واحد يلم ببنية المدينة المصرية الاجتماعية (شؤون عربية، عدد 22، ديسمبر 81)، ويمكن اللجوء إليه في مشاريع تخطيط المدن الجديدة. وذلك بالرغم من وجود عشرات الاخصائيين المحليين في علم الاجتماع الحضري. فهؤلاء الاخصائيون في الواقع، نقلوا معارفهم كما هي من جامعات الغرب الى جامعاتنا. ولو استوعبوا هذه المعارف فعلاً، لما نقلوها كما هي. إذ ان أولى قوانين العلم الاجتماعية نفسها تقول بأولوية النسيب الاجتماعية في كل الميادين. فالضعف النظري هو سبب غياب الموقف النقدي من العلم المنقول عن الجامعات الغربية وهو سبب عدم تبلور الفكر النقدي حتى الآن عندنا - بالرغم من مرور سنوات عديدة على مسيرة العلوم الاجتماعية في الجامعات والمجلات العربية - وسبب عدم وجود اخصائي محلي يلم بالواقع المحلي.

إن ضعف مشروع العلوم الاجتماعية في البلدان العربية ينجم عن كونه قد تمّ بشكل مرتجل، على يد بعض أصحاب المهام الطيبة ولكن غير المثقفين ثقيفاً سوسيولوجياً مسبقاً - مما زاد في الطين بلة - وان توجّهه العام بقي، إستمولوجياً، عند

العربية - حيث لا يمكننا حتى الآن التكلم عن انطلاقة فعلية لهذه العلوم - نلاحظ أنها كانت مرتجلة، حيث ان مؤلفي أول الكتب في ميدان العلوم الاجتماعية لم يكونوا من المتخصصين في هذه العلوم، بل كانوا يأتون من مجالات الفلسفة والقانون والتاريخ.

لذلك فقد تُبعت العلوم الاجتماعية إلى كلية الآداب في مصر مثلاً. ملاحظة أخرى يجدر ورودها هي أن المؤلفات الأولى جاءت في معظمها على شكل ترجمات أو مؤلفات معتمدة على نفس المراجع والمصادر التي تعلّم فيها المتخرجون الأوائل والقادمون من جامعات فرنسا وانكلترا. فالكتب الأولى حول العلوم الاجتماعية، في المكتبة العربية: علم الاجتماع لنقولا حداد، الذي صدر عام 1924، وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية لعبد العزيز عزت، الذي صدر عام 1949، وأسس علم الاجتماع لحسن سعفان الذي صدر عام 1953، دوركهايمية النزعة، تنقل النظرية كما هي، دون إخضاعها لأية عملية نقد منهجية أو نظرية.

من هنا سنبداً بمعالجة الموضوع. فالعلوم الاجتماعية لم تتبلور بعد في البلدان العربية لأنها تصطدم بعوائق أربعة أساسية هي التالية:

أولاً: العائق النظري:

غالباً ما يعمد النقاد، في بلدان العالم الثالث، إلى القاء المسؤولية في المشاكل الهامة التي تعترض المفكرين فيها على العنصر الخارجي، أي على الظرف الموضوعي. فالاستعمار والامبريالية هما الحصانان الرئيسيان اللذان يمتطيهما الفكر النقدي عندنا. لا شك أن لهذين العنصرين أهمية بالغة في خلط الأوراق، على جميع الصعد، وفي إعاقه مسيرة التقدم الفكري والحضاري عندنا. إلا أن هناك حصاناً آخر، هو حصان الظرف الذاتي والمسؤولية الداخلية في اخفاق مشاريعنا وآمالنا الكبيرة. أهم عناصر هذا الظرف الذاتي، والذي يُجّجب عادة عن عملية النقد، هو الضعف النظري. فالمثقفون العرب هم، بصفة عامة، على اطلاع على نظريات العلوم الاجتماعية، ولكنهم غالباً ما لم يتعمقوا في هذا الاطلاع. فما يعرفونه عن المدرسة الثقافية الاميركية مثلاً ينبع من مطالعات معكوسة، أي من مقالات معربة تنقل هذه النظريات إلى المكتبة العربية. ما قلناه عن المدرسة الثقافية الاميركية يصحّ أيضاً بالنسبة لبنوية ليفي - شتراوس ولنظرية كارل مانهايم. فالمثقفون عندنا لا يطالعون النصوص الأساسية للنظريات

بيروت المترجمة - فلو لم تكن موجودة بدورها النشر المائتين وخمسين لما كانت هذه المفاهيم والكلمات الحديثة قد وصلت إلى القارئ العربي - بل على ظاهرة غياب هيئة رسمية أو شبه رسمية تهتم بمعالجة هذا الموضوع بشكل مستمر.

ثالثاً: العائق الاجتماعي:

قليلون هم الباحثون الاجتماعيون العرب الذين يجرون عملية القطع السوسيولوجي على صعيد حياتهم اليومية. فالمؤسسات التي يعملون فيها (غالباً الجامعات) لا تشجعهم على الإقدام على هذه الخطوة. فالذهنية السائدة هي الذهنية المحافظة المغممة. واختيار موضوع الأبحاث يخضع لهذا التصنيف المسبق والخفي في الوقت نفسه. فالباحث في البلدان العربية يصنّف، عُرفاً، المواضيع إلى مواضيع حساسة ومواضيع عامة غير حساسة. هذا العُرف - غير المُعلن، له دور فعّال على صعيد الانتاج السوسيولوجي في البلدان العربية.

من هذه المواضيع الحساسة نذكر، على سبيل المثال، المرأة. فهي نصف المجتمع في الواقع المعاش، ولكنها ليست نصف المواضيع في الأبحاث الاجتماعية العربية. كذلك فإن الدين والجماعات الدينية ودورها الفعلي في الحياة الاجتماعية العربية ليس حقلاً قابلاً للدراسة، في ضوء العُرف الذي ذكرنا. وهذا ما يترك جانباً، ميداناً واسعاً وحيوياً جداً في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية: ثم ان الباحث الاجتماعي يفضل عدم الخوض في ما يسميه البعض حقول الألغام الاجتماعية.

ومن هذا الموقف المستسلم ومن هذه الاستقالة الصامتة والمغممة تنبع المعالجات الهامشية لواقعنا الاجتماعي. لدرجة أن مطالعة بعض الروايات العربية الناجحة لميخائيل نعيمة أو نجيب محفوظ أو غسان كنفاني أو مشاهدة بعض الأفلام العربية الناجحة ليوسف شاهين، تعطينا فكرة أوسع عما يجري في الواقع الاجتماعي من الأبحاث والدراسات الاجتماعية.

لماذا؟

ليس السبب في أن العلوم الاجتماعية غير قادرة على إحداث عندنا ما أحدثته في الغرب، بل هو في أننا لم نفكر في تحويلها إلى أداة كاملة، على جميع الصعد، للتنقيب في المجال الاجتماعي. إنها أداة منقوصة الصلاحيات ومنقوصة الفاعلية ومنقوصة الاستراتيجية. وللعنصر الذاتي إسهام كبير في تحجيمها، مع الأسف. فهي موجودة للوجاهة الأكاديمية وليس للمشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة.

نفس الحد. فعملية الانسلاخ عن الموروث الحرفي لم تتبلور حتى الآن بسبب عدم انقشاع الرؤيا تماماً وعدم تحديد غرض وهوية هذه العلوم لا على الصعيد العام كما سنرى بعد قليل. فلو استعرضنا كتب العلوم الاجتماعية الموجودة باللغة العربية نلاحظ أنها، في غالبيتها العظمى تهدف إلى نقل وترويج النظريات المبتكرة في الغرب، لبعض طلاب العلوم الاجتماعية في الجامعات العربية. وميزة هذه المؤلفات أنها عاجزة عن وقوف موقف النقد المنهجي الخلاق. فالملاحظ أن أصحابها لم يستوعبوا تماماً هذه النظريات، بالرغم من أنهم درسوها؛ إنما بقوا على سطحها. مما يجعل هذه المؤلفات أدوات تعجل في ترويج هذا الخطأ المنهجي الذي ينتشر أكثر فأكثر مع انتشار المؤلف.

ثانياً: العائق المنهجي:

من العوائق الذاتية لا بد أيضاً من ذكر العائق المنهجي. فهو يلعب دوراً لا يُستهان به في عرقلة عملية تبلور العلوم الاجتماعية في البلدان العربية. يتمثل هذا العائق أولاً في إهمال بعض الاختصاصات الهامة والناجعة في معالجة بعض مشكلاتنا الاجتماعية كعلم الاجتماع الاقتصادي والانتروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. فالانتروبولوجيا مثلاً أداة هامة لدراسة البنى العائلية، والمجتمعات العربية هي في أمس الحاجة إلى دراسة هذه البنى. لكن الاختصاصيين عندنا في هذا المجال نادرون.

كذلك فإن علم الاجتماع الديني لا يستهوي سوى القلة النادرة من طلاب الدراسات العليا عندنا، مما يترك حقلاً هاماً من حياتنا الاجتماعية بعيداً عن عملية الفهم والتحليل.

ليست الجراة وحدها التي تنقصنا بل وروح المبادرة أيضاً. كما يتمثل العائق المنهجي عندنا في بعثرة الجهود، إذ ليس هناك من مجلة متخصصة تجمع بين كل الباحثين في العلوم الاجتماعية على امتداد الأرض العربية. ولولا وجود بعض المجلات ذات الاهتمام الفكري الواسع لكان قد بقي العديد من المقالات في منازل مؤلفيها. وفي الباب نفسه، لا بد من الإشارة إلى مشكلة عدم توحيد المصطلحات. فكلمة *problématique* في الفرنسية، التي نحن في صدها، ترجمت بثلاث مفردات مختلفة (مشكلية وإشكالية ومسألوية). في هذا الخصوص ذكر عبدالله العروي في مقابلة مع إحدى المجلات الفكرية اللبنانية هذا الموضوع، مشيراً إلى مساوئ الترجمة البيروتية كما سماها. والحقيقة هي أن المسؤولية لا تُلقى على

رابعاً: العائق السياسي:

ونأتي أخيراً إلى ذكر العائق السياسي الذي يأتي ليتّوجّ العوائق الثلاثة الأولى. نبدأ بالاستشهاد بكلمة وردت على لسان الأستاذ سيد يس في الندوة التي أتيينا على ذكرها آنفاً، حيث قال، مشيراً إلى هامشية وضع العلم في المجتمع العربي: «إن عملية اتخاذ القرار محتكرة في يد نخبة سياسية لا تؤمن بالمنهج العلمي الايمان الكافي، وهذا أحد أسباب عدم فاعلية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي. فالتأثير التي تصل إليها العلوم الاجتماعية لا يُنظر إليها في العادة لأن القرارات تصدر على أساس الانطباعات الشخصية أو بعقرية مدّعاة».

فالعلوم الاجتماعية تبقى في البلدان العربية، في حدود المؤسسة الجامعية - وغالباً دون مراكز أبحاث وفي إطار كليات الآداب - دون أن تنتقل إلى حيز المؤسسات الرسمية. لا هي قوية بشكل كاف لتفرض نفسها على هذه المؤسسات للأسباب النظرية التي أتيينا على ذكرها، ولا تعتمد بالمقابل، المؤسسات الرسمية الى تقويتها بتحدي قدراتها ميدانياً.

هناك أزمة ثقة بين العلوم الاجتماعية في البلدان العربية وبين المؤسسات الرسمية، بعكس ما حصل في الولايات المتحدة وإنكلترا. والجدير ملاحظته أن سبب هذه الأزمة ليس حذر القيمين على زمام الأمور السياسية - حيث ان العلوم الاجتماعية، كأداة، هي سيف ذو حدين، يُمكن أن يختار منها الحد الذي يتناسب مع المصلحة العامة - بل السبب هو في عدم اكتشاف أهميتها في ميدان التخطيط الاجتماعي والاقتصادي. ربما يحصل ذلك في يوم من الأيام، ولكن ملاحظة غيابه حالياً، شيء لا مفرّ منه.

كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن لجال العلوم الاجتماعية حدوداً حتى داخل حدود المؤسسة الجامعية الضيقة التي هي محصورة فيها. تتمثل هذه الحدود ضمن حدود في اختيار مواضيع الأبحاث والدراسات. فهناك عدد منها يُحظر الخوض فيه. نذكر منها الأسر الحاكمة والبيروقراطية والفساد في المؤسسات الرسمية.

ختاماً وفي ضوء الملاحظات التي أوردناها يتّضح أنه يستحيل حالياً وضع مسألة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية. حيث ان ذلك يقتضي أولاً تحطّي العوائق المتعددة التي تعترض مسيرتنا. وإذا اقتصر هذا البحث على ذكر العوائق الذاتية، النابعة من داخل البنى والمعطيات العربية فذلك لا يعني أن العوائق الموضوعية (الامبريالية والاستعمار

الاقتصادي والصهيونية) لا تلعب دوراً بالغ الأهمية في إعاقتنا، بل أقدمنا على كتابة هذا المقال النقدي إيماناً منا بأن النقد الصحيح يبدأ بالنقد الذاتي.

لا مجال لأن تتبلور مسألة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية في الظرف الراهن، فلا يمكن مقارنة هذه العلوم عندنا بوضعها في فرنسا، حيث أن بقاء العلوم الاجتماعية في فرنسا، في إطار المؤسسة الجامعية لم يترتب عليه حدود أو قيود معنوية. لا يمكن مقارنة بالنموذج الألماني حيث ان الاتجاه الاقتصادي أبعد ما يكون عن تفكيرنا الاجتماعي الراهن. ولا يمكن أيضاً مقارنة بالنموذج الأمريكي أو الإنكليزي لعدم ايمان المؤسسات الرسمية بمصادقية العلوم الاجتماعية. ولا يمكن حتى مقارنة بالنموذج الاشتراكي حيث اننا في وضع يختلف تماماً على الصعيد السياسي. فالموقف من العلوم الاجتماعية ليس معروفاً، في البلدان العربية. إنه مزيج من الارتجال والمبادرة الفردية ومن القصور النظري ومن الحذر ومن المحاربة الخارجية تبرز فيه مساوئ تجارب الغرب أكثر مما تبرز إيجابياتها: فالموضوعات المحظورة، على الطريقة السوفياتية موجودة عندنا، ولكنها ملفوفة في غشاء من الأعراف الضمنية، وعدم الافادة من العلوم الاجتماعية في إطار التخطيط السياسي العام كما في النموذج الأمريكي هو وجه المقارنة الوحيد بيننا وبينه، وعدم الانتقال الى مرحلة الابتكار في المجال النظري، كما في النموذج الأوروبي، هو من يميزنا أيضاً.

يبقى أن مسألة العلوم الاجتماعية عندنا، عند تبلورها خلال عشر سنوات أو عشرين سنة، ستتمحور بالتأكيد حول الهاجس الاعمى. هذا هو أقمها الاكيد حيث انه مجاها الموضوعي الوحيد. ستبلور هذه المسألة مع انتشار رقعة قراء الأبحاث والدراسات الاجتماعية على كل المستويات، على مستوى النخبة المثقفة في البلدان العربية وعلى مستوى عامة الناس، من خلال تعميم الصحف لها (وقد بدأت فعلاً بعض الصحف تستأنس بهذا الأسلوب المعرفي الحديث في لبنان).

ربما تستغرق العملية بعض الوقت. لكنها، بعد ذلك، ستبلور مسألة تتنا من تلقاء نفسها. حيث يمكن للظروف الموضوعية والظروف الذاتية أن تعيق نموها، ولكنها عاجزة عن إيقاف هذا النمو بشكل نهائي.

في نهاية هذا المقال لا بد من الإشارة إلى أن مسألة علم اجتماع المعرفة في البلدان العربية ستتمحور، من ناحيتها، عندما تدق الساعة، حول مسائل أربع هي:

1 - ارتباط المعرفة بالواقع، 2 - تحليل التراث تحليلاً

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى هذا الفارق النظري الأساسي بين نظرية المعرفة وعلم اجتماع المعرفة.

فنظرية المعرفة تهتم بكل ما يتعلق بتشكّل المعرفة وتبلورها في وعي البشر على صعيد الميكانيزمات البيولوجية والعصبية. فإطار نظرية المعرفة هو الإطار الفيزيولوجي.

أما علم اجتماع المعرفة فيصب جهوده كلها على درس الأسس الاجتماعية للمعرفة التي يستوعبها وعي الإنسان. ذلك أن مادة المعرفة هي، في نظر هذا العلم، اجتماعية قبل أن تكون ثقافية أو فيزيولوجية، أي أن نقطة انطلاقها هي في الحياة الاجتماعية، كما أنها تلعب دوراً هاماً، بعد تشكّلها، في تكوين البنى الاجتماعية التي انطلقت منها.

غير أن الاعتراض على هذا الموقف النظري جاء باكراً حيث عمد بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين لمطلق الكلمة إلى رفض هذا المشروع، معتبرين أن فيه تحجيماً للمعرفة وحسراً لها في إطار النتائج الاجتماعي الصرف.

ثم تفاعلت هذه الانتقادات وأدت إلى إقدام أنصار علم اجتماع المعرفة على الدفاع عن مواقعهم النظرية، لافتين الانتباه إلى أن الشروع في دراسات علم اجتماع المعرفة لا يعني بتاتاً نفي المعرفة أو تقليص أهميتها. جلّ ما يقصد هذا العلم الجديد هو محاولة كشف ارتباط المعرفة، ككيان ذهني يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة، بالمسار الاجتماعي العام.

فالمعرفة، وإن كانت من ثوابت الحياة البشرية، تبقى مرتبطة، دون شك، بالآطار الاجتماعي الذي تنشأ وتتحرك فيه. لذا، فمعرفة المعرفة، أي معرفة مدى ارتباط أشكالها بالإطار الاجتماعي هي مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية. ثم إن الفرضية التي ينطلق منها هذا العلم ليست حصر المعرفة في قفص بعض المعادلات الاجتماعية أو الاقتصادية، بل إنها تقضي بمتابعة تطوّر المعرفة وفق الأطر الاجتماعية المختلفة التي تجدد نفسها فيها والوصول، إذا أمكن، إلى توضيح مسألة انتقال المعارف وتطوّر الحضارات إلى ما هنالك من عمليات معرفية تشهدا القارات على مدى القرون والأجيال.

أبرز دعاة التوفيق بين المعرفة وعلم الاجتماع، في ذلك الحين 1926، كان الألماني ماكس شيلر Max Scheler، الذي رفض تفسير تطوّر المعرفة من خلال المعادلات الوضعية السائدة آنذاك والذي حارب التفسير الأيديولوجي المنبثق عن النظرية الماركسية. جاء شيلر لي طرح موضوعاً فينومنولوجياً يعطي لظاهرة المعرفة استقلاليتها. إن هذه الأخيرة واكبت، في نظره، وعي البشرية منذ نشأتها غير أنها انسجمت، في أشكالها ونماذجها، مع نمط الحياة الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات

موضوعياً، 3 - كشف زيف النظرية الاستشراقية والنيو- كولونيالية، 4 - محاربة الأيديولوجيات.

تجدر الإشارة أن هذه العملية قد بدأت، بشكل مبكر، في المجالات العديدة التي تصدر في لبنان والكويت وغيرها من البلدان العربية.

وصعوبة المشروع، ككل، تكمن في أن بروز الوعي الاجتماعي الجديد يترافق مع وجود عدو مغتصب بحارب هذا الوعي على كل الأصعدة. وليس صدفة، على أي حال، أن تتمحور أول دراسة متكاملة في علم اجتماع المعرفة، عندنا، حول موضوع الأيديولوجيا الصهيونية.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، منشورات دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، لا.
- الاندلسي، صاعد، طبقات الأمم، مطبعة محمد محمد مطر، مصر، لا.
- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- خليل، خليل أحمد، سوسيولوجيا الثقافة العربية، دار الحداثة، بيروت، 1979.
- المعرفة الاجتماعية في أدب جبران، دار ابن خلدون، بيروت، 1982.
- عبدالمعطي، عبدالباسط، «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 44.
- المسيري، عبد الوهاب محمد، «الأيديولوجيا الصهيونية»، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، عالم المعرفة، الكويت، جزءان: الأول كانون الأول 1982، كانون الثاني 1983.
- معتوق، فريدريك، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- Bourdieu, P. et A. Darbd, L'amour de L'art, éd, de Minuit, Paris, 1969.
- فردريك معتوق

علم اجتماع المعرفة في الغرب

Sociology of Knowledge (in the West)

Sociologie de connaissance (en Occident)

Soziologie Erkenntnis

بدأ استعمال كلمة علم اجتماع المعرفة باللغة الألمانية، في بداية القرن العشرين مع فيلسوف غمساوي يدعى ولهم جيروزاليم الذي ضمنها معنى العلم الذي يعنى بتقويم المعرفة على أساس سوسيولوجي.

المعرفة بتأثيرات العناصر الاقتصادية والاجتماعية على وعي الإنسان، كما في النظرية الماركسية، وبالنسليم بأن المعرفة، بالرغم من ثبوت عنصرها الأساسي، هي نسبية في تفاعلاتها وتحولاتها.

النهج الانساني

صدر في أوروبا، بعد مقدمة ابن خلدون بقرنين، كتاب عنوانه المحاولات لفكر فرنسي يدعى ميشال دي مونتيني 1533 - 1592.

مونتيني، في الحقيقة، يعمل على قراءة ما يدور حوله في العالم قراءة نقدية، انطلاقاً من الارث الفكري الأغريقي والروماني. يحاول مونتيني، في مشروعه هذا، ان يخرج من مدار الفلك الأغريقي والروماني، وان يربط تحاليله بالواقع الاجتماعي الفرنسي. لا شك أن مهنة القاضي التي مارسها عدة سنوات قد أثرت عليه وشجعت في سلوك طريق التحليل النفسي الاجتماعي. ذلك أن ميزة هذه المهنة انها تفرض على حاملها معاشة تناقضات الحياة الاجتماعية وحركانتها المختلفة.

يطرح مونتيني على نفسه السؤال حول مصدر الوعي عند الإنسان. فيلاحظ ان وعي الانسان هو، في الأساس، وعي اجتماعي. تطالعنا المحاولات، في هذا المجال، بتحليل طليعي بالنسبة لمعاصريه. فهو يقول: «تولد قوانين الوعي من التقاليد وليس كما يقال، من الطبيعة. فكل فرد منا يحترم داخلياً الآراء والعادات التي تجد موافقة وتقبلاً من حوله. كما أنه لا يستطيع تجاوزها دون توبيخ ضمير أو تطبيقها دون ارتياح نفسي يغمره» (مونتيني، المحاولات، فصل 23 من الكتاب الأول). أي أن قوانين الوعي ليست سوى مجمل الايعازات التي يتلقاها الفرد من عادات وتقاليد قومه.

سرعان ما يكتشف مونتيني، استقرائياً، جانباً مهماً من الحياة الاجتماعية؛ يكتشف ان الحياة الاجتماعية هي شكل ومضمون.

فالوعي الانساني هو، قبل كل شيء، وعي اجتماعي. يستعمل مونتيني فعل تولد للتكلم عما يجري. وفي اختيار هذه الكلمة عبرة، دون أي شك. فوعي الإنسان هو، في نظره، بمثابة مرآة تنعكس فيها أحداث الحياة الاجتماعية. لكن مونتيني يتوقف، في تحليله هذا، عند مسألة التقاليد، يبقى أنه يضمّن هذه الكلمة مجمل الصيرورة الاجتماعية، بعناصرها الفاعلة.

لا يتعدى تحليل مونتيني حدود الوصف. وكأنه يكتشف شيئاً جديداً، دون أن يعمد إلى التعمق بالشيء المكتشف كأبن

البشرية على مرّ العصور. وقد حاول شيلير ان يحدد أشكال المعرفة الأساسية، لكنه أتى بها على نحو فلسفي عام وليس على نحو سوسيولوجي. وقال إنه يمكننا جمع أشكال المعرفة في النماذج الثلاثة الآتية: معرفة القدرة والجدارة، المعرفة الثقافية، معرفة التحرير، تحرير الإنسان، التي تؤدي به، في نهاية المطاف إلى الحكمة.

لم يشاطر كارل مانهايم طرح ماكس شيلير لتأثره الواضح بالنظرية الماركسية. وقد حاول مانهايم ان يكون أكثر دقة وواقعية، وأقل تفلسفاً من سلفه شيلير. غير أنه بقي في الإطار النظري العام ولم تنح له الظروف التفرغ للدراسات الحقلية. فبقي طرحه في الإطار العام الذي رسم من قبله، بالرغم من أهمية الجهد النظري الذي كان قد بذله.

وبعد مانهايم حاول الفرنسي جورج غورفيتش اعطاء تحديد نظري أكثر دقة وأكثر منهجية في كتاب شهير ستطرق إلى مضمونه فيما بعد. إلا انه بقي في الإطار النظري لمشروع علم اجتماع المعرفة، ولم يتردد في الاعتراف بذلك في مقدمة كتابه الأطر الاجتماعية للمعرفة (Michel de Montaigne, *Les Essais*, Livre I, II, III) حيث يقول: «لقد سعى المؤلف... إلى إبراز التنوع الوافر والتغاير اللامتناهي سواء في الأطر الاجتماعية أم في التجليات المتوافقة مع المعرفة، وهنا أيضاً، يستلهم مجهود المؤلف القول الجازم بأن «التجريبية النسبية» هي الجهاز المفهومي الضروري لعلم اجتماع معرفي علمي حقاً... ولربما تحققت آماله فيما لو قيض للتوجه الذي يسعى لإعطائه لهذا الفرع الاجتماعي الجديد، ان يمتد ويتحقق في أعمال زملاء من الشباب، حتى ولو توصلت أعمالهم إلى استنتاجات مختلفة من استنتاجاته».

غير ان مشكلة غورفيتش ومانهايم - وهما أبرز المنظرين في علم اجتماع المعرفة -، بالرغم من إبداعهما الرفيع، هي الاكتفاء بالحث على الالتزام بالتجريبية دون أن يلتزما بها. كانت لهما محاولات في هذا المجال، بالطبع، لكنها بقيت متواضعة جداً. فالجهد الأساسي عندهما تمحور حول العطاء النظري.

أما المعرفة فيختلف تحديدها من مؤلف إلى آخر. ولم يقع الاتفاق بعد على تحديد موحد لها. بيد ان قاسمها المشترك عند جميع المؤلفين هو أنها تتكون من مجموعة الأحكام والأفكار والتصورات التي تحكم أذهان بشرية أو عدة مجموعات بشرية تعيش في إطار اقتصادي وسياسي محدد. ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض أو جميع هذه المستويات، مع التسليم المسبق بأنه لا يمكن اختصار

خلدون مثلاً. فتحليله هو بمثابة تأمل فلسفي حول نقطة معينة سرعان ما يصرف النظر عنها ليهتم بمسائل أخرى. لم تتحول ملاحظات مونتيني في مجال الوعي الاجتماعي إلى خط في التحليل متكامل العناصر، وإلى نهج يشمل جميع نواحي واقع الوعي عند الإنسان. ملاحظاته تنبئ النيزك الذي يضيء ما يحيط به لهولة قصيرة ثم يخفي. فهي تشكل بعض الملاحظات المادية اليتيمة في بحر من الملاحظات المثالية والتأملات الفلسفية غير المركزة.

فالناحية الجدلية في الموضوع، مثلاً، لا تسترعي انتباهه، بالرغم من أنها قريبة المثال لمن يرغب في ذلك. يقول مونتيني: إن الوعي الانساني ينشأ من التقاليد. ويتوقف عند هذا الحد. لا يتابع التحليل ولا يكشف أن الفرد هو، في الوقت نفسه، جهاز مرسل ومستقبل. فالوعي ينشأ، ولا شك، عن التقاليد كما يقول مونتيني. لكنه لا يبقى عند هذا المستوى، بل يتعداه، بعد فترة، باتجاه التأثير والفعالية.

يبقى أن مونتيني يحاول أن يعطي للفكر الانساني الذي يلتزم به بعداً جديداً. فهو يسعى إلى إدخال مسائل جديدة في عالم الأفكار الموروثة عن السلف (اغريق ورومان) وإلى تعديل منظار التحليل الفلسفي - الاجتماعي. حتى أن البعض اعتبر أنه أعاد التعريف بالفكر الانساني على نحو جديد.

يقول مثلاً: «ما قد اكتشف عالمنا عالماً آخر»، متكلماً عن اكتشاف القارة الأميركية من قبل كريستوف كولومبوس. ثم يضيف «أن هذا العالم ليس أصغر مساحة من عالمنا وهو غني مثل عالمنا، لكنه بمنتهى النضارة والطفولة لدرجة أنه ما زال في طور تعلّم أبجديته» (مونتيني، المحاولات، الفصل 6، الكتاب الثالث).

إن اكتشاف القارة الأميركية، عدا عن قيمته الجغرافية، يشكل بالنسبة لمونتيني اكتشاف مجال جديد للمعرفة. فهو يلاحظ مباشرة أن الهنود يتميزون بحضارة عريقة وغنية بالنسبة للحضارة الأوروبية. ويتكلم عن مدينتي كوزكو ومكسيكو الشهيرتين. يصف أيضاً مهارة الهنود التقنية، كما أنه يتوقف عند حسمهم الديني وصفاتهم الإنسانية والاجتماعية.

ثم يبدأ بنقد مادية ذهنية المستعمرين الاسبان وبربريتهم. فقد اكتشفوا القارة الأميركية بقوة السلاح وعلى جثث عشرات الآلاف من الهنود، راكبين على أحصنة - الحصان حيوان مقدس، في نظر هنود أميركا آنذاك - . فبعدما استولى الاسبانيون والبرتغاليون على القارة الأميركية وقتلوا جميع زعماء الهنود بدأوا بعمليات النهب المنظمة للثروات الذهبية والفضية الموجودة في البلاد. ينتفض مونتيني ضد هذا الأسلوب البشع

بقوة ويعلن عدم تأييده له.

حوّل مونتيني بذلك التفكير الانساني، الموروث عن الحضارة الأغريقية والرومانية، إلى بنية تفكير تصلح لتحليل كل ما بهم حياة البشر.

وتقوم خطوة مونتيني الأولى على تقويم الحضارة الهندية الاميركية تقوياً ايجابياً. ثم يعمل على انتقاد معاملة المجتمع الأوروبي لهذه الحضارة. ويضيف أخيراً: «كم كان جديراً بنا أن نكسب هذه النفوس الجديدة، المتعطشة للعلم، والتي أثبتت جدارتها في هذا المجال بشكل رائع» (مونتيني، المحاولات، الفصل 6 من الكتاب 3). يرى مونتيني البديل في التصور الآتي: عوضاً عن أن يُعهد إلى مئات الجنود الأميين والجشعين والتكالبين على تجميع ثروة ذهب عن طريق القتل والتشهير، كان ينبغي أن تتولى مجموعة من العلماء والمثقفين يتمون إلى أوروبا مهمة الاحتكاك بالحضارة الهندية من أجل إفادتها بجميع الإيجابيات التي توصلت إليها أوروبا، وليس من أجل الاستفادة منها. كان ينبغي على الأوروبيين مراعاة وتنمية الحضارة الهندية، انطلاقاً من مبدأ المساواة بين الحضارتين. فالحضارة الأوروبية أساسها أغريقي وروماني، والحضارة الاميركية أساسها «طبيعي» في رأي مونتيني.

ثم ينطلق مونتيني من نظرة المساواة السليمة هذه إلى رفض أي تقويم منحاز تجاه الحضارة الأوروبية. لا تتفوق هذه الحضارة الهندية سوى زمنيّاً، حيث أنها توصلت إلى ما لم تتوصل إليه الحضارة الهندية بعد. غير أن الحضارة الهندية تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الأوروبية عند بلوغها سن الرشد. فلا يتكلم أبداً مونتيني عن شعوب هندية بدائية أو متخلفة. انه يكتفي بالتكلم عن شعوب هندية طبيعية وفطرية متحفظة على استعمال نعت التحقير.

تختلف المجتمعات، في نظر مونتيني، على صعيد أشكال معارفها. لكن طبيعة هذه المعرفة هي واحدة عند الجميع. وان في استعمال مونتيني لكلمات تنمية ودفع وتحسين معالم الحضارة الهندية عبرة كبيرة. فمؤلف المحاولات يسلّم بأن العناصر الجوهرية للمعرفة موجودة في الحضارة الهندية.

تتسم الحضارة، في نظر مونتيني، بطابع النسيّة. ان تقدّم حضارة معينة يقوم على غناها، على صعيد التجارب، وليس على ثروتها الفكرية في المطلق. من هنا تساوي معرفة الهندي في القارة الاميركية معرفة الأوروبي الابيض.

إن هذا الموقف المبدي الذي يميز مونتيني ليس وليد تحليل سوسيولوجي بالطبع. انه وليد تفكير انساني منفتح.

إن ما يتوصل إليه مونتيني، على صعيد مقارنة الحضارات

الوضعية. طالما أنه من طبيعة مختلفة، فتطوره سيؤدي إلى تطور في البدائية ولن يصعد هذا التطور مثلاً باتجاه ذهنية حديثة. فموافق تطور الذهنية البدائية هي في داخل هذه الذهنية وليس في خارجها. كما ان هناك قطيعة ابستمولوجية بين الاثنتين ينفي امكانية التكلم عن الذهنية البدائية كسابقة وكأم للذهنية الوضعية. لم تمر الذهنية الوضعية، حسب ليفي - بروهل، بل ولم تنطلق أبداً من الذهنية البدائية.

وأولى خطوات ليفي - بروهل النقدية تتجه نحو تحطيم مفهوم ساد الغرب طويلاً مشكلاً مفصلاً أساسياً في الطروحات الفلسفية والأدبية. هذا المفهوم (عمومية الأفكار والمشاعر عند الإنسان) هو غير علمي، في نظر ليفي - بروهل، خاصة إذا ما استخدم في ملاحظة ذهنية بعض المجتمعات البعيدة عن أوروبا. ويدعو ليفي - بروهل، إلى التخلي عنه.

يقول: «لقد قبل جميع الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء المنطق بمسألة مشتركة بسبب عدم لجوئهم إلى النهج المقارن. اتخذوا لأنفسهم، كنقطة انطلاق لأبحاثهم، نفساً إنسانية واحدة، ثابتة ومتشابهة في كل أنحاء العالم، واتخذوا نموذجاً فريداً للذات المفكرة. تخضع هذه النفس في عملياتها الذهنية لقوانين نفسية ومنطقية واحدة في كل مكان. بالتالي فالفوارق بين المؤسسات والعقائد يجب تفسيرها في ضوء سوء الاستعمال النسبي للمبادئ المشتركة في مختلف المجتمعات. من هنا الرأي السائد حول امكانية اكتفاء الفرد بالتحليل التأملي كي يصل إلى اكتشاف قوانين الحركة الذهنية عامة على أساس أن نقطة الانطلاق تفترض وحدة الافراد في بنيتهم الداخلية.

لكن هذه المسألة تتناقض مع الوقائع التي يكتشفها التحليل المقارن للذهنيات في مختلف المجتمعات البشرية. يعلمنا هذا التحليل ان الطابع الأساسي لذهنية المجتمعات السفلى هو طابع (القمنطقية) والروحانية. كما أنه يعلمنا أنها موجهة بشكل مختلف عن ذهنتنا وأن تصوراتها الجماعية يحكمها قانون المشاركة. فهي بالتالي تأبى التناقض. كما أنها متشابهة ببعضها البعض بشكل روابط وروابط مسبقة لا تخضع لمنطقنا (نحن الغربيين) فتريكنا (بروهل، الوظائف الذهنية... ص 454).

يستخلص ليفي - بروهل من ذلك نقطتين: الأولى، كما أسلفنا، هي ان مفهوم العمومية مفهوم مغلوط تطفن في صحته واقعية الأبحاث الانثروبولوجية والانثولوجية المختلفة، والثانية ان الطريقة المتبعة عادة في الأبحاث الاجتماعية، عند تحليل أساطير وميثولوجيات المجتمعات البدائية، هي أيضاً مخطئة. فجل ما يستطيعه باحث غربي هو وصف أو نقل

بعضها البعض، يشكل خلاصة حديثة. فهو لم يكتشف أشكال وأنواع المعرفة الخاصة بكل من الحضارة الأوروبية والحضارة الهندية الاميركية، لكنه أكد على ان الحضارتين تتميزان بجماع مشترك موحّد. وهذا ما أفسح المجال أمام الذين تبعوه في أوروبا، من مواصلة هذه الناحية الهامة من الموضوع.

النهج الوضعي

شكل كتاب لوسيان ليفي - بروهل الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى منعطفاً هاماً في تاريخ علم اجتماع المعرفة. صدر هذا الكتاب بالفرنسية عام 1910 ولكنه سرعان ما شغل أوساط الفلاسفة والانثروبولوجيين الانكليز والألمان. فموضوع الكتاب، وان بدأ للوهلة الأولى عادياً بالنسبة للعصر الذي وضع فيه والذي كان يغلب عليه لون الفكر الوضعي يمكن أن يكتب بشكل أكمل كالآتي: الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى هي غير الوظائف الذهنية في المجتمعات العليا، ولا علاقة موضوعية بينهما، يقصد ليفي - بروهل، بالطبع، بالمجتمعات السفلى المجتمعات البدائية الافريقية والاقويانية والاسيوية، أما المجتمعات العليا فهي، بالنسبة له، المجتمعات الوضعية الغربية.

1 - عدم صحة مقولة العمومية الكلاسيكية:

أطروحة ليفي - بروهل هي بمثابة عملية نقد ذاتي بالنسبة للفكر الغربي. فبعد إعلان الغرب عموميّة الأفكار والمشاعر والتأكيد على هذه الفكرة طوال ثلاثة قرون، السابع والثامن والتاسع عشر ميلادي، يكتشف فجأة لوسيان ليفي - بروهل ان لا صحة لهذه المقولة، إذ أقنعت مطالعته النقدية لمؤلفات الانثروبولوجيين وربما أسفاره أيضاً؛ حيث انه قصد الصين واليابان وجزر الفيليبين وجاوا والبرازيل والبرازغواي وبوليفيا والبيرو والتشيلي والارجنتين وتونس وفلسطين وسوريا ومصر، بأن هناك خلافاً جذرياً في طبيعة الوظائف الذهنية عند المجتمع البدائي وفي المجتمع المتطور. ليس هناك وحدة في المشاعر حيث انه ليس هناك من وحدة في القوة العاقلة عند الاثنين.

بل أكثر من ذلك، يقول ليفي - بروهل ان هناك قطيعة ابستمولوجية بين الذهنية البدائية - أي لدى البدائيين - والذهنية المتطورة - أي لدى الغربيين. وربما أن الخلاف الجذري القائم هو في طبيعة كليهما فلا مجال للربط بين الذهنية البدائية والذهنية الوضعية مثلاً. فتطور الذهنية البدائية، مهما بلغ حدّه، سوف لن يصل إلى ما وصلت إليه الذهنية

الرحالة الانثروبولوجيين الغربيين كانوا يركزون قبل ليفي - بروهل، على الناحية الأولى من الموضوع، مشيرين في تحاليلهم إلى أهمية وحدة الشاعر في الاحتفالات الجماعية عند البدائيين. لكن الجديد لدى ليفي - بروهل هو أنه وسّع من أفق هذه المشاركة معتبراً إياها منبع جميع الشاعر والعمليات الذهنية التي يقوم بها الفرد في المجتمع البدائي.

إن التصورات الجماعية تخضع، في نظره، في المجتمع البدائي، من حيث تكوينها لعمليات ذهنية تختلف عن نسيانها في المجتمع المتطور. فبالرغم من أن شكلها يوحي بالوحدة (الأسطورة عند الأوروبي والمثولوجيا عند الأفريقي أو الآسيوي) يبقى أن كلا من هذين التصورين الجماعيين ينطلق من عمليات ذهنية مختلفة ويلعب أدواراً اجتماعية ونفسية مختلفة.

ويضيف أن البدائي لا يستطيع الفصل بين تصوراته الخاصة وبين تصورات الجماعة. ذلك أن جميع تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي وتنبع من روح المشاركة القوية جداً والتي تهيمن بشكل مطلق على مشاعره وعلى وظائفه الذهنية. في حين أن الفرد في الغرب يستطيع بكل سهولة فصل تصورات الخاصة عن التصورات الجماعية، حسب ليفي - بروهل، وبالتالي إقامة حدود بين هذا المجال وذاك.

يذهب ليفي - بروهل إلى أبعد من ذلك ويقول إن العمليات الحسية نفسها التي نظن بفرديتها المطلقة تخضع عند البدائي لتقويم اجتماعي قوي.

هذا ما يؤدي إلى فقدان عنصر المناقضة البدائية. فطالما أن التصورات الفردية لا تختلف عن التصورات الجماعية فلا مجال لعنصر المناقضة الذي يميّز الذهنية الوضعية. كل الشاعر والمفاهيم والتصورات والتقويمات موحدة ومشتركة ومفروضة على الجميع بنفس الحدة.

يخضع أيضاً المنطق لقوة المشاركة المطلقة. فهو واحد وموحد ولا مجال فيه لعمليات مناقضة. يقول ليفي - بروهل في هذا المجال: «إن القبمنطقية والمنطق لا يتضدان، في ذهنية المجتمعات السفلى، كالماء والزيت في الوعاء الواحد، بل يتداخلان» (المرجع السابق، ص 113). لا يتضدان كما هو الحال في الذهنية الوضعية التي تميّز بين الموقف المنطقي والموقف القبمنطقي.

ميزة الذهنية البدائية، في نظر ليفي - بروهل، أنها تتجلب التحليل. جميع عمليات الفكر فيها هي عمليات شمولية. في حين أن الذهنية الوضعية، وإن كانت تقبل بالشمولية، فهي لا تصل إليها سوى في أعقاب عمليات تحليل جزئية متعددة. أما

مكونات أسطورة بدائية معينة. لكنه لا يستطيع الدخول إلى صميم الأسطورة لأن الذهنية التي ينطلق منها هي ذهنية مختلفة، في جوهرها، عن الذهنية التي ابتكرت الأسطورة. جلّ ما يحدث هو نقل لهذه الأسطورة دون فهم مضمونها الحقيقي. فما توحى به الأسطورة البدائية لا يلتقطه الفكر الوضعي بل تلتقطه الذهنية البدائية. من هنا يتحفّظ منهجياً ليفي - بروهل، بجرأة ملفتة للانتباه، على كل ما توصل إليه الباحثون الغربيون في تحاليلهم.

إلا أن خطورة تحليل ليفي - بروهل هي في أنه يقع في فخ اللعبة العنصرية، بالنسبة لبعض نقّاده.

يجب ألا ننسى، قبل كل شيء، أن ليفي - بروهل ألف كتابه في العشرينات من هذا القرن أي في حقبة زمنية كانت انكلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا وإسبانيا والبرتغال تستعمر ثلثي المعمورة. في هذه الحقبة بالذات كان تصور الكون السائد يقول بأن المستعمرات جزء لا يتجزأ من البلد المستعمر وبأن هذا الامتداد الاستعماري طبيعياً ولمصلحة الطرفين. والبعض كان يذهب أبعد من ذلك بالقول إن الاستعمار هو لمصلحة البلدان المستعمرة أكثر مما هو لمصلحة البلدان المستعمرة.

ويبدو أن ليفي - بروهل كان قد سلّم أمام هذا الواقع فلجأ إلى استعمال المفردات الرائجة في حينه. يتكلم مثلاً عن المجتمعات السفلى وهو يقصد بها المجتمعات التي لم تعرف الكتابة والصناعة. وهذا الأمر ملفت للانتباه حيث أنه في مؤلفه المذكور يبرز باستمرار روحاً نقديّة ويعيد طرح البدييات (نقض مفهوم العموميّة مثلاً). فلم لم ينقض ليفي - بروهل عبارة المجتمعات السفلى وينبذها من مفرداته؟ ما هو أكيد أن السبب ليس تقصير المؤلف. بل يتضح لنا أن ليفي - بروهل كان مقتنعاً بصحة الطرح العنصري.

2 - ثوابت الوظائف الذهنية عند البدائيين:

ينطلق مؤلف الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى من الفكرة الآتية: «إن الحياة الذهنية للفرد في هذه المجتمعات (المجتمعات السفلى) مكيفة اجتماعياً بشكل قوي جداً» (بروهل، المرجع نفسه، ص 112). فنمط الحياة الذي يغلب عليه طابع المشاركة هو العنصر المكيف الأول حيث أن جميع تفاصيل حياة الفرد تخضع لرأي وتقويم المجموعة.

تطول المشاركة في المجتمعات البدائية، حسب ليفي - بروهل، الشاعر وعمليات التفكير في آن معاً. فالمشاركة شاملة ولا تسمح بأي تجاوز لها في جميع المجالات. أن جميع

إن الجهد الذهني يتمحور إذن، عند البدائي، حول الحفظ الكمي. أما عند الغربي الوضعي فيتمحور هذا الجهد حول عمليات الاستقراء والاستنتاج المنطقي. فالتجربة الاجتماعية، مهما بلغ حجمها، قد لخصت في مفاهيم محددة يمكن للذاكرة الانطلاق منها دون كبير عناء لتابعة مسيرة التحليل.

لكن الذهنية البدائية تفضل تكديس التصورات الجماعية بكل تفاصيلها لاستعمالها عندما تدعو الحاجة. وتؤكد الذهنية البدائية على دقة التفاصيل لأنها، حسب ليفي - بروهل، تبقى في فلك التصورات الجماعية التي تأتي التغيير. فالتصور الجماعي المتحجر صالح للماضي كما هو صالح للمستقبل. يتمتع هذا التصور بطابع شبه أزلي في الذهنية البدائية. وهذا ما يدفع إلى الاحتفاظ به كما هو وعدم تشحيه من تفاصيله. فالاعتقاد السائد هو أن هذه التفاصيل أساسية. فهي جوهر، تماماً كما أن مضمون التصورات هو جوهر.

إن الذهنية الوضعية تعتبر أن الذاكرة مجرد أداة يلجأ إليها المرء، عند الحاجة، لاستكمال عملياته الذهنية. أما الذهنية البدائية فتعتبر أن الذاكرة هي هدف المعرفة بحد ذاتها. فهي تشكل سقف المنطق الذي لا معرفة ممكنة بعده. فهيمنة الذاكرة بشكل مطلق تعني نفياً للمنطق الوضعي المتبلور إذ لا مجال لاحتكاك التجارب ولاختلافها النوعي، وبالتالي لا مجال للمناقضة.

فالمشاركة القوية جداً، على صعيد الحياة الاجتماعية، هي السبب الرئيسي الذي يجعل للذاكرة هذه السلطة المطلقة على الذهنية البدائية. توجه روح المشاركة القوية جداً، معرفة البدائي نحو مرجع أوحده هو الذاكرة. وخارج تلك الذاكرة كل شيء باطل. التصورات الجماعية الموروثة عن السلف هي الوحيدة الصحيحة، ولا تفسير لهذه التصورات الجماعية سوى بشكل أحادي. والانسجام على صعيد البنية الاجتماعية هو الذي يفرض الانسجام على صعيد بنية التصورات الجماعية العامة. هي المجال الذي تنعكس فيه حدود هذه البنية ورغبتها في البقاء على حالها. شمولية التصورات الجماعية القيمنتقية هي من ثبات الواقع الاجتماعي.

إن الذاكرة أساس المعرفة عند البدائي. وليست وسيلة، كما هو الحال عند الوضعي، أنها المرجع الذي لا يقبل التجديد أو التحديث.

يقول ليفي - بروهل: «إن أفكارنا، لكونها مجردة، تسمح لنا أن نحلّ دفعة واحدة عدداً كبيراً من المسائل يتضمنها بيان واحد يحتوي على مفاهيم عامة ودقيقة. ذلك ما تأباه الذهنية

الذهنية البدائية فتنتقل من الشمولية بدلاً من أن تصل إليها في نهاية مسيرة تحليلية. من هنا إنعدام هامش التحكيم. فالحكم في الذهنية البدائية ينطلق من مفاهيم محددة ونهائية، تشكل خلاصات لعمليات منطقية لا بد وأن تكون قد سبقتها، لكنها سرعان ما تحجرت واتسمت بالطابع النهائي غير القابل للمناقضة.

فالقيمنتقية لا تنفي وجود المنطق. إنما هي مرحلة تحجرت فيها عمليات منطق معين فأخذت طابع المفاهيم الشاملة التي لا تقبل الطعن في صحتها. ثم تنتقل هذه المفاهيم، كما هي، من جيل إلى جيل دون أن يدخل عليها أي تحديث. فهي ثمرة منطق إنساني عقلائي، لكن هذا المنطق قد توقف مفعوله وأبطلت عملياته. فالمفاهيم، في الذهنية البدائية، هي نفسها التصورات الجماعية السائدة في المجتمع.

يضيف ليفي - بروهل أن اللغة في المجتمعات البدائية ثابتة وجامدة كالذهنية القيمنتقية التي تخضع لها. أنها تأتي المفردات الجديدة لأنها تأتي خوض تجارب جديدة ومجددة. فالتجربة تعني إمكانية التناقص وبالتالي تعني إمكانية التجديد. غير أن الذهنية البدائية لا ترى مجالاً لطرح غير الطرح الشامل الذي تتم على أساسه المشاركة التضامنية العامة.

يلاحظ أيضاً أن حرية الفرد في المجتمع البدائي، تخضع لوحدة التصورات الجماعية. فالفرد مسير. عليه أن يشارك ففي عدم مشاركته تهديد. وعليه أن ينصاع للتصورات العامة الراجحة لأنها وثيقة الارتباط بالبنية الاجتماعية السائدة. فإذا ما رفض الانصياع لتشكيلة التصورات هذه، يكون قد رفض ضمناً الانصياع للبنية الاجتماعية القائمة. هذا ما يسبب له، طبعاً، القمع المباشر أو غير المباشر (الإعدام، الإبعاد عن القبيلة، النفي، الخ...) فالتصور الجماعي هو المفهوم والقانون الاجتماعي والمرشد للمجتمع بأسره.

يعتبر ليفي - بروهل أن أحد المفاصل الأساسية للذهنية البدائية هو الذاكرة. يقول في هذا المضمار: «إن الذاكرة تلعب، في الذهنية البدائية، دوراً أكبر من الدور الذي تلعبه في حياتنا الذهنية حيث تطورت بعض الوظائف التي كانت تقوم بها. أن كنوز فكرنا الاجتماعي يتم نقلها من جيل إلى جيل بشكل مقتضب من خلال سلسلة من المفاهيم مترابطة مع بعضها البعض وخاضعة لبعضها البعض. أما في المجتمعات السفلى فهذه الكنوز هي عبارة عن عدد كبير من التصورات الجماعية المعقدة والمتعددة جداً. فينبغي بالتالي نقلها إلى الأجيال الجديدة عن طريق الذاكرة بصورة أساسية.

القبمنطيقية، وذلك، وبالتالي، ما يجعلنا نلتقط بصعوبة معاني هذه الذهنية» (المرجع نفسه، ص 123).

تقرن إذن الذهنية الوضعية، في رأي ليقي - بروهل، بالقدرة على التجريد لقلّة لجوئها إلى الذاكرة وكثرة لجوئها إلى التحليل. أما الذهنية البدائية فتقرن بعدم القدرة على التجريد بسبب الدور، الأساسي جداً، الذي تلعبه الذاكرة فيها.

واستحالة التجريد هذه التي تميّز المجتمعات السفلى تضع حواجز أمام العمليات الذهنية بأسرها. فوظيفة الذهن موجهة نحو تكديس التصورات الجماعية بأدق تفاصيلها، مما يرهق طاقات هذا الذهن فتبرز عند الضرر ملامح الكسل الذهني. فالبدائي قادر على حفظ أساطير طويلة جداً يروها على أهله وأصحابه على امتداد أربع أو خمس سهرات متواصلة لكنه يصاب بالإعياء إذا ما طُلب منه القيام بجهد حسابي معين أو بعملية تحليل مبسطة. وفي هذا الإعياء عبء. حيث إن ذهنه مليء بتفاصيل لا تحصى ولا تعدّ يعمل البدائي باستمرار على المحافظة على دقتها. فإدخال ذهنه في عمليات غير عملية الحفظ شيء يرهقه، لكونه يفترض تهيئة الذهن المسبقة لوظائف غير الوظيفة التي أعدّها منذ صغره.

أما الذهنية الوضعية فلا تضارب فيها بين وظيفة الحفظ ووظيفة التجريد. فالذاكرة هي ذاكرة لمفاهيم مجردة وليست لتصورات مفصلة. إن وظيفة الحفظ في المجتمع الذي يسوده الفكر الوضعي هي نفسها في الذهنية البدائية، لكنها تميّز بنوعية محفوظاتها. يحفظ الذهن الوضعي خلاصات تحليل التصورات العامة على شكل مفاهيم مجردة، بعد أن تكون قد شُحّلت من تفاصيلها وبعبء ما يكون قد استُخرج جوهرها. إن الذاكرة المنطقية، الوضعية، لا تُعب نفسها بحفظ تصورات جماعية تتكرر وفيها نفس العبرة أو نفس القانون الأساسي، إنما تحفظ ما يكون قد قُصم وقُصم من قبل المنطق. لا يتلع ابتلاعاً جميع التفاصيل التي تردها. إنها ذاكرة تعتمد الاختيار. من هنا إمكانية التجريد المتزايدة في الفكر الوضعي. فمن التصور الجماعي ننتقل إلى المفهوم ومن المفهوم المجرد إلى سلسلة المفاهيم المترابطة ومنها إلى القانون ومن انسجام عدة قوانين تخص ظاهرة واحدة إلى النظرية.

إن الذهنية القبمنطيقية البدائية، لا تعرف النظرية لأنها لا تعرف القانون ولأنها لا تعمل على استخراج المفاهيم الأساسية من تصوراتها الجماعية. فالذاكرة عند البدائي غول يتلع كمية من التفاصيل والتصورات دون الاكتراث بالنوعية. فهذه مشيئة البنية الاجتماعية السائدة التي ترى في الماضي المثال الأوحّد للتجارب والتي ترى في الذاكرة قلعة يتم المدافعة

انطلاقاً منها عن هذا الماضي. يجب أن تقتصر وظيفة الحفظ على الكمّ كي لا يُفسح المجال أمام تعديل التصورات الجماعية الموروثة عن الماضي وانسجاماً مع البنية الاجتماعية التقليدية.

ومن عدم القدرة على التجريد التي تميّز الذهنية البدائية ينتقل ليقي - بروهل إلى عدم القدرة على التصنيف. فالفكر الوضعي يصنّف المفاهيم عن طريق العمليات نفسها التي يلجأ إليها من أجل تشكيل هذه المفاهيم. هناك انسجام بين عملية وضع المفاهيم وبين تصنيفها. وذلك شيء أساسي حيث إن المفاهيم لا تشكل وحدة متساوية، وبالتالي لا يمكن تكديسها بشكل أفقي. على الذهن أن يصف هذه المفاهيم ويوزعها على بنية متناسكة تعطي فيها الأهمية الأولى للمفاهيم العامة، وانطلاقاً منها تصنّف المفاهيم الأقل أهمية. فإذا ما تراكت المفاهيم دون تصنيف لا يمكن الاستفادة منها في ما بعد.

تصنيف المفاهيم يجب أن يتم عن طريق العمليات نفسها التي حكمت استخراج المفاهيم من التصورات الجماعية لكي يكون منسجماً معها. فاستخراج المفهوم عملية تصنيف أولى ينبغي أن تتبعها عملية تصنيف على مستوى أرقى، وإلا تعطلت العملية الجدلية ككل. يفقد التجريد دوره إذا لم يتبعه تصنيف دقيق للمفاهيم التي استطاع استخراجها. من هذا المنطلق يغدو التصنيف العملية المكتملة لعملية الاستخراج التي سبقتها.

إن التصنيف النهائي يصبح بذلك نظام ترابط يقوم على ترتيب تسلسلي بين المفاهيم. فهذه المفاهيم تفسر بعضها بعضاً، كما أنها تفيد بعضها بعضاً بأبعاد جديدة كلما اقترنت بمفهوم أو بمفاهيم أخرى. وهذا الإغناء المتبادل بين المفاهيم هو ما ألح إليه ابن خلدون عندما صرّح بأن معرفة شيء ما تؤهلنا لفهم سلسلة أشياء شبيهة، من حيث البنية، بهذا الشيء.

بما أن التجربة هي أساس تشكّل التصور الجماعي وبما أن المفاهيم تُستخرج من هذه التصورات فالواقع ماثل في ذهن الإنسان المنطقي. غير أن احتمالات التشويه تبقى واردة (لعدة أسباب منها النسيان الجزئي وعدم الدقة في النقل... الخ) مما يدفع الإنسان المنطقي إلى تصحيح صيغة المفهوم أو موقعه. فالذهن المنطقي، الوضعي، منفتح على الواقع، يتفاعل معه باستمرار.

من هنا يعتبر ليقي - بروهل أن الصحة الموضوعية هي جوهر التصنيف. هي العنصر المتوجّج للعملية بأكملها. ولم يزد، في رأيه، المنطق عند قدماء الاغريق إلا عندما بدأوا يعتبرون أن الصحة الموضوعية هي أساس العمليات المنطقية السليمة. فوجود المقياس (الصحة الموضوعية) توفّرت ظروف ازدهار القانون (التصنيف).

يعني إمكانية طغيان القيمة الموضوعية على القيمة الروحية. وبما أن السلطة الاجتماعية تقوم على أساس موافقة القوى الروحية (الآلهة، الطوطم الخ) على الواقع القائم، في المجتمعات البدائية فلا مجال لإضعاف القيمة الروحية. فهي أساس الملك وجوهر السلطة. من هنا أيضاً هذه العلاقة الوطيدة، عند البدائيين، بين العناصر الموضوعية والعناصر الاجتماعية فالقمع لا يعني فقط القمع بل يعني أيضاً الحياة. وريش طائر معين لا يعني ريش هذا الطائر بل يعني قدرة باطنية معينة. فالحيوانات والنباتات والنجوم والاتجاهات الجغرافية والألوان والأشياء المادية وثيقة الارتباط بالحياة الاجتماعية عند البدائي. فاستعمال الشجرة الفلانية، في إحدى القبائل، هو امتياز لطقة معينة من أفراد القبيلة. وطوطم الشمس كان رمزاً للمرأة مثلاً في قبيلة الأروشا الهندية (في أميركا الشمالية). ولم يكن يُسمح لأفراد هذه القبيلة بالزواج سوى من قبيلة أخرى يرمز الطوطم فيها إلى الرجل (ذلك بصرف النظر عن التصنيف الطبيعي ذكر - أنثى). ففي القبيلة الأولى الرجال والنساء يعتبرون نساء وفي القبيلة الثانية الرجال والنساء رجالاً. والزواج - أي العملية الاجتماعية - كان يتم انطلاقاً من هذه الفرضية ومن هذا التصنيف الروحاني.

لذلك يصرح ليثي - بروهل: يمكننا القول بأن الذهنية البدائية تأبى التوضع، بل تحاول باستمرار الانتقال من سجل إلى سجل من خلال علاقات دقيقة، غير خاضعة للمنطق. يرفض البدائي توضع الطبيعة. يعمل على مد شبكة علاقات واسعة بينه وبينها وبين عالم الغيب.

وهذا ما يدفعه إلى الخلاصة التالية: «إذا كانت ميزة الفكر المنطقي أنه لا يقبل التناقض ويناضل من أجل القضاء على هذا التناقض عندما يدرك وجوده، فميزة الذهنية القبمنطقية والروحية هي في أنها لا تبالي بهذه الضرورة المنطقية. لا تريد الذهنية البدائية الالتزام بالتناقض ولكنها لا تعمل بتاتاً على التهرب منه. وحتى مجاورتها لنظام مفاهيم منظمة حسب الأسس المنطقية بشكل دقيق لا يؤثر عليها سوى القليل القليل». ثم يضيف «لذلك لن يكون الفكر المنطقي أبداً الوريث العام للذهنية القبمنطقية» (المرجع السابق، ص 451).

تأتي خلاصة ليثي - بروهل على الشكل التالي: إن الفكر المنطقي يشكّل فكراً. أما الذهنية القبمنطقية فلا تشكّل فكراً بل تبقى مجرد ذهنية. والعناصر المكونة للأولى تختلف جوهرياً عن العناصر المكونة للثانية. ففي حين أن التصورات الجماعية عند البدائي تتميز بطابعها الكمي، فإن مفاهيم الإنسان

بلا حظ ليثي - بروهل أن الذهنية البدائية تفتقر لهذه القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها تجريبياً.

فالصفات الموضوعية للتجارب الإنسانية هي جدّ ثانوية للبدائي. إن القيمة الوحيدة التي يمنحها هذه التجارب، في نظر ليثي - بروهل، هي القيمة الروحية.

إن افتقار الذهنية البدائية لهذا المقياس المثالي (القيمة الموضوعية التي يمكن التحقق منها) يفسّر عدم وجود عنصر التصنيف في هذه الذهنية. فالتصنيف عملية نسبية لا تتم إلاّ انطلاقاً من قيمة موضوعية تُفترض في المفاهيم والتصورات. ميزة الذهنية البدائية، حسب ليثي - بروهل أنها تعترف اعترافاً كاملاً بالقيمة الروحية ولا تعترف بالقيمة الموضوعية. وبما أن القيمة الموضوعية مقياسها مادي والقيمة الروحية مقياسها غير مادي فلا إمكانية لإدخال القيمة الروحية والقيمة الموضوعية في إطار عملية ذهنية واحدة لعدم انسجام العنصرين.

إن الذهنية البدائية تدور في فلك القيمة الروحية. فهي القيمة الطاغية في المجتمع البدائي. وكل العمليات الذهنية تخضع لها بشكل مباشر أو غير مباشر. حتى أن القيمة الموضوعية نفسها تستخدم في سبيل تدعيم التفسير الروحاني، حيث لا يمكن للذهنية البدائية تحاشي وجود القيمة الموضوعية - فالواقع يفرضها على المجتمع - فتعمل على هضم هذه القيمة. وذلك ما يؤدي إلى عدم الاعتراف بها كقيمة مستقلة.

هذا ما يعقّد «عملية التصنيف البدائية»، في نظر ليثي - بروهل، فعوضاً عن التصنيف الواحد يصبح لديه تصنيفان. فالتصنيف الروحاني له خصوصياته والتصنيف الموضوعي له أيضاً خصوصياته. وتشابك هذه الخصوصيات في إطار تصورات واحدة يجعلها شديدة التعقيد. ولا يمكن للإنسان المنطقي وللغربي الوضعي القفز المستمر بين سجل القيمة الموضوعية، سجل الواقع، وسجل القيمة الروحية، سجل التصورات الغيبية. وبهذه الطريقة يفقد التصنيف قيمته المنطقية ليصبح تشابكاً لا متناهياً لتصورات واردة من مختلف الأفاق.

من هنا أيضاً العجز الموضوعي الذي يقع فيه الإنسان الوضعي عند احتكاكه بالتصورات الخاصة بالمجتمعات البدائية. فقانونها يتضمن قانونين وتصنيفها يتضمن تصنيفين وكلاهما متشابكان.

يعود ذلك، حسب ليثي - بروهل، إلى أن هذه التصورات خاضعة لقانون المشاركة الاجتماعية القوي جداً في المجتمعات البدائية. إن الفصل بين القيمة الروحية والقيمة الموضوعية

أصل ديني. فكل ديانة هي، في الوقت نفسه، معرفة للكون ورؤيا لعالم الغيب. وإذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين فذلك لأن الدين قد شكّل أول فلسفة وأول علم» (دوركهيم، أصول الحياة الدينية، ص 12).

فالارتباط وثيق بين الفلسفة والعلوم وبين الديانة. كما أن ذلك يفترض أن العمليات الذهنية نفسها التي تسود العلوم تسود أيضاً الفلسفة. لا يضع دوركهيم فواصل بين هذه الميادين الثلاثة. فهي، جوهرياً، واحدة. انطلقت العناصر (ب) و(ج)، الفلسفة والعلوم، من العنصر (أ) الديانة، كما تشطر خلية بيولوجية وتنفصل عنها خلايا متعددة تتمتع بنفس الصفات الجوهرية والشكلية التي تميّز بها الخلية الأولى.

تنبثق الفلسفة والعلوم من نفس المصدر. وبالتالي فإن لعمليات التي تسودها (المنطق الصوري والمنطق الجدلي على أشكاله) موجودة من حيث جوهرها، في الفكر الديني. ولذلك يكون دوركهيم قد غطى المسوة التي ينطلق منها ليفي - بروهل. فالفكر القمبنتقي الذي يربطه ليفي - بروهل بالحياة الاجتماعية التي يغلب عليها الطابع الديني (قوة المشاركة وأهميتها في المجتمعات البدائية) له صلة مباشرة مع الفكر المنطقي. لذلك لا يمكن للعمليات الذهنية أن تكون مختلفة جوهرياً في كل من الفكرين. بل ينبغي أن نفترض الوحدة أو على الأقل، الطابع التكاملي.

يعطي دوركهيم للدين أهمية كبيرة. فهو يقول: «لم يكتفِ الدين باغناء فكر الانسان المكوّن سابقاً له، بعدد من الأفكار، بل عمل على تشكيل هذا الفكر. إن قسماً مهماً من معارف الإنسان حتى والشكل الذي تبلورت فيه هذه المعارف يعود فضله إلى الدين. تجدر الإشارة إلى أن عدداً من المفاهيم الأساسية التي تهيمن على فكرنا تغرس جذورها في الدين: مفهوم الزمان والمكان والنوع والعدد والسبب والجوهر والشخصية، فهي الأطر المتينة للفكر» (المرجع نفسه، ص 12-13). يدعم إذن دوركهيم أهمية الدين في حياة المجتمعات بركيزتين: الأولى كميّة، والثانية نوعيّة. فالدين، في نظره، قدّم للفكر البشري عدداً من الأفكار التي لعبت دوراً هاماً في تكوين الذاكرة الجماعية للبشر. فالتصورات الدينية هي، في الأصل، تصورات جماعية عمل الفكر الديني على ضبطها في إطار تصور واحد للكون وللغيب. فكميّة المفاهيم التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني يجب ألا يستهان بها.

لكن ما هو أهمّ، وما هو جديد على صعيد الطرح

المنطقي تتميز بطابعها النوعي. ولا علاقة للتصورات الجماعية بالمفاهيم من حيث أن الأولى تلغي الحدود الموضوعية القائمة بين الإنسان والعالم، في حين تأتي الثانية عدم الفصل بين الإنسان وحدود حياته الموضوعية معتبرة أن التناقض عقبة لا بدّ من تحطيمها. من جهة ثانية، أن الفكر المنطقي لم يتكون عبر الذهنية القمبنتقية بل أي وحده. ولا علاقة لمسيرته بمسيرة الذهنية القمبنتقية والروحانية. أن هذين الخطين لا يلتقيان في الحاضر كما أنهما لم يلتقيا بتاتا في الماضي.

يعود ذلك، حسب مؤلف الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى، إلى أسباب المشاركة الاجتماعية القوية في المجتمعات البدائية التي لا تدع المجال لتبلور التجربة الخاصة، فالمجتمعات البدائية تحاف تعديل نظام وظائف ذهنيها كي لا يختل توازن نظامها الاجتماعي.

النهج العقلاني

إن الأفكار التي طرحها لوسيان ليفي - بروهل حول القطعية الاستمولوجية القائمة بين الفكر المنطقي والذهنية القمبنتقية (بروهل، لوسيان، الوظائف الذهنية) أحدثت ردات فعل قوية عند عدد من المثقفين الأوروبيين آنذاك. وفي عداد الذين ردّوا على طروحات ليفي - بروهل حول استحالة بروز فكر منطقي عند المجتمعات البدائية بسبب ارتباط ذهنية هذه المجتمعات بالفكر الروحاني والديني يبرز اسم إميل دوركهيم. ففي كتاب عنوانه أصول الحياة الدينية 1912، ينقض هذا الأخير أهم طروحات ليفي - بروهل ناسباً تبلور الفكر المنطقي في المجتمعات إلى الفكر الروحاني وإلى الحياة الدينية من حيث أنها شكلاً محموراً للمفاهيم المنطقية التي انطلقت منها، في ما بعد، الفكر العقلاني. يخلص دوركهيم إلى نتيجة مؤداها أن الذهنية القمبنتقية هي أساس الفكر المنطقي، وأن الفكر المنطقي هو بالتالي وريثها الشرعي، خلافاً لما زعمه ليفي - بروهل.

تجدر الإشارة إلى أن دوركهيم لا يلفظ أبداً اسم ليفي - بروهل. ولكنه يدحض جميع طروحاته، مشيراً من حين لآخر إلى «الذين يزعمون كذا وكذا»، مستشهداً بالأمثال نفسها التي أتى على ذكرها ليفي - بروهل من قبله.

1 - الفرضية الأساسية:

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها إميل دوركهيم هي انبثاق الفلسفة والعلم الحديثين من الفكر الديني. يقول «إنه لمن المعلوم أن أولى الأنظمة التصورية للعالم وللإنسان هي من

والمفهوم الذي يعني القدرة على استيعاب مفاهيم أخرى)، كما أنه يعترف بأن للمفهوم معاني متغيرة. فالفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني ولكنه يعني أيضاً، بشكل من الأشكال، الفكر النقيض، الفكر العلمي المادي مثلاً.

عما لا شك فيه أن الفارق الزمني الذي يفصل نشر كتاب ليقي - بروهل 1910 عن كتاب دوركهيم 1912 كان لصالح الأخير. فخلال مطالعته للوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى لا بد وأن دوركهيم قد لاحظ جمود المنطق المستخدم من قبل ليقي - بروهل وصورته الحادة. فاعتبر أن نقطة الضعف المنهجية الأولى عنده تكمن في هذه الناحية وبالتالي لا بد من العمل على تجديد الطرح كلياً. لذلك نلاحظ أن دوركهيم لا يكتفي بطرح فرضية أساسية جديدة (الفلسفة والعلوم هي وريثة الدين) بل يعتمد إلى تغيير المنهج العام للتحليل من خلال الافلاخ عن المنطق الصوري واللجوء إلى المنطق الجدلي الذي يجعل التحليل أكثر مرونة والاقناع أكثر سلاسة.

فلو قام دوركهيم بتحليل الموضوع الذي أثار اهتمام ليقي - بروهل مكتفياً بالانطلاق من فرضية مختلفة لآق تحليله يعاني من نفس الجمود ومن نفس النظرة الدونية التي تميز كتاب ليقي - بروهل.

إلا أن اعتماد دوركهيم على منهج يفتح المجال أمام تفسير التغيير يجعله أكثر حداثة وأكثر اقناعاً من ليقي - بروهل الذي يسبك الأفكار جامدة ونهائية في قوالب ميزتها الإطلاعية. فالمنهج العقلاني الذي يتبعه دوركهيم يمتاز عن المنهج الوضعي الذي يتبعه ليقي - بروهل بأنه يأبى التفسيرات الراضية: مجتمعات عليا ومجتمعات سفلى، كما أنه يأبى وضع حواجز أمام التحليل العقلاني للأمور، اجتماعية كانت أم غير اجتماعية، فاتحاً المجال أمام تفسير التفسير من خلال العودة إلى مفاهيم متبلورة.

2 - نظرية جديدة في المعرفة:

في نقضه للمعرفة عند الشعوب البدائية كان ليقي - بروهل يؤكد على أنها لا تستطيع بلوغ الموضوعية بسبب عدم قدرة ذهنية المجتمع البدائي ككل على سلوك الموضوعية لارتباطها العضوي بالمشاركة الاجتماعية القوية جداً. فالذهنية البدائية قبمناطية لأنها شديدة الارتباط بالحياة الاجتماعية العامة، إذ لا مجال للفرد وحرية الفرد وللموقف المحدد الخلاق في إطار المشاركة القوية. مع العلم أن سبب هذه المشاركة القوية هو طغيان العنصر الديني على الحياة الاجتماعية. خلاصة ليقي - بروهل تضع بانثالي العنصر الاجتماعي في قفص الاتهام،

السوسيولوجي، هو أن دوركهيم يذهب أبعد من المفاهيم، من حيث أهميتها ومن حيث عددها، ملفتاً الانتباه، ولأول مرة، إلى الدور الأساسي الذي لعبته هذه المفاهيم التي نشأت في ظل الفكر الديني في قولة الذهن الانساني. فالأفكار التي أغنى بها الدين الفكر الإنساني هي مفاهيم. وميزة المفهوم أنه يتسم بالطابع الشمولي. لذا فهو قادر على الإحياء بشيء مباشر محدد، كما أنه قادر على الإحياء بأشكال أشياء مماثلة للشيء الأول، ولكن في مجال آخر غير مباشر. لذا، فالمفهوم هو خلاصة علم جماعي معين، وهو في الوقت نفسه خلاصة تعليمية معينة يؤثر في الشكل وفي المضمون، في الكمية وفي النوعية.

فبالنسبة لدوركهيم علم الدين البشر عدداً من المعارف وتمي في أذهانهم استعدادات للانفتاح الذهني. فالعمليات الذهنية التي تعود عليها الفكر الإنساني في ظل الممارسة الدينية استعملت هي نفسها من قبل الإنسان في فهم وضبط ظواهر الطبيعة، من خلال استنباط العلوم. انبثقت الفلسفة والعلوم من الدين لأن هذا الأخير أعطى الشراة الأولى لتبلور الفكر المنطقي من خلال ضبط عدد من المفاهيم الأساسية (الزمان والمكان، الخ) التي على أساسها شيّد البنيان العلمي ككل.

بعد التأكيد على انبثاق الفلسفة والعلوم الحديثة من الفكر الديني وبعد التأكيد على أن الفكر الديني قد أغنى الفكر الإنساني بمضامين معرفية مميزة وبأشكال ذهنية متطورة، يخلص اميل دوركهيم إلى الملاحظة الآتية: «إن الخلاصة العامة لهذا الكتاب هي أن الدين قضية جد اجتماعية. فالتصورات الدينية هي تصورات جماعية تعبر عن وقائع جماعية» (المرجع نفسه، ص 13). وهكذا يمكننا اعتبار طرح دوركهيم طرحاً مناقضاً لطرح ليقي - بروهل. فبالنسبة لدوركهيم الذهنية والفكر، وإن اختلفا من حيث الشكل، فإنها يعودان إلى الجوهر نفسه. والعمليات التي تتم في إطار كل منهما هي أيضاً واحدة، أغلب عليها الطابع المنطقي أم الطابع القبمنطقي. يتضح لنا، في هذا المجال، قرب التحليل الدوركهيمي من الجدلية الهيغلية. فالطريقة (الفكر الديني) تحمل في أحشائها النقيض (الفكر العلمي المادي). فعندما يحلل ليقي - بروهل موضوع الذهنيات يلجأ إلى عمليات المنطق الصوري الذي يعتبر أن عناصر أبة معادلة منطقية هي جامدة (الفكر الروحاني يعني الفكر الروحاني فقط لا غير) وثابتة. أما دوركهيم فهو جدلي على الطريقة الهيغلية حيث إنه يعتبر أن عناصر المعادلة منها ما هو ظاهر ومنها ما هو مستتر (المفهوم الذي يعني المفهوم

انها تظهر في المجتمع بشكل جلي أكثر، لكن المجتمع لا يفرد في هذه الخصوصية. تسمح لنا المفاهيم التي اُبتكرت انطلاقاً من موضوعات اجتماعية، أن نفكر بها أشياء من طبيعة أخرى. لذلك يجب ألا نستنتج أن فكرة الزمان والمكان والنوع والسبب والشخصية هي خالية من أي قيمة موضوعية، لمجرد كونها مبنية انطلاقاً من عناصر اجتماعية.

يتخطى بذلك دوركهيم عقبي الطرح القبلي والتحليل التجريبي الجامد. فالطرح السلفي يقوم على افتراضات اطلاقية تشاد انطلاقاً من معادلات، في غالبيتها، روحانية. الطرح السلفي، الموروث عن الفلسفة الاغريقية القديمة وعن الفكر المسيحي في أوروبا هو طرح مثالي لا يأخذ بعين الاعتبار سوى ما يجري في عالم الأفكار.

أما الطرح التجريبي، والذي تجلّى إلى حد كبير في الفكر الوضعي في أوروبا، فهو لا يعترف بغير ما توحى به تجارب الواقع. فهو غير مثالي، بل مادي النهج، مبني على التجارب لا على الأفكار.

يعتبر إميل دوركهيم أن المخرج لمأزق كلا الطرحين هو الطرح العقلاني.

فبالعودة إلى العقلانية يمكننا استخلاص ما وصل إليه الطرح السلفي والطرح التجريبي معاً دون الالتزام بأي من الموقفين عند تعارضهما. العقلانية إذن، بالنسبة لدوركهيم، النهج الثالث الذي من خلاله نتخطى الواقع والأفكار معاً للوصول إلى خلاصة جدلية تدمج عناصر الواقع وعناصر الأفكار في إطار خلاصة توحيدية فلسفية شاملة. هي، إذا شئنا، التطبيق العملي لقانون الجدلية الهيغلية على الصعيد النظري العام. فلا الأفكار بحد ذاتها باطلة ولا تجارب الواقع هي وحدها الموضوعية، بل الخلاصة هي في نهج ثالث جديد حيث يتجدد مفهوم الموضوعية وتحكّم الأفكار بالواقع.

ينطلق النهج العقلاني الذي يطرحه دوركهيم في مجال المعرفة (والذي سبق لهيغل أن طرحه في ميادين أخرى) من ان الوحدة تسود الكائن الاجتماعي، وبالتالي تسود منجزاته.. فالإنسان كائن اجتماعي. هو أسمى تعابير الطبيعة ولكنه يبقى وليدها ولا يعيش سوى فيها. فهو فكر ومادة. ولا يمكن الاحاطة به إلا بالأخذ بعين الاعتبار هذين العنصرين. لذا يتوجب على الباحث ان يكون عقلانياً، أي قلياً وتجريبياً في آن معاً. ففي ضوء التفسير العقلاني للتجارب الاجتماعية يصل دوركهيم إلى نظرية في المعرفة جديدة سمتها الأساسية الانفتاح.

متهمة إياه باعتراض مسيرة المعرفة في ذهنية المجتمع البدائي ومذّعة بأنه سبب عدم موضوعية هذه المعرفة. من نقضه لنقد ليفي - بروهل يعمد دوركهيم إلى طرح أسس جديدة لقضية الموضوعية في المعرفة. ويتساءل هل أن سيطرة العنصر الاجتماعي على معرفة ما يفقدها موضوعيتها؟ ويحجب: كلا. والسبب هو في ان للموضوعية أساساً اجتماعياً. انبثقت الموضوعية من الحياة الاجتماعية وأصبحت بعدها مفهوماً. لكن كونها مفهوماً لا ينفي عنها طابعها الاجتماعي. لذا فتحليل ليفي - بروهل الذي يرى معوّقات الموضوعية في الحياة الاجتماعية مغلوطة من الأساس، في نظر دوركهيم، الذي يرى ان الموضوعية هي في الانسجام مع الحياة الاجتماعية القائمة. وبالتالي ان مفهوم الموضوعية هو مفهوم يخضع للنسبية الاجتماعية. ليس هناك من موضوعية واحدة وموحدة. بل الموضوعية هي في حالة تّو مستمر، ترتبط في أصنافها المختلفة بما وصلت إليه المسيرة الاجتماعية العامة. فكما أن المجتمع موجود في إطار أكبر هو الطبيعة والكون، ولا يمكن فصل ما يدور في المجتمع عما يجري في الطبيعة والكون، كذلك المعرفة فهي موجودة في المجتمع ولا تنفصل عنه لا في عناصرها ولا في مقاييسها (ومنها الموضوعية). فالمعرفة ليست شيئاً بحد ذاته بل هي معرفة اجتماعية وبشرية. فالموضوعية في المعرفة هي أيضاً اجتماعية وبشرية.

هنا أيضاً نلاحظ استعمال دوركهيم للمنطق الجدلي، بينما ليفي - بروهل يلجأ إلى الصور الجامدة والتي تتسم بالطابع الإطلاقي لعدم خضوعها - (كما يلاحظه دوركهيم) - لعنصر النسبية. يعتبر دوركهيم ان النظرية التجريبية الصرف لا توصل الباحث إلّا إلى مواقف جامدة يفضل عليها العقلانية التي تأخذ بعين الاعتبار خلاصات التجريبيين ولكنها تضعها على محك الجدلية، فتتوصل بذلك إلى استخراج معاني أعمق من المفاهيم التي تتضمن باستمرار، أبعاداً غير مادية وغير قابلة للكشف عن طريق الوسائل التجريبية، والتي لا يتلمّس وجودها سوى التحليل العقلاني.

يقول في هذا المجال: «إن المجتمع هو واقع نوعي محدّد، وليس امبراطورية في إطار امبراطورية أخرى. انه جزء من الطبيعة وهو أسمى تعبير فيها. العالم الاجتماعي هو عالم طبيعي، لا يتميّز سوى بتعقيده الكبير. والحال انه من المستحيل أن تختلف جذرياً الطبيعة عن ذاتها، في أرقى عناصرها، هنا وهناك. العلاقات الأساسية القائمة بين الأشياء لا يمكنها الاختلاف الجوهرى بحسب العوالم...»

3 - الفكر الديني كخلاصة لتجارب الإنسانية:

يقول دوركهيم: «إن المبادئ الأساسية للمنطق العلمي هي من أصل ديني» ويضيف «أن الفكر العلمي ليس سوى الشكل المتقدم للفكر الديني (دوركهيم)، المرجع نفسه. ص 613). فالفكر الديني هو، في نظر دوركهيم، منطلق التجارب المعرفية برمتها. تبلورت في إطار هذا الفكر المفاهيم الأساسية التي لجأ إليها الإنسان في المراحل التي تلت العصور الأولى للبشرية.

يذكر دوركهيم من هذه المفاهيم مفهوم الزمان. فلولا هذا المفهوم لما حدث أي تغيير في الفكر البشري حيث انه يفسح المجال أمام المقارنات، بتجزئته للوقت. فلو كان الوقت سطحياً ومتشابهاً في جميع عناصره لما وجدت هناك إمكانية لضبط المعرفة. هل يمكننا تصوّر مفهوم للزمان لا يقطع الوقت ويحصّره في ساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنوات؟ كلا. فعقلنة الزمان أساسية إذ لا حياة اجتماعية من دون هذه العملية. فالوقت، في نظر دوركهيم ليس وقتي أو وقتك، بل هو وقت مجزأ على أساس موضوعة المجتمع له. فالزمان هو هذا الوقت الجماعي الذي على أساسه نعمل ونأكل ونشرب وننام. بالتالي فالزمان لم يكن، في يوم من الأيام شيئاً فردياً، بل هو بالضرورة شيء جماعي. وإنما الوقت وقت تستوحي محطّاته من الحياة الاجتماعية. والتجزئة هذه انطلقت، في الأساس، من الطابع الدوري للأعياد الدينية. فالروزنامة الأولى للبشرية هي روزنامة الطقوس والأعياد والاحتفالات الدينية المختلفة. والجدير بالذكر ان هذه الروزنامة التي كانت تؤمن انتظام الشعائر الدينية كانت تضبط وتعبّر عن سير وانتظام عمل المجموعة ككل.

ما يصحّ بالنسبة لمفهوم الزمان يصحّ أيضاً، في نظر دوركهيم، بالنسبة لمفهوم المكان. فالمكان أيضاً ليس ذلك العنصر الموحد والذي لا حدود له. وتلمّس المكان كوحدة يمكن تجزئتها هو ثمرة عملية عقلية معقلنة. حيث انه لا بد من فواصل نابعة من تصورات جماعية معينة يضبط ويحصّر على أساسها الشمال والجنوب والشرق والغرب، واليمين واليسار، والأعلى والأسفل. فالمكان مفهوم، كالزمان، جماعي الجوهر. لا يوجد بحد ذاته. بل يعود تحديد عناصره الأساسية إلى الحياة الاجتماعية وإلى التصورات الجماعية، لكن، من أين له هذه التقسيمات؟ فهو، بحد ذاته، لا يعرف اليمين أو اليسار، أو الأسفل أو الأعلى. ويحيب دوركهيم أن سبب كل ذلك يعود إلى شحنات عاطفية مختلفة ارتبطت بهذه التقسيمات

الذهنية. تبقى عدد من الناس هذه الشحنات العاطفية فتوحّدت في تصور معين وتكرس وجودها الاجتماعي. فالمكان مفهوم اجتماعي في جوهره ولل فكر الديني دور أساسي في تكريسه على الشكل الذي نعرف. فلولا التصورات الجماعية لما نشأ مفهوم المكان ولولا الذين لما تبلورت هذه التصورات.

بعد تأكيده ارتباط مفهوم المكان والزمان بالفكر الديني ينتقل دوركهيم إلى تأكيد ارتباط مفهوم الطبقات الاجتماعية بالفكر الديني. يقول في هذا المضمار انه لا إمكانية لوجود مجتمع سوى بتوزيع عناصره الإنسانية إلى مجموعات مختلفة. تخضع إلى تصنيف يفصلها عن بعضها. إن مفهوم المجتمع يفترض وعياً للفروقات الأساسية القائمة بين هذه المجموعات.

وميزة هذا الوعي أنه يقوم على أساس ارتباطه بمفاهيم الزمان والمكان. فالمجموعة البشرية (أ) تختلف عن المجموعة البشرية (ب) لتمايزها مكانياً وزمانياً عنها. فتصورها لما هو موقعها من المكان والزمان الجماعيين واستيعاب المجموعات البشرية الأخرى لهذا التصور يحدث إمكانية الفصل بينها، بشكل نظري وعملي معاً. يجب أن يكون المكان مقسماً ومميزاً وموجّهاً وان تكون هذه الافتراضات معروفة ومقبولة من الجميع كي تبرز إمكانية وجود الطبقة. ينبغي كذلك ان يكون الزمان معكوساً في أذهان الجميع بنفس الشكل كي يتم الاتفاق على توزيع المكان ويتم الاتفاق على مواقع بشرية من هذا المكان. لذلك فالمكان الاجتماعي وثيق الارتباط بالزمان الاجتماعي الذي هو بدوره وثيق الارتباط بالطبقات الاجتماعية التي تولدت من تمفصل المجموعات البشرية ومصالحتها على المفهومين الأولين. لقد ساهم الفكر الديني في ارساء مفهوم المجتمع بتأكيده على تمايز المجموعات البشرية وعلى تمايز وظائفها وأدوارها في الحياة الجماعية.

ينتقل بعدها دوركهيم إلى استخراج ميزة ذهنية أساسية من المفاهيم الموحدة والتصورات الجماعية المكرّسة من قبل الفكر الديني، هي السببية. فالتصورات المشتركة والمفاهيم التي تعني نفس الشيء بالنسبة للجميع لا يمكنها الوجود في غياب أفق منطقي لها. ويتجسّد هذا الأفق في السببية. فهي العنصر الجامع لكافة المشاركين في التصوّر الجماعي. فالتصور الجماعي هو وسيلة ذهنية من أجل فهم وضبط الواقع. غير ان الوسيلة لا تقوم بدون وجود الهدف. أما هدفها، في نظر دوركهيم، فهو السببية الجماعية.

يؤكد بالتالي دوركهيم الطابع الجماعي للسببية، كما أنه

للمجتمعات الغربية التي انعتقت من واجب المشاركة الاجتماعية والتي هي بفعل ذلك، في نظره، في عداد المجتمعات العليا). يقول دوركهيم: «إن المجتمع ليس أبداً واقعاً غير منطقي أو واقعاً ينعدم فيه وجود المنطق، غير مترابط وغريب التكوين، كما يزعم البعض. بل بالعكس، إن الوعي الجماعي هو أرقى أشكال الحياة النفسانية حيث إنه وعي الوعي» (دوركهيم، أصول الحياة الدينية. ص 633). إن الوعي الجماعي يحتوي وعي الأفراد. وبالتالي لا بدّ وأن يكون أكثر عقلانية وأكثر منطقاً وأرقى تكويناً من الوعي الفردي.

هدف الوعي الفردي، في نظر دوركهيم، هو الوصول إلى الجماعة ومن ثم إلى المجتمع ككل. وهذا الشرط المنطقي الحديث يتوفّر في فكر المشاركة الاجتماعية الذي تتميز به المجتمعات المتديّنة. لذلك فإن دوركهيم يتقدّم عدم معرفة ليفي - بروهل بالفكر الديني. يدعم دوركهيم حججه باستمرار بالعودة إلى مفهوم المجتمع الشامل. فالدين أوسع من مجرد الدين. الدين هو خلاصة تجارب المجتمع وتصوراتها الأولى.

النهج الثقافي

اهتم علماء الاجتماع في الولايات المتحدة بالعنصر الثقافي وارتباطه العضوي بالحياة الاجتماعية. فبعد مدرسة شيكاغو التي انصبّت أبحاثها على دراسة تأثير عنصر البيئة في العلاقات الاجتماعية وبعد المدرسة السلوكية التي درست تأثير العنصر السلوكي في الحياة الاجتماعية، برزت المدرسة الثقافية التي اهتمت بدراسة تأثير العنصر الثقافي في العلاقات الاجتماعية من أبرز الأساء في هذه المدرسة بيتيريم سوروكين الذي حاول كشف ثوابت ما نسبته بالحياة الثقافية والتطورات الحضارية في المجتمعات، في كتاب ضخّم عنوانه الديناميكية الاجتماعية والثقافية، صدرت أجزاءه بين 1937 و 1941.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الأستاذ الجامعي الروسي الأصل والذي عاش ثورة عام 1917 استقر في الولايات المتحدة عام 1922 وعيّن بعد ذلك في جامعة هارفارد، بعد نبيله الجنسية الأميركية عام 1931. يحلّل سوروكين، في الجزء الأول من مؤلفه، التبدلات التي شهدتها شكل الفن في المجتمعات البشرية (رسم، نحت، هندسة، موسيقى، أدب ونقد أدبي). أما في الجزء الثاني فيحلّل التبدلات التي طرأت على أنظمة الحقيقة والأخلاق والقانون، عبر التاريخ. يركّز الاهتمام، في الجزء الثالث من مؤلفه، على التبدلات التي عرفتها، العلاقات الاجتماعية؛ دارساً، في جملة المواضيع، قضايا الحرب والثورة. خصّص سوروكين الجزء الرابع لتحليل المسائل الأساسية في

يؤكد المنشأ الديني لهذه السببية. فالدين هو الذي دفع البشر إلى تمييز المواقف وهو الذي ربط الوسائل بالهدف الأوحد. الفكر الديني، بطابعه التوجيهي، هو الذي أدخل إلى أذهان البشر ضرورة بروز الهدف وضرورة ربط جميع المواقف بهذا المفهوم النظري الذي انطلق غيبياً، في الفكر الديني، والذي أصبح، في ما بعد وفي إطار الفكر العلمي، أكثر ارتباطاً بالواقع المادي.

يبقى أن نقطة الانطلاق هي التي تهم دوركهيم. فكل عناصر المنطق الأساسية موجودة موضوعياً في الفكر الديني. كان ليفي - بروهل يؤكد عدم انسجام المنطق مع الفكر الديني من خلال التأكيد على غيبية وعدم موضوعية العمليات الذهنية في المجتمعات البدائية. غير أن دوركهيم يدحض طروحات ليفي - بروهل على صعيدين: صعيد العناصر الأساسية التي تقوم عليها عمليات المنطق، مفهوم الزمان والمكان، وصعيد هذه العمليات بالذات (أهمية السببية). لا يكتفي بالردّ على ما قاله ليفي - بروهل حول العمليات الذهنية المنطقية والقبمنطقية، بل يعود إلى جوهر هذه العمليات مركزاً على بديهيات الفكر المنطقي التي طالما تجاهلها ليفي - بروهل. فكل شيء يحمل تأثير الفكر الديني، لذا يستحيل نعت الفكر الديني بغير المنطقي في جوهره. العكس هو الصحيح: كل العمليات المنطقية تستند، بشكل أو بآخر، إلى الفكر الديني.

والجديد الذي يأتي به دوركهيم، في هذا المجال، هو أنه يعتبر أن الفكر الديني يتواجد بصورة طبيعية في جميع مجالات الفكر الإنساني لأنه محور التجارب الإنسانية الجماعية الأولى، وليس لذاته. فالفكر الديني هو ملخّص للتجارب الجماعية وللتصورات الجماعية. لذا، فبديهية أن يكون قد أثر في كل ما أفرزه الفكر الاجتماعي. وفي ردّه على طروحات ليفي - بروهل، يمتطي دوركهيم باستمرار حصانين: تارة حصان تجربة الفكر الديني المميزة وتارة حصان الحياة الاجتماعية، رابطاً الأولى بالثانية والثانية بالأولى بشكل يردّ به على خصمه الفكري مبيّناً ضالة معرفته لمكونات الفكر الديني من جهة، ولعناصره الأساسية من جهة أخرى، وكاشفاً ثغرات تحليله لعمليات الذهنية البشرية.

كان ليفي - بروهل يعتبر بأن الحائل الأساسي دون نمو الفكر المنطقي في المجتمعات هو كثرة التصاقها بعنصر المشاركة الجماعية. بمعنى آخر كان يرى في المجال الاجتماعي عنصر تحلّف ذهني (من هنا، فالمجتمعات البدائية التي يطغى على حياتها طابع المشاركة القوية هي مجتمعات سفلى بالنسبة

المجال الاجتماعي، يسمى سوروكين إلى عزل هذا المجال بمحاولته إثبات استقلالية الميدان الثقافي. تجدر الإشارة إلى أن استعمال سوروكين لكلمة «ثقافة» يختلف عن الاستعمال الذي نعرفه لهذه الكلمة، فالثقافة عنده تعني الحضارة. بالتالي فإنها تشمل المفهوم الاجتماعي بكامله، حيث أن الحقل الاجتماعي يختلف عنصره، إلى حد كبير، في مفهوم الحضارة.

تمثل بالتالي خصوصية الحقل الاجتماعي الفرضية التي ينطلق منها سوروكين بصفة عامة. في حين أن خصوصية الحقل الاجتماعي ليست، في مؤلفات الآخرين، سوى جزء من هذه الفرضية، حيث أن مفهوم النسبية الاجتماعية يرتبط بمفهوم الحقل الاجتماعي فيها، بشكل عضوي.

هذا الاختلاف المنهجي الذي يبرر بسيطاً للوهلة الأولى له انعكاسات خطيرة على مسيرة التحليل العامة. فخصوصية الحقل الاجتماعي كفرضية متكاملة العناصر توصل المحلل إلى نتائج تختلف جذرياً عما توصل إليه خصوصية الحقل الاجتماعي كجزء من الفرضية العامة تنفصل عناصرها الباقية على نسبية علاقة الحقل الاجتماعي بباقي الحقول. لذلك، ينبغي التنبيه لهذا الفارق الأساسي الذي يميز سوروكين، كما يميز نهجاً كاملاً من العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية.

يحدد سوروكين الثقافة على النحو التالي: «أنها مجموعة المعاني والقيم والمقاييس التي يتميز بها الأفراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التي تموضع وتكيف اجتماعياً وتنقل هذه المعاني» (Pitirin Soroki., *Society, Culture and Personality*... p. 63).

لا شك أن هذا التعريف واسع وغني جداً. ولا بد من الاستفاضة في شرح هذا التعريف بقصد التوصل إلى فهم ما يقصده سوروكين.

يبدأ سوروكين بإزالة الحواجز القائمة بين ما كان يُطلق عليه، على مدى قرون طوال، اسم الشكل والمضمون، إذ كانت تطرح معادلة الثقافة بشكل يقصد به مضمونها ومعانيها المبطنة، دون الاكتراث للشكل الذي نُقل عبره هذا المضمون. هذه النزعة التي رافقت التحليل المثالي للمعرفة الذي يرى في الشكل مجرد وسيلة لنقل المضمون. ولم تكن له قيمة ذاتية. لا يقبل سوروكين بهذا الافتراض المثالي، بل ينطلق من وحدة الشكل والمضمون الجوهرية، معتبراً أن الشكل لا يكفي بنقل المضمون بل يؤثر عليه ويتأثر به في آن واحد. إن النظرة التي يلقيها سوروكين على موضوع «ثنائية الشكل والمضمون» هي

علم اجتماع المعرفة محدد المبادئ والمناهج التي يفترض اتباعها في هذا الإطار.

إن المادة التي يقدمها هي دراسة غنية جداً - وقد سبقها 38 بحثاً في الميادين الجزئية المختلفة المتعلقة بعلم اجتماع المعرفة. فلا شك أنها تلخص خبرة واسعة في هذا المجال. غير أن النظرية التي يضعها في نهاية تحليله تثير أكثر من نقد منهجي، ذلك أنها تنطلق من فرضية استقلالية العنصر الثقافي، فتصل إلى خلاصة تحصر الموضوع في أفقية انتقدها الكثيرون.

1 - المفاهيم التي ينطلق منها سوروكين:

ينطلق سوروكين من خصوصية الحقل الاجتماعي. ويذكرنا ذلك بالتقليد القديم الذي سار عليه أوغست كونت وإميل دوركايم اللذان كانا يشعران بضرورة التأكيد باستمرار على خصوصية هذا الحقل من أجل تبرير وجود علم الاجتماع كعلم متميز عن سائر العلوم الإنسانية.

يعتبر سوروكين أن تناسق الأحداث الاجتماعية هو غير تناسق الأحداث المعروفة في المجال النفسي. ولا يمكن حصر الأحداث الأولى في المجال الثاني. بل ينبغي إنشاء، ضمن إطار العلوم الاجتماعية، تصنيفات متميزة وأطر مرجعية خاصة تتناسب مع طبيعة هذا الموضوع الخاص الذي يتمثل في حقل العلاقات الاجتماعية في كل تجلياتها.

يتبادر إلى ذهن الإنسان الذي يطالع مؤلفات سوروكين أن خطوطه هذه ليست إلا امتداداً لما كان يفعل المهتمون بالعلوم الاجتماعية ككونت ودوركايم وسواهما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. غير أن خطوة سوروكين تختلف نوعياً عن خطى من سبقوه. فخصوصية الحقل الاجتماعي كانت مدخلاً عاماً للوصول إلى مفهوم النسبية الاجتماعية، عند دوركايم وجميع الذين تتلمذوا على يده وخلفوه. ذلك أن خصوصية الحقل الاجتماعي لم تكن تعني استقلالية الحقل الاجتماعي عن باقي الحقول، بل كانت تعني أن علاقة باقي الحقول بالحقل الاجتماعي أكيدة ولا مجال للشك فيها، لكن هذه العلاقة لم تكن تُفهم على أنها مطلقة. لذلك اقترنت، منذ البداية، خصوصية الحقل الاجتماعي بمفهوم النسبية الاجتماعية التي كانت القاعدة الأساسية التي بُنيت عليها العلوم الاجتماعية بأسرها كما يؤكد على ذلك كارل مانهايم.

بيد أن هدف سوروكين من التأكيد على خصوصية الحقل الاجتماعي مغاير تماماً. فهو يحاول ربطه، في ما بعد، باستقلالية المتغير الثقافي. ففيما يتم دوركايم مثلاً بحصر

وان كان في الأساس مصدراً اجتماعياً واقتصادياً، قد اكتسب مع الوقت استقلالية كاملة. فالثقافة لها ديناميكيته الخاصة، دون أن يعني ذلك أنها تعود بنشأتها في الأساس إلى عالم أفكار وهي. إن الثقافة التي يعتبر سوروكين أنها زبدة الأفكار بدأت مسيرتها الأولى في أذهان البشر اعتباراً من واقع اجتماعي كان السبب الأساسي في وجودها.

غير أن الثقافة، بتفاعلها الداخلي استطاعت أن تكتسب ديناميكية سيرتها، في ما بعد، على طريق مستقلة بالنسبة للواقع المعاش.

لذلك يمكننا القول بأن سوروكين يتميز بتناقض طريف. إذ هو يرفض الانطلاق كالمثاليين الكلاسيكيين، من استقلالية الوعي بالنسبة للواقع، بل يؤكد على الأسس الاجتماعية لهذه الانطلاقة. لكنه سرعان ما يعتبر أن المرولة السريعة للثقافة تمكنها، بعد فترة، من الافلاخ والطيران بدافع ديناميكيته الداخلية. فيعود بذلك إلى الطرح المثالي معتبراً أن عالم الأفكار مستقل عن الواقع. هذا ما دفع بعض نقاده إلى اعتباره نموذجاً للمثالي الحديث: فهو لا يستطيع نفي ما توصلت إليه مسيرة الفكر الاجتماعي (لذلك فهو يتظاهر بالانطلاق من الموقف المادي) لكنه سرعان ما يلجأ إلى مفهوم الديناميكية يعيد به تحليله إلى أحضان الفكر المثالي.

يأبى سوروكين استعمال كلمة جذلي مكثفاً بكلمة ديناميكي. غير أنه لا يفسر النقطات النوعية التي يعرفها الفكر البشري إلا بشكل سطحي وأقفي. فالثقافة تجذب في نفسها ما يطورها ولا تجذب في الواقع الموضوعي العنصر القبيض الذي يوفر المسيرة الحلزونية عبر العمليات الجدلية المتتالية. الثقافة تكفي ذاتها بذاتها، حسب سوروكين. وهي تجذب في نفسها لا في الواقع، ما يدفعها باتجاه تطورها.

2 - قانون الدمج:

يلجأ سوروكين، في مستهل عرضه النظري، إلى ما يطلق عليه اسم قانون الدمج. فهو أهم القوانين التي ترعى حياة الثقافة، في نظره. فالثقافة تقوم أساساً على دمج التجارب الثقافية. أول شكل من أشكال الدمج الثقافي، حسب سوروكين، هو الدمج المكاني أو الدمج الميكانيكي. يحصل هذا الدمج عندما تتواجد، جنباً إلى جنب، عناصر ثقافية مختلفة، تجمع فيما بينها وحدة مكان اجتماعي أو فيزيائي. لا يربط بين هذه العناصر الثقافية سوى التواجد المكاني أو الميكانيكي الموحد.

يحصل ذلك، حسب سوروكين، عندما نضع عموداً نُحَتَّ

نظرة حديثة. فالمضمون يؤثر على الشكل تماماً كما أن الشكل يؤثر في المضمون، وذلك جذلياً، أي دون أولويات أو درجات. فالثقافة، بالنسبة له، هي مجموعة معاني، ومؤسسات تنقل هذه المعاني.

أما الإطار الذي يتم فيه صهر هذه العناصر فهو التفاعل المتبادل بين البشر، أي إطار العلاقات الاجتماعية. فالثقافة هي، قبل كل شيء، حدث اجتماعي.

غير أن ما يلفت انتباهنا في هذا التعريف هو نزعة الأخلاقية (وستضح هذه النزعة في تحليل سوروكين كلما تقدّمنا في تحليل طروحاته). فهو يعتبر أن الثقافة تكمن أساساً في المعاني وهو بذلك يتبعد نسبياً عن كلمة الأفكار ويفضّل استعمال كلمة نوحى بالمضامين المبطنّة في الأفكار. تنكشف هذه النزعة، بشكل أوضح، عندما نطالع الكلمات التي تلي المعاني: أن الثقافة هي مجموعة معاني وقيم ومقاييس. فالمقيم والمقاييس تنبثق عن مثال أعلى يحدّها.

لذلك ينبغي عدم التوقّف عند رفض سوروكين لثنائية الشكل والمضمون وإطلاق صفة الحداثة على تحاليله لمجرد ذلك. فالمطالعة الدقيقة لتعريفه الكامل سرعان ما تكشف لنا حدود هذه الحداثة، فهي مثالية. فكلمة معاني كلمة مبهمّة، أما كلمة قيم فهي ترتبط بخلفية الفكر الروحاني والمقاييس ليست سوى الحدود التي تسمح بها هذه القيم. وهذا ما يذكّرنا، إلى حدّ ما، بتحليل إميل دوركهايم في المجال الاجتماعي. فالتحليل يشكّل بالنسبة للاثنيين منطلقاً لطرح تصور معين للكون تغطي عليه النزعة الأخلاقية، إذ يمكننا تلمّسها بين السطور في المفاهيم الأساسية التي يبنیان عليها الطرح العام للموضوع الذي يشغلها.

إن مشروع بيترم سوروكين في علم اجتماع المعرفة يختلف نوعياً عن مشاريع كل الذين سبقوه. ففي حين أن ليفي - بروهل مثلاً يحاول أن يفسر تشكّل المفاهيم وتبلور المنطق أو عدم تبلوره من خلال العودة إلى قواعد الحياة الاجتماعية، لا يلجأ، من جهته، سوروكين إلى الواقع الاجتماعي سوى لتثبيت الفرضية القائلة بأن المتغير الثقافي يتمتع بالاستقلالية.

إلا أن طرح سوروكين يختلف عن طرح المثاليين التقليديين (أولئك الذين انتقدتهم ماركس لطرحهم صورة معكوسة عن الواقع). فالمثالي الكلاسيكي يفصل عالم الأفكار عن الواقع، معتبراً أن وعي الإنسان له منطلقات تختلف نوعياً عن منطلقات الواقع المادي. سوروكين لا يقول ذلك ولا يكرر، بالتالي، ما قاله المثاليون. ما يؤكد عليه هو أن مصدر الأفكار،

بواسطة المواقف الكبيرة، والاختلافات الشتوية المصنوعة من المخمل، والاجتماعات التي تضم شبان وفتيات القرية كل مساء في بيت واحد منهم، والألعاب والأغاني والمغازلة. لا يرتبط بالضرورة أي عنصر من هذه العناصر بالعناصر الأخرى، لا منطقياً ولا وظيفياً... ولكن جميع هذه السمات الثقافية لها علاقة واضحة مع الظروف المناخية التي تتميز بها هذه المنطقة الباردة حيث الشتاء يطول» (سوروكين، المرجع الأول، ص 15).

يستنتج من ذلك أن هناك ما يشبه المجالات الثقافية التي تتمحور حول مواقع جغرافية محددة. وقد لاحظ الجغرافيون هذه الظاهرة قبل أن يبدأ علماء الاجتماع بدراساتها. ان توفّر الظروف الجغرافية والمناخية الواحدة ينعكس، ثقافياً، في تعبيرات متجانسة يمكن دمجها في إطار سمة ثقافية واحدة.

العنصر الجغرافي هو بالتالي العنصر الموحد الذي يجعل دمج العناصر الثقافية التي تتميز ساحة معينة ممكناً بل وضرورياً.

في هذا النموذج ليست القودكا في علاقة عضوية مع المواقف الكبيرة لكن معناها الثقافي، المرتبط بالظروف المناخية الخاصة التي تبرز فيها يصبح الجامع المشترك الذي تتم عبره عملية الدمج. فلو أخذنا كل عنصر بمعزل عن الآخر وعن الجامع المشترك الجغرافي لوقعنا في الدمج المكاني الذي تكلمنا عنه قبل قليل. ان ارتباط القودكا كمشروب بالظرف الجغرافي العام يتمخض عنه معنى معين. كذلك بالنسبة للمواقف الكبيرة. والدمج بين هذين العنصرين الثقافيين انما يكون بين معنى كل منهما. لو توقفتنا عند طبيعتهما الفيزيائية لوجدنا أنها مختلفان تمام الاختلاف، غير ان وظيفتهما الثقافية ومعناهما هو الذي يقربهما من بعضهما.

إن دمج سلسلة عناصر في إطار وحدة جغرافية معينة يؤدي إلى تشكّل مجالات ثقافية يمكن للمسافر أن يلاحظها بسرعة عند عدد من المجموعات البشرية. يمكن تشبيه هذا الشكل بالتمحور المركزي الذي نشاهده في مجالات عملية أخرى، حيث ان العناصر المترفة لا تندمج مع بعضها بقدر ما هي في حالة ارتباط عضوي مع نواتها الأساسية. ان هذه النواة المحورية والاندماجية هي العنصر الجغرافي والمناخي.

هناك شكل ثالث من أشكال الدمج الثقافي. يطلق سوروكين عليه اسم الدمج النسبي أو الوظيفي. كما يؤكد على ان هذا الشكل هو أرقى مستوى من الشكليات السابقين. ويحدّد الدمج الوظيفي على النحو التالي: إن التركيبة الأصلية تتميز بطابعها الوظيفي. يتضح ذلك عندما يؤثر حذف أحد

على الطريقة الاغريقية القديمة على باب كاراج لتصليح السيارات يتميز بسقفه المسطح وبافتقاره لأي ذوق في الهندسة المعمارية. يمثّل العمود وجهاً من وجوه الثقافة الاغريقية القديمة ويمثّل الكاراج وفن عمارته المبذل وجهاً من وجوه الثقافة المعاصرة. لكن دمج هذين العنصرين في إطار وحدة مكانية لا يكفي من أجل التوصل الى استخراج قيمة ثقافية مميزة، تكون خلاصة العنصرين. لا ينتج، إذن، عن الدمج المكاني تجربة غنية بتعابيرها الثقافية. فالفهم الثقافي لا تتفاعل بمجرد تواجدها مع بعضها في نفس الحيز المكاني. تدمج العين مثلاً، العمود الاغريقي والسقف المسطح، لكنها لا تستطيع استخلاص عبرة ثقافية تذكر من هذه التجربة. فتواجه العنصرين المذكورين متجانس مكانياً ولكنه غير متجانس زمنياً أو ثقافياً.

لذا، فالدمج الثقافي الذي يقتصر على العناصر المكانية لا يكفي غرضه من حيث انه يؤدي إلى افتعال عملية غير مكتملة الخطوات والمراحل. لا يؤدي هذا الدمج الميكانيكي إلى تكوين ديناميكية ثقافية تدفع العنصرين المذكورين باتجاه حركة ما. بل إن نتيجة هذا الدمج هو الجمود. يبقى كل عنصر من العناصر الثقافية في حالة جمود، لا يتفاعل مع العنصر الآخر، ولا يؤدي بالتالي تواجدهما إلى إحداث حركة ما نحو شيء ما في المستقبل. بل وأكثر من ذلك، ان العناصر الثقافية غير المتجانسة تفقد من معناها الثقافي ومن قيمتها عندما تدمج مكانياً بشكل عشوائي. يفقد العمود الاغريقي الجميل معناه الثقافي حين نضعه في مكان يختلف عن بيئة هذا العمود الثقافية. ان الدمج المكاني لا يكفي من أجل توفير ديناميكية العناصر الثقافية المختلفة. بل ان الاكتفاء به يؤدي إلى تجميد الديناميكية الكامنة في العناصر الثقافية المختلفة وإلى تعطيل مفعولها الخلاق، حيث انها تصبح عناصر فيزيائية بحتة، لا معنى ثقافياً يميزها. ان الدمج المكاني هو، بالتالي، أقرب الى الالتقاء المكاني والتجاور منه إلى الدمج الذي تنصّره للوهلة الأولى.

ثم ينتقل سوروكين من الدمج المكاني الى دمج من نوع أرقى هو الدمج الجغرافي. فميزة هذا الأخير بالنسبة للشكل الأول هي توفير عنصر خارجي مشترك.

يقول في هذا الإطار: «هكذا، ففي القسم الشمالي لمحافظة فولودغا، في شمال روسيا، تتواجد مع بعضها العناصر الثقافية التالية: القودكا كمشروب، والزلاجات عند الفلاحين في فصل الشتاء، والبيوت ذات هيكل البناء الخفيف، والتدفئة

إن أكثر أشكال الدمج الثقافي رقباً، في نظر سوروكين، هو الدمج المنطقي - المعبر. يقول عنه: «يتجلى هذا الدمج من خلال الترابط المنطقي لعناصره، وميزة هذا الترابط انه يقوي أو يضعف حسب الحالات. غير أن اكتشافنا له يقوم عبر التقاط المبدأ الجوهري والسبب العميق الذي يشمل جميع عناصره والذي يضيف المعنى والفهميّة على كل عنصر من عناصره، حيث انه يؤلف كوناً (بمعنى نظام فلسفي متناغم) وانطلاقاً من أجزاء فرضية مبعثرة» (سوروكين، المرجع الأول، ص 23).

إن وحدة النظام الثقافي التي يتكلم عنها سوروكين تنبع من داخل هذا النظام. لذا، ينبغي فهم هذه الوحدة «من الداخل وبشكل حميم، حسب سوروكين. فالنظام الثقافي يختلف عن التركية الثقافية التي أتينا على ذكرها قبل قليل. إن النظام هو أكثر ترابطاً وأكثر معنى وأكثر جوهرية من التركية التي تستند بصورة أساسية إلى الائتلاف الوظيفي بين العناصر المختلفة. تنبع وحدة النظام الثقافي الذي يقوم على الدمج المنطقي - المعبر من داخله، في حين أن وحدة التركية الثقافية التي تقوم على الدمج الوظيفي تنبع من خارج هذه التركية.

يختلف، بالتالي، التحليل، منهجياً، بحسب النموذج. إن اكتشاف وحدة النظام الثقافي غالباً ما تكون مباشرة، دون اللجوء إلى عملية تجريبية أو احصائية. فالعالم الذي يتمتع بفكر سبق أن تمّرس في دراسة هذا النوع من الدمج الثقافي يستطيع أن يلتقط، مباشرة، ما في صميم النظام الثقافي، وفهم معناه. يمكن لهذا العالم مثلاً، أن يفهم وحدة الخلاصة الثقافية التي تربط بين أوقليدس الأغريقي ولوباتشيفسكي الروسي من خلال الدقة القصوى لتحليلهما الرياضية. وكذلك بالنسبة لوحدة الثقافة الجوهريّة التي تربط التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون بمعزوفة موسيقية لباخ أو بمسرحية لشكسبير أو ببناء كندرائية شارتر.

يذكرنا ما يقول سوروكين، في هذا المجال، بما كان يقوله الفيلسوف الفرنسي برغسون حول أهمية الحدس، في الظواهرات الثقافية الأصلية. كما يكشف هذا الشكل الرابع من الدمج الثقافي النزعة الواضحة عند سوروكين نحو التحليل الفلسفي. فتحليله الذي يدّعي الانطلاق من الواقع سرعان ما يعلو فوقه، متجهاً نحو المفاهيم الأكثر مثالية.

إن الدمج المنطقي - المعنوي هو الدمج الأعلى، إذا جاز التعبير. فهو الذي يؤمن وحدة الشكل والمضمون ووحدة العنصر والوظيفة لتتجلى كلها في وحدة نظام عقلائي بحث. لا يعود التقاط وحدة هذا النظام الثقافي عملية عقلية وحسابية،

العناصر المهمة فيه، وبشكل ملموس، على التركية كلها وعلى وظائفها، كذلك عندما يتبين أن العنصر المفصول والذي يُنقل إلى تركية ثقافية مختلفة لا يمكن أن يستمر فيها، أو يفترض إجراء عملية تعديل في العمق لكي يتمكن من أن يصبح جزءاً حقيقياً من هذه التركية (سوروكين، المرجع الأول، ص 15). يؤكد سوروكين على العلاقة التي تربط عناصر تركية ثقافية معينة فيها بينها. فالاندماج الحاصل بين عناصر تركية معينة هو اندماج وظيفي. أي انه يستحيل فصل عنصر من عناصر هذه التركية المتناسكة دون التأثير على باقي العناصر. كما أن العنصر المفصول، بسبب ارتباطه الوظيفي بباقي عناصر التركية (أ) مثلاً يصبح عنصراً يتيماً أو متبوراً في التركية (ب).

إن الدمج الثقافي الذي تشهده التركية المتبلورة لا يفترض تجاوز العناصر (الدمج المكاني أو اليكانيكي) ولا ارتباط هذه العناصر بنواة محورية محددة تناسك من خلالها هذه العناصر (حيث تزول بزواياها - الدمج الجغرافي) بل يفترض هذا الدمج ارتباط العناصر فيها بينها دون وجود نواة محورية واحدة. حيث أن كل عنصر من عناصر التركية يصبح، في الوقت نفسه، عنصراً من التركية ونواتها، وذلك من خلال الوظيفة التي يلعبها هذا العنصر في البنية ككل. لذلك يستحيل، إلى حدّ ما فصل هذا العنصر عن التركية، كذلك أن هذه العملية تعني فصله كعنصر وكنواة لوظيفة محددة. إن فصل العنصر عملية سهلة، لكن فصل نواة هذا العنصر الوظيفية هي الشق الصعب من العملية.

لا يمكن النجاح في هذه العملية إلاّ عند إيجاد البديل التكاملي لها. ولا يتم ذلك سوى عن طريق نقل هذا العنصر كشكل، وإيجاد مضمون جديد له، يعيد إليه الحيوية الديناميكية التي كان يستمدّها من وظيفته السابقة.

لذلك يشكل الدمج الوظيفي أو السببي دمجاً في العمق، تتشابه فيه العناصر ببعضها ووظيفتها محددة. وعلى هذا الأساس هناك سبب ضمني لاندماج العناصر (هو التركية). وتداخل العنصر الثقافي بالوظيفة الثقافية والاجتماعية هو الذي يفترض وجود البنية الثقافية - الاجتماعية. لكن سوروكين لا يحاول تحليل ماهية هذه البنية، بل يكتفي بالإشارة إليها، معتبراً هذه الخطوة خروجاً عن الموضوع. إلاّ أن ما يقوله في هذا الموضوع لا يخلو من الأهمية، فهو في تحليله للدمج الوظيفي، قد كشف عنصر السببية الاجتماعية الكامنة في العمليات المتبلورة. وسوف نكتشف سبب وقوفه عند هذا الحد.

يصعب، في الحقيقة، الدفاع عن مبدأ التغيير الملزم في الأنظمة الثقافية، ذلك ان سوروكين بنفسه يعترف بأن هذه الأنظمة هي أنظمة ثقافية - اجتماعية. مما يعني ان استقلالية الجانب الثقافي مرتبطة بالعنصر الاجتماعي الذي هو العنصر الملزم الفعلي لها. أيمكن بالتالي اعتبار طبيعة النظام الثقافي مزدوجة الأصل والقبول بأن عنصراً واحداً من عناصرها يسير باستقلالية؟ (حيث العنصر الاجتماعي مرهون، مهما جرى، بالتشكيلة الاجتماعية التي يتحرك فيها). ان طوباوية سوروكين، في هذا المجال، واضحة. وربما لاحظها هو نفسه. فهو بالرغم من اعتباره ان مبدأ التغيير الملزم هو المبدأ الأساسي في الظواهر الثقافية والحضارية، يضيف إلى ذلك أن مبدأ الحد يجب أن يقرن بالمبدأ الأول. ما هو هذا المبدأ؟ يحدد هذا المبدأ على النحو التالي: يقول إن عدد التوجهات والأنماط والأشكال التي يتخذها نظام ثقافي معين ليست غير محددة ولا متناهية الامكانات. فإن كل نظام ثقافي إما أن يكرر الأشكال التي مر بها سابقاً وإما أن يزول. ديناميكية هذا النظام تدفعه باتجاه التكرار (تكرار المراحل وتكرار الأشكال التي عرفها). لذا فكأننا بالديناميكية - التي أكد سوروكين على أهميتها الكبيرة قبل قليل - مكبوحة، لا تزدى بالنظام الثقافي إلى إيجاد أشكال مختلفة باستمرار.

فنتطور وتغير نظام معين تغيير في إطار حلقة دائرية تتكرر فيها نفس المراحل والأطوار السابقة. التفسير ليس مفتوحاً سوى على عدد من التجارب المحددة. هناك حدود في التحول والتطور لا يمكن له أن يتخطاها. من هنا ينشأ مبدأ الحد الذي هو الأخ التوأم لمبدأ التغيير الملزم، في نظر سوروكين.

بذلك يكون قد تحفظ على مفهوم الديناميكية الذي كان منتظراً منه، للوهلة الأولى، ان يقلب معادلة بكاملها. فمبدأ الحد يقطع، كالسيف، امكانيات تبلور ديناميكية الأنظمة الثقافية الداخلية ويحكم على هذه الديناميكية ان تكون مجرد ديناميكية تكرار دائري. فالأنظمة الثقافية، كالقمر، تدور حول الأرض، تعرف عدداً من الأشكال المختلفة في إطار حركة زمنية معينة، ثم عند انتهائها، تعاود التحولات نفسها التي عرفتها في الدورة السابقة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: على ماذا يقوم مبدأ الحد هذا؟ أعلى العنصر الذاتي، الداخلي، أم على العنصر الموضوعي، الخارجي؟

لا يجيب سوروكين عن هذا السؤال. بل يكفي، مرة أخرى، باعتبار الوصف الذي يعطيه لهذا التصور، كمبدأ

بل يصبح عملية فهم لمعاني عناصر هذا النظام. وبما أنها معاني، لا وظائف، لذلك يمكن استخلاص قوانين منها. فمعنى التحليل الميتافيزيقي عند أفلاطون أو بناء كندرائية شارتر في فرنسا أو موسيقى باخ يتمخض، في النهاية، عن نفس القانون الثقافي، ألا وهو الانسجام المثالي القائم في الدنيا والطبيعة. وحواجز الزمان لا تعترض أبداً إمكانية حدوث هذه الوحدة، عكس ما قد يصحّ بالنسبة لنموذج الدمج الوظيفي الذي يبقى مرهوناً ببنية اجتماعية تتبدل باستمرار.

لكن الفرق كبير بين بيتيريم سوروكين وباقي المنظرين في هذا المجال. فهو يعتبر ان الأنظمة الثقافية لا تتميز فقط عن باقي الأنظمة من حيث بنيتها، بل أيضاً، وخصوصاً، من حيث ديناميكيتها. ولا يتفق أبداً مع الطرح البيئي (الذي تميزت به مدرسة شيكاغو) ولا مع الطرح الميكانيكي ولا الطرح السلوكي. فجميع هذه الطروحات تردّ حياة الأنظمة الثقافية الى عناصر خارجية وهي، بالتالي، على خطأ. ان للأنظمة الثقافية - الاجتماعية ديناميكية خاصة تنبع من داخل هذه الأنظمة بالذات. لذلك يعتبر سوروكين ان النظرية التي تركز على العنصر الخارجي في تشكل الأنظمة الثقافية هي نظرية سطحية بسبب تجاهلها لجوهر التغييرات ولحركتها. الأساسي الذي يكمن في داخل هذه الأنظمة. ويعقب على هذا الموضوع قائلاً بأن هناك مبدأ ينبغي اتباعه في ميدان التحليل الثقافي - الحضاري هو مبدأ التغيير الملزم.

يعتبر هذا المبدأ - الذي هو أساسي في نظر سوروكين - ان نشاط النظام الثقافي كفيلاً وحده بتطوره وتغييره. كيف ذلك؟

يقول سوروكين: «إن نظاماً ثقافياً يشكّل خلال حياته كتلة تتحرك، تنشط، تعمل ولا تعرف السكون، لا يمكنه سوى التغيير. وذلك لأنه يقوم بنشاط وبعمل طالما أنه على قيد الحياة» (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الرابع، ص 295). لا تفسّر هذه العبارة شيئاً، في الواقع. انها تؤكد فقط على فرضية ينطلق منها سوروكين ويرغب في أن يتكرّس استعمالها. فهو يعطيها صفة المبدأ. إن اطلاق صفة المبدأ في علم الرياضيات أو في الفيزياء مثلاً يقوم على تكرار (متعمّد أو غير متعمّد) لتجربة محددة يستخلص منها المحلل ظاهرة ثابتة تتكرر في كل زمان ومكان تتوفر نفس الشروط الطبيعية. إلا أن استعمال كلمة مبدأ عند سوروكين لا تقوم على الخطى المنهجية التي ذكرنا. انه مجرد اعتبار ذاتي يميّز به المؤلف ويقنع به بشكل قوي جداً ويطلق عليه صفة المبدأ. وفي هذه الخطوة تعميم واضح لاحظته نقاد سوروكين.

3 - تعتبر هذه الحاجات والأهداف محققة، حياتياً، إلى حد كبير.

4 - تتحقق جميع هذه الأهداف والحاجات بأقل قدر ممكن من اللجوء إلى الجسديات، فهذه ضمايتها وهذا سرها الداخلي.

ويستشهد سوروكين هنا بالحضارة الإغريقية القديمة. فهو يعتبر أن الثقافة الإغريقية القديمة بقيت روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد حيث بدأت تبرز الثقافة الحسية. كذلك، بقيت الحضارة الأوروبية حضارة روحانية منذ سقوط الامبراطورية الرومانية وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، بفعل انتشار الفكر الديني المسيحي على جميع أصعدة الحياة الاجتماعية.

ونلاحظ أن سوروكين يهتم بإجراء تصنيف شمولي للثقافات. ترتبط الثقافة، في نظره، بحضارة معينة، لدرجة أنها تصبح المسلك العام لجميع الأفراد الذين ينتمون إليها. ولا شك أن الثقافة - الحضارة تفرض نفسها على الجميع لكنها، كما يقول مانهايم، تحمل في أحشائها بذور الثقافة والحضارة المناقضة. من هنا نستشف أن سوروكين يرى في الثقافة ما يشبه روح العصر التي تكلم عنها ماكس فيبر في كتاب الاخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية. لا تقتصر الثقافة، عند سوروكين، على الأوجه الكلاسيكية التي نعرفها لها، بل تتعدى هذه الأوجه باتجاه الروح العامة السائدة في المجتمع. ويحاول حصر هذه النزعة في أطر عامة. يرصد، بالتالي، الحركات الثقافية التي عرفتها الحضارات دون أن ينظر في التفاصيل الصغيرة. فالثقافة هي، إلى حد معين، عقلية تسود العمليات الذهنية في حقبة تاريخية محددة.

إن نقض مرحلة الثقافة الروحانية يتمثل، حسب سوروكين، في مرحلة الثقافة الحسية. فما هي مميزاتها؟

1 - الواقع، في الثقافة الحسية، هو واقع مادي، غير قابل للتجريد. «إن الواقع الحسي يتم وعيه على أنه مستقبل ونهج وتغيير ومسار وتطور وتقدم وتحول» (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الأول، ص 73).

2 - إن الحاجات والأهداف تبرز وكأنها جسدية ومادية فقط. وما يبغيه الجميع هو تحقيق الحد الأقصى من هذه الحاجات والرغبات.

3 - تفترض الثقافة الحسية استغلال العالم الخارجي استغلالاً كاملاً. كما تفترض استغلال الغرائز عند الإنسان استغلالاً شاملاً.

4 - «بالنسبة للثقافة الروحانية تشكل الثقافة الحسية وهماً

الحد، كافياً، فيترك هكذا التفسير مفتوحاً. هل يفعل ذلك بسبب عجزه عن الإجابة أم لسبب آخر؟ إن نقاده يرجحون السبب الأول فيقولون إن الديناميكية الدائرية التي يتوصل إليها سوروكين، وكأنها اكتشاف العصر، لا تقلب المعادلة المثالية الموروثة عن الفكر الأغريقي القديم. بل إنها تتمظهر بإعطاء وجه جديد للمعادلة القديمة.

لا ينفع إصرار سوروكين على استقلالية الأنظمة الثقافية المتبلورة، ذلك أنه سرعان ما تصطدم هذه الاستقلالية بحدود تحصرها في إطار حركة دائرية. فبدلاً من أن تكون الاستقلالية المطروحة استقلالية جدلية لا تكرر نفسها، بل تعمل باستمرار على تخطي نفسها، يعجز، في الواقع عن إثبات ذلك بحجج مقنعة، فيلجأ إلى إدخال مبدأ الحد جنباً إلى جنب مع مبدأ التغيير الملزم. يعود سبب ذلك، في نظر نقاد سوروكين، إلى أنه لا يستطيع تجاهل تأثير الظرف الموضوعي العام الذي يتحكم بالأنظمة الثقافية كافة، لكنه، بدلاً من أن يعن في درس خصوصيات هذا الظرف واستخلاص نتائج مادية منه يهرب نحو الامام، واضعاً الديناميكية في حدود عملية اجترارية، تبقى المعادلة المثالية في إطارها الوصفي السابق، مع بعض التعديل في الشكل.

3 - المراحل الثلاث:

يتجلى ذلك بوضوح في نظرية المراحل الثلاث التي يتقدم بها سوروكين. فهو يعتبر أنه لا بد لكل نظام ثقافي - حضاري من أن يمر في المراحل التالية: أنه، عند نشأته، روحاني، ثم بعد فترة زمنية يتحول إلى نظام يطنى عليه الطابع المثالي، وفي نهاية المطاف يخلص إلى الثالثة والأخيرة، المرحلة الحسية. ثم ينهض من رماد النظام الثقافي الذي تسيطر عليه النزعة الحسية، نظام ثقافي روحاني، وعند احتضار هذا الأخير يخرج منه نظام ثقافي مثالي، يتحول بعدها هذا الأخير إلى نظام ثقافي حسي.

وتستمر الديناميكية، في هذه الحركة الدائرية، إلى أن تنتهي البشرية.

فلنعد إلى الثقافة الروحانية. بميزاتها، في نظر سوروكين، أربع:

1 - يكون الوعي، في إطارها، وعياً روحانياً إلى أقصى درجات الروحانية. إذ يتم وعي الواقع المعاش، على سبيل المثال، على أنه كائن أعلى، غير حسي وغير مادي وأزلي.

2 - تعتبر جميع الحاجات وجميع الأهداف حاجات وأهدافاً ذات أفق روحاني.

2 - تشكل هذه المرحلة الثقافية المختلطة مرحلة متماسكة الأواصر، تنعم بالانسجام النسبي.

3 - للواقع، في الثقافة المثالية، أوجه مختلفة، وجوه المستقبل المتغير باستمرار ووجوه الكائن الأزلي الروحاني.

4 - الأهداف التي تشد الارادات هي أهداف تتناغم فيها العناصر الحسية والعناصر الروحانية، مع تفوق نسبي للعناصر الثانية. هذا ما يؤثر على تحقيق الأهداف، حيث ان هذا التحقيق يأتي مترناً وغير اطلاقاً. ففي هذه الثقافة تبقى سلطة القيم، سلطة روحانية، دون أن يعني ذلك أي إنكار للعالم الحسي، بل ان هذه القيم تتناغم مع العالم الحسي الذي يمنح حق القيمة المتميزة والايجابية.

5 - إن الوسائل المستعملة من أجل بلوغ هذه الأهداف غالباً ما تكون ذات نزعة حسية، أو من وحي التجربة الحسية المادية.

يرسم سوروكين تاريخ الحضارات الثقافي على الشكل التالي: بدأت الحضارة الاغريقية القديمة حضارة روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد. ثم بين القرن السادس قبل الميلاد، والقرن الرابع قبل الميلاد (أي، عملياً، في القرن الخامس قبل الميلاد، الذي شهد تبلور الحركة المسرحية عند الاغريق) ازدهرت المرحلة المثالية. لكن المرحلة الفاصلة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث بعده كانت مرحلة الثقافة - الحضارة الحسية. ثم استعاد بعدها وحتى القرن الثاني عشر - الفكر الديني المسيحي زمام الأمور، فشهدت البشرية مرحلة روحانية جديدة على الصعيد الحضاري. لكن هذه المرحلة بدأت تزول مع بروز مرحلة مثالية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر في أوروبا حيث بدأت حركة النهضة فتبلورت مع هذه الأخيرة مرحلة ثقافية - حضارية يطفئ عليها الطابع الحسي. فتعمقت هذه النزعة الحسية منذ ذلك الحين إلى أن أصبحت، حالياً، في أوجها.

هذا البانوراما المتنوع - ولكن الوصفي النهج - الذي يقدمه لنا سوروكين طريف في عرضه ومبسط في طرحه. إلا أنه، بالطبع، يقفز بالتاريخ قفزات قفزات، بشكل أنه حاز على انتقادات كثيرة تمحورت كلها، بشكل أو بآخر حول جهل سوروكين فيما يتعلق بمسألة التاريخ.

فتعاقب المراحل الثقافية - الحضارية الذي يصفه سوروكين ينطوي على الكثير من التبسيط التعتيمي، في نظر نقاده. لا يحرك تحليله العقلائي في إطار النهج السوسيولوجي بقدر ما يلجأ إلى تخيلته المثالية التي تتضارب فيها الصور البانورامية المبسطة، فيصل إلى خلاصات غير دقيقة، لا تفسر شيئاً من

وشتيمة. أما بالنسبة للثقافة الحسية، الروحانية ليست سوى تصوّر مغلوط للحياة، كما أنها خرافة وشذوذ مرضي على الصعيد النفسي في بعض الأحيان (سوروكين، المرجع الأول، الجزء الأول، ص 73).

يرى سوروكين في الحضارة الرومانية مثلاً للثقافة الحسية. كما أن عنصر النهضة الأوروبية (القرنان الخامس والسادس عشر ميلادي) يشكل عودة الذهنية الحسية بعدما كان الفكر الديني المسيحي قد تغلب عليها في فترة تاريخية معينة. ويضيف أيضاً أن المرحلة المعاصرة إنما هي امتداد لهذه المرحلة الحسية التي نمت وتبلورت باتجاه المزيد من النمو التكنولوجي ومن التطور العلمي.

وفي سرده للفروقات الأساسية القائمة بين الثقافة الروحانية والثقافة الحسية لا يخفي سوروكين تعاطفه مع الأولى. فهو يعتبرها العصر الذهبي للثقافة الانسانية، ذلك أن الانسان يتعد فيها عن الحيوان بشكل متميز جداً. ويتقد الثقافة - الحضارة الاميركية المعاصرة معتبراً أنها نتجة نحو تعميق النزعة الحسية في نفوس الناس. لكنه لا يأتي على ذكر المسببات الاقتصادية ونمو الرأسمالية مثلاً التي شكّلت حافزاً أساسياً لدفع المجتمع الأميركي نحو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك بشكل مستمر.

يعالج سوروكين قضية الثقافة وكأنها لم تتلازم مع واقع اقتصادي محدّد، في كل حقبة من حقبات تاريخها. فهو يتم بعنوانها الأساسي (الثقافة الحسية، الثقافة الروحانية) معتبراً ان وصفه لهذا الواقع يقوم مكان تحليله. فسوروكين لا يحاول التفسير بتاتاً، بل يكتفي بالوصف العام وأخذ الموقف المتعاطف مع ما يراه أفضل. فهو يتكلم عن تطور العلوم، مثلاً وكأنها مسألة أساءت للمسيرة الثقافية عند البشر. فمعها تبلورت الثقافة الحسية. وبفعل ما نتج عن هذه العلوم من تحسين لنوعية الحياة البشرية. وكأنني به مبشراً يستعرض بعض مشاهد حياة البشرية، في كليشيهات مبسطة، لكي يستخرج منها عبرة عظته.

أما الثقافة المثالية فهي، في نظر سوروكين، المرحلة الفاصلة بين المرحلتين السابقتين. مقوماتها الأساسية هي التالية:

1 - يتعادل وزن العناصر الحسية والعناصر الروحانية في هذه الثقافة. فهي همزة الوصل بين المرحلتين اللتين ذكرناهما كما أنها الحالة التي تتوازن فيها النزعة الحسية مع النزعة الروحانية، ولكن مع تفوق نوعي بسيط لمصلحة العناصر الروحانية.

حيث كونها خواطر اجتماعية - أخلاقية هامة مطبقة على المجال الثقافي.

ما يظهر لنا جلياً في كتاب إعادة بناء الانسانية الذي نشره سوروكين عام 1948. خلاصة ما في هذا الكتاب أن البشرية تعيش حالة أزمة تعود إلى تطور وتقدم الثقافة العلمية والتقنية. فتقدم البشرية في مجالات العلم الحديث لم تدفع أبداً المجتمعات باتجاه العدول عن أنانية الأفراد. لم تنخفض نسبة الإجرام بل ازدادت. لم تتوقف الحروب الأهلية بل نمت، والخ.

يقول سوروكين إن الخروج من هذه الحلقة الدموية يأتي عن طريق بناء مجتمع بديل. ينبغي، حسب رأيه، إعادة بناء العائلة وإعادة بناء جميع المؤسسات السياسية والاقتصادية بشكل أنها تصبح منتجة للمحبة.

ذهب سوروكين، عام 1949، إلى أبعد من ذلك، فأنشأ مركز أبحاث اجتماعية، في إطار جامعة هارفارد، أطلق عليه اسم مركز الأبحاث في محبة الغير الخلاقة وعمل على إدارة هذا المركز مدة طويلة. لكنه مات متشائماً، إذ أنه كان يكتشف يوماً بعد يوم أن توجه المجتمع الأميركي والمجتمعات الأوروبية كان باتجاه معاكس لمبدأ محبة الآخرين.

النهج النسبي الموضوعي: قدم ماركس وإنغلز، بعد حوالي خمسة قرون من مقدمة ابن خلدون، في كتاب عنوان الايديولوجيا الألمانية، مفهوماً لعب، في ما بعد، دوراً هاماً في العلوم الاجتماعية هو مفهوم الايديولوجيا. يرتبط هذا المفهوم بالتحليل الشامل الذي يقدمه ماركس وإنغلز حول تشكل التصورات والأفكار عند البشر، والذي يتمحور حول مسألة الانتاج الاقتصادي.

ما هي علاقة هذا المفهوم بعلم اجتماع المعرفة؟

تشكل الايديولوجيا، في نظر ماركس وإنغلز، مفهوماً جراحياً. أي أنه يسمح بتشريح كل مجموعة تصورات أو أفكار تبرز في المجتمع الطبقي. لذا، تخضع جميع أنواع وأشكال المعارف، في المجتمع الطبقي، إلى التحليل الايديولوجي. ان كل معرفة هي معرفة ايديولوجية. بالتالي فإن كل نوع أو شكل من المعرفة لا يمكن تفسيره إلا بربطه بالبنية الاقتصادية التي يتواجد فيها، وانطلاقاً من نظرية المادية التاريخية. من هنا يصبح، في نظر الماركسيين، تاريخ المعرفة عند الانسان هو نفسه تاريخ الايديولوجيات.

حاول بعض المنظرين غير الماركسيين اثبات استقلالية

المعرفة النسبية مع الاعتراف بأهمية الايديولوجيا. كتب جورج غورفيتش في هذا الموضوع قائلاً: «ما من نوع معرفي يتخلص كلياً من نفوذ الايديولوجيا. فهذه تدفع، بالواقع، المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي، معرفة الآخر والنحن، معرفة الحس السليم، المعرفة التقنية والعلمية، في درجات مختلفة. وبشكل شديد جداً تدمغ المعرفة الفلسفية» (جورج غورفيتش، الاطر الاجتماعية للمعرفة... ص 41).

لكن النظرية الماركسية لا تكفي بالدمغ الذي يتكلم عنه غورفيتش، ففي نظرها تشكل الأدلة ظاهرة شاملة، تهيمن على جميع تفاصيل المعرفة. من هنا يمكن للباحث أن يعيد جميع أنواع المعرفة والمناهج والمدارس المختلفة جامع مشترك هو بنيتها الايديولوجية.

تخضع بنية المعرفة إلى البنية الايديولوجية التي تسير هذه المعرفة. فتماماً كما أن الشكل لا ينفصل عن المضمون، بل يرتبط به جديلاً، ترتبط جديلاً المعرفة بالايديولوجيا. تحذر النظرية الماركسية بالتالي من فصل الأساليب والمناهج المتبعة في كشف المعرفة عن المعرفة الايديولوجية التي تدفع بنموها.

تشكل المناهج والمدارس الفكرية التي تهتم بتفسير المعرفة. امتداداً للمعرفة الايديولوجية. وكل فصل بين هذه المناهج والمعرفة الايديولوجية هو فصل مصطنع، ذلك أنه يستحيل فصل المعرفة عن أسسها الاقتصادية وعن دورها في المعادلة السياسية القائمة.

1 - الأطروحة الأساسية:

يستحيل وضع تعريف لمفهوم الايديولوجيا الماركسي دون المرور بالمراحل المتتالية التي تؤدي إلى نشوئه، في النظرية الماركسية. سنحاول، إذن، انطلاقاً من بعض نصوص كتاب الايديولوجيا الألمانية، ان نحدد هذه المراحل الاساسية التي تؤدي إلى تبلور المفهوم الجراحي الذي تكلمنا عنه.

إن الطرح الأساسي الذي ينطلق منه ماركس وإنغلز هو التالي: «ان انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط في بادية الأمر، بصورة مباشرة ووثيقة، بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية. إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي. ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والأخلاق والدين والميتافيزياء، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجوا تصوراتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية

كانت الأفكار تعتبر جامدة في الفلسفات المثالية (حتى ان قدماء الاغريق جسدوا هذه الأفكار في آلهة، والآلهة في أصنام: مينرفا إلهة الحكمة وأبولون إله الجمال، إلخ) وكانت الجامعات في أوروبا تطلق على هذه الأفكار والتصورات نعوتاً مختلفة (النهضة، عصر الباروك، الكلاسيكي) في محاولة منها لتفسير الأمور أحياناً. إلى أن أتت أطروحة ماركس وانغلز التي أضافت القناع عنها مؤكدة أن مصدر الأفكار والتصورات هم البشر.

إن للأفكار شروط وجودها. بالتالي، فالمعرفة هي أيضاً ديناميكية وجدلية. أنها ما تريد لها شروط وجودها أن تكون. وجدير بالإشارة ان الانتقال من الشروط المادية للوجود إلى المعرفة يخضع لعملية جدلية، لا ميكانيكية. فكل مجال من المجالات له خصوصيته، لكن العلاقة التي تربط بينهما هي جوهرية.

لكن نقاد ماركس وانغلز يعتبرون أنها لم يتوسعا في شرح مدى هذه الخصوصية، فكانت النتيجة ان هامش الاستقلالية (المرتبط بهامش الخصوصية) لم يلق التحليل الذي يستحقه. وجميع الذين خلفوا ماركس وانغلز في التحليل المعرفي لم ينتهوا إلى هذه الثغرة المنهجية فعمقوها بدلاً من إلزائها (أمثال المنظر السوفييتي جدانوف القائل بمبدأ الانعكاس الاحادي: تنعكس علاقات الانتاج في أفكار وتصورات البشر). وبالمقابل، قد ركز جميع الذين خرجوا على النظرية الماركسية التقليدية على هذا الهامش من الاستقلالية التي تميز به الأفكار والتصورات.

2 - مسألة استقلالية الوعي عند الكلاسيكيين والنيو-كلاسيكيين:

تتابع النظرية الماركسية تحليلها حول مسألة استقلالية الوعي فتصل إلى مسألة المفاهيم. تلاحظ هذه النظرية، انطلاقاً من تحليل اقتصادي لعلاقات الانتاج، ان المحور الاساسي للعملية بأسرها موجود في تقسيم العمل. يقول مؤلفا الايديولوجيا الألمانية:

«لا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً ونفعلاً إلا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني. وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهي فعلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثل فعلاً شيئاً ما، دون أن يمثل شيئاً فعلياً، ان الوعي هو، من الآن فصاعداً، في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم، وأن

والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية» (ماركس.. الايديولوجيا الألمانية.. ص 30).

نقطة الانطلاق هي، إذن، مادية. إن البشر هم انفسهم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم. هذا ما يتناقض تماماً مع ما ورد في الفلسفة الاغريقية حول هذا الموضوع وما تم تبنيه من قبل الفلاسفة المثاليين الذين ظهروا في أوروبا في القرنين الثامن والتاسع عشر:

لا وجود لعالم الأفكار الافلاطوني. ان التصورات ترتبط كلها بواقع البشر المادي. فالبشر هم منتجوها الوحيدون. لا شك أن القارئ قد لاحظ أن نص الايديولوجيا الألمانية يركز على البشر الواقعيين الفاعلين. إن هذا التركيز ينسجم بالطبع مع مفهوم الانسان الاقتصادي الذي يفعل ويعيش، فلا مجال للحياة خارج بنية الانتاج القائمة، حيث ان التصورات والأفكار تشكل في إطار هذه البنية الاقتصادية بالذات.

إن وجود الإنسان مشروط، في نوعه وشكله، بالبنية الاجتماعية - الاقتصادية، حسب ماركس وانغلز. فوجود الإنسان هو الشرط المادي لهذا الوجود. ولا وجود للإنسان في المطلق أو بمعزل عن الشروط المادية للحياة والإنتاج.

ما يصح بالنسبة للبشر يصح أيضاً بالنسبة لمعارفهم. فلا معرفة في المطلق أو خارج شروط تكون هذه المعرفة المادية. إن المعرفة هي، في الحقيقة، شروط وجود المعرفة. فشروط الوجود سواء على صعيد حياة البشر أم حياة المعارف، هي الأساس الأول الذي تنطلق منه العلاقات الاجتماعية والعلاقات الفكرية والثقافية. وإن ما يحدد طبيعة شروط الوجود هذه وحدود الشروط هو واقع علاقات الانتاج الاقتصادية الخاصة بالتشكيكة الاجتماعية - الاقتصادية المعنية.

وتأكيدهما على أهمية شروط الوجود يصيب ماركس وانغلز هدفين في الوقت نفسه: يقدمان طرْحاً مختلفاً جذرياً عما عرفه الفكر البشري حتى ذلك الحين، ويقدمان طرْحاً حديثاً للمعرفة ملخصه ان معرفة البشر لم تكن، في وقت من الأوقات، جامدة وشاملة، بل على عكس ذلك، تطورت مع التطور التاريخي للبشرية، متزامنة في أشكالها ومضامينها مع علاقات الإنتاج المتغيرة بفعل تحول الظروف الموضوعي والظرف الذاتي للتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية بصفة عامة.

تلاءمت وتناسبت مع حاجات التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية التي يعيش فيها. حيث ان اكتشاف المبادئ والقوانين يأتي تبعاً لحاجة البشر لها. فتماماً كما أن الوعي مرتبط بأسس نشوئه المادية، كذلك فإن الواقع يحدد النظرية وليس العكس. فلا وجود لنظرية ما لم يكن الواقع البشري بحاجة إليها. فهو ينضج النظريات كلها.

من هنا، يصبح التكلم عن نظرية خالصة، في ميدان معين، شيئاً مغلوطاً. فهذا ما يستحيل منهجياً على الفكر. يخضع اللاهوت والفلسفة والأخلاق، حسب ماركس وانغلز، إلى شروط وجود المفكرين الماديين. لم تنفصل هذه العلوم عن الواقع سوى عبر عملية جراحية أدت إلى بترها، بشكل مصطنع، عن الواقع. اما سبب هذه العملية وقرار إجرائها فيعود إلى الشروط المادية لعلاقات الإنتاج وتفصلها على القوى المنتجة.

3 - المفهوم المثالي والمفهوم المادي للتاريخ:

نقطة التجديد، في النظرية الماركسية، تكمن في مفهومها للتاريخ. فالسرد التاريخي للأحداث هو غير المفهوم التاريخي. والفرق بين المطالعة المثالية للتاريخ والمطالعة المادية له، هي ان المطالعة الأولى تصف تسلسل الأحداث، أما المطالعة الثانية - والتي تتبناها النظرية الماركسية - فتحلل هذه الأحداث انطلاقاً من مسألة معينة ذات الجذور المادية.

هناك نظرتان للتاريخ، والفرق بينهما شاسع. يقول ماركس وانغلز حول المفهوم المادي للتاريخ: «ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستمر كل جيل منها، المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها إليه الأجيال السابقة. ومن جراء ذلك، فإن كل جيل يواصل، إذن، من جهة واحدة، غط النشاط المنقول إليه، ولكن في ظروف متحولة جذرياً، ومن جهة ثانية يعدّل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 45).

ثم يضيفان: «ولا حاجة (في التصور المادي للتاريخ) كما في التصور المثالي، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكون الأفكار انطلاقاً من الممارسة المادية. ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومتجاته يمكن حلّها ليس بالتدقّد الذهني، بالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام، إلخ. بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات

ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة اللاهوت والفلسفة، والأخلاق، الخ» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 40).
يثير ماركس وانغلز هنا عدداً من النقاط الهامة والجديدة. فهما يعتبران ان طبيعة الوعي عند الانسان - هذه المسألة التي طالما شغلت الفلاسفة الاغريق القدماء - هي طبيعة علمية. إن شروط وجود الوعي هي التي أوجدت الوعي الذي نعرف. ان فصل هذا الوعي عن هذه الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة إنما يعود لبرنامج سياسي ولنوايا هيمنة طبقية، في نهاية المطاف.

لذا ينبغي على المفكر أن يبحث عن سبب انفصام الوعي عن أسسه المادية في تقسيم العمل الحاصل على الصعيد الاقتصادي. فتقسيم العمل المعروف في المجتمعات الطبقية هو الذي استحدث الفصل بين الوعي وأسسه المادية، منطلقاً من ضرورة فعل العمل المادي واليدوي عن العمل الذهني الصرف، والمعروف بالعمل أو الجهد الثقافي.

تتم عملية تحرر الوعي عن شروط وجوده المادية عندما يؤمن له نظام اقتصادي معين الأرضية الصالحة لإبراز تقسيم العمل. وعندما يتأمن هذا التحرر المصطنع يمكن للوعي ان يبدأ بالادعاء بتميزه عن الواقع المادي، حيث تكون قد تأمنت الفرضية المناسبة التي يأتي هذا الادعاء كنتيجة منطقية ومقنعة لها. وتصبح بذلك المعرفة المثالية معرفة تدور في فلك غير فلك الواقع المعاش.

هنا تبرز مسألة جديدة وهامة، أعني بها النظرية. فما هي النظرية؟

إنها، في نظر ماركس وانغلز، شكل مميز من تحليل الواقع، يلجأ إلى استعمال لغة مجردة إلى حد ما. كما أن النظرية تتميز بأنها تختلف، في تعابيرها، عن تعبير العمل المادي. يبقى أن النظرية لا توجد لذاتها وبشكل منفصل عن الواقع. بل انها تعبر عن هذا الأخير في لغة ذات خصائص محددة. لكن النظرية الخالصة أو العلم الخالص شيان لا وجود لهما. فالنظرية هي الإطار الذهني لعدد من الأحكام والثوابت التي برزت في الواقع المعاش وتكررت بشكل مشابه. فالتجربة المتكررة تؤدي إلى اكتشاف المبدأ. ومجموعة المبادئ تؤدي بدورها إلى اكتشاف القانون. ثم تؤدي سلسلة القوانين إلى تكوين نظرية.

فالنظرية هي، أولاً وآخراً، مشدودة نحو الواقع، حيث استخلصت انطلاقاً منه. تضيف النظرية الماركسية، في هذا المجال، ان الإنسان لم يكتشف من النظريات سوى التي

إن الموقف الحيادي من هذا الخيار أمر مستحيل، في نظر الماركسيين. يجب اختيار أحد التصوّرين. فلكل منهما اتجاه يختلف عن الآخر ويؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً.

تَهَم هذه الناحية من الموضوع علم اجتماع المعرفة، من حيث ان الظاهرة المعرفية تتميز، أينما وجدت، بعمق تاريخي أكيد. وما ينطبق على التاريخ، في النظرية الماركسية، ينطبق أيضاً على المعرفة. فالمعرفة مؤدجة. ويمكن المشاركة في تصورها من منطلق مثالي والوصول، بذلك، إلى تصور مثالي للمعرفة. كما يمكن عدم مشاطرة وهم العصر السائد بالتزام التصور المادي للمعرفة. يمكن اخضاع جميع المفاهيم والأفكار والتصورات والعلوم والمعارف لمطالعتين: الأولى مثالية والثانية مادية. ولا تصحّ، في رأي الماركسية، سوى المطالعة الثانية.

ولا وجود، بالتالي، كما سبق وذكرنا، للمعرفة في المطلق. تخضع المعرفة للتفسير المادي التاريخي. فإلهم ليس اكتشاف ما يعرفه البشر، حيث في ذلك خطر الانزلاق في فخ التصوّر المثالي الذي يصف دون أن يفكر والذي يشارك في تعميق الأوهام السائدة. ولكل المعارف جامع مشترك مادي ينبغي الانطلاق منه من أجل تفسير ما حصل من تغييرات وتحولات عبر التاريخ. فالمعرفة التالية هي معرفة مؤجلة. ومشاطرة هذه المعرفة تصوّراتها هو خطأ منهجي هام بالنسبة للنظرية الماركسية.

من هنا يبرز هذا الفترور الذي يلاحظه الجميع بين النظرية الماركسية وعلم اجتماع المعرفة بصفة عامة. ذلك ان الماركسية تعتبر أن المادية التاريخية والمادية الجدلية تكفيان لتفسير تطوّر المعرفة عند البشر.

4 - الطبقة المسيطرة وأفكارها المسيطرة:

ولتوضيح المضامين السياسية التي يأتي على ذكرها ماركس وانغلز عند غوصهما في موضوع أفكار الطبقة المسيطرة، تقول الايديولوجيا الالمانية :

«إن أفكار الطبقة السائدة هي، في كل عصر، الأفكار السائدة أيضاً، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي، في الوقت ذاته، القوة الفكرية السائدة. إن الطبقة التي تتصرف بوسائط الانتاج المادي تملك، في الوقت ذاته، الاشراف على وسائط الانتاج الفكري، بحيث ان أفكار أولئك الذي يفتقرون إلى وسائط الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك، لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة. وبكلام آخر، فهي أفكار سيطرتها. إن

الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا امراء المثالي. وإن الثورة لا النقد، هي القوة المحركة للتاريخ وللدين والفلسفة ولكل نظرية أخرى» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 50).

ينطلق التصور المادي للتاريخ ، بالتالي ، من تحليل علاقات الإنتاج القائمة والقوى المتوجة المتواجدة على الساحة . هذان الموضوعان هما اللذان صاغاً وعي البشر عبر الأجيال . ينبغي ، إذن ، تتبع المستجدات التي طرأت عليهما من أجل تفسير التحول التدريجي الذي أتت به جميع الأحداث التاريخية - الاجتماعية . ولا مجال لتتبع هذه المسيرة سوى بانتهاج التصور المادي الذي يشكل نوعاً من فرضية أساسية للتحليل النسبي الموضوعي .

أما التصور المثالي للتاريخ فهو يحاول، في رأي النظرية الماركسية، فصل الوقائع التاريخية عن أساسها المادي وعين أساسها الواقعي. يقول ماركس وانغلز حول هذا الموضوع: «إن أنصار التصور المثالي للتاريخ لم يتمكنوا أن يروا في التاريخ إلا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى والصراعات الدينية ومختلف أنواع النضالات النظرية ولم يكن أمامهم مناص، بصورة خاصة وفي كل عصر تاريخي من المشاطرة في وهم هذا العصر. ومثال ذلك أنه إذا تحيل عصر ما نفسه خاضعاً لحوافر سياسية أو دينية صرفة، بالرغم من أن الدين والسياسة مجرد شكلين لحوافره الحقيقية، فإن مؤرخ هذا العصر يقبل بهذا الرأي... . وحين يؤدي الشكل البدائي، الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين إلى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم، فإن المؤرخ يعتقد أن نظام الطوائف هو القوة التي أنتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي» (الأيديولوجيا، المرجع نفسه، ص 51).

من هذا المنظار، يشكو التصور المثالي للتاريخ من المقصود الذاتي. فهو عاجز عن تفسير الحدث التاريخي، بل يكفي بوصفه وبتبريره من خلال المنطق السائد. فهذا المفهوم هو تصوّر لما يظنّ البشر أنهم يعيشون. أما التصور المادي فهو يرفض الانصياع للأمر الواقع وللمنطق الذي يستتبعه هذا الأمر، محاولاً أن يجد التفسير التاريخي في وقائع علاقات الإنتاج وتفصلها على القوى المنتجة. فكما يقول جورج لوكاش، يحاول التصور المادي للتاريخ أن يكشف التيارات الداخلية في عمق البحر، التي تحرك الأمواج الظاهرة، باتجاه معين، على سطح الماء. لذلك، ترى النظرية الماركسية الضرورة في التزام التصور المادي للتاريخ والاقلاع عن التصور المثالي الذي لا يفسر الماء سوى بالماء.

به الجميع، وألا اضطرر إلى سحب مدسسه وتهديد السائقين كل مرة أراد تحويل السير في اتجاه مختلف.

إن عمومية الأفكار، كشرعية سلطة الشرطي، هي قيمة بحد ذاتها. هي ضمانة صحة نظام الأفكار السائدة. وبما أن نظام الأفكار السائد هو نظام أفكار طبقة، فعمومية الأفكار هي ضمانة بالنسبة للنظام الاقتصادي القائم.

لا يكفي أن تسيطر طبقة معينة على الانتاج المادي، بل ينبغي عليها أن تسيطر على الانتاج الفكري. لكن الفرق بين السيطرة على الانتاج المادي والسيطرة على الانتاج الفكري كبير. فالسيطرة على الانتاج المادي مباشرة ودون مقاومة. لا تستثار المادة في عملية السيطرة عليها. أما بالنسبة للبشر فالمسألة مختلفة. يجب أن يقبل الفرد السلطة كي يتفاعل معها. من هنا ضرورة تقبل الايديولوجيا المسيطرة، وألا استحال استغلال الانتاج المادي بالشكل الذي تراه الطبقة الرأسمالية المسيطرة. عنصر الاقتناع، إذن، هو عنصر أساسي. وعمومية الإنكار تزيد من هذا الاقتناع. من هنا تتنافس الطبقات المتناوبة على السلطة، عبر التاريخ، في ادعاء العمومية، كل العمومية، لأفكارها. حيث إن العمومية تبعد شبح إطلاقية الأفكار.

ختاماً، لا بد من الإشارة إلى أن للمعرفة ثوابت مميزة. تؤكد النظرية الماركسية على ارتباط المعارف بالعلاقات الاقتصادية القائمة في الواقع المعاش وتؤكد، فيما تؤكد، على ارتباط هذه الأفكار بالمادة.

لكن النظرية الماركسية تغفل مسألة هامة، وهي أن المعرفة تتمتع باستقلالية نسبية، بالنسبة للواقع.

إن المعرفة نسبية وموضوعية، في رأي النظرية الماركسية. لكنها أيضاً، وهذا هو الأهم، جدلية في نموها وتطورها. من هنا يمكن للإنتاج الفكري بصورة خاصة، والإنتاج الثقافي بصورة عامة أن يتفاعل جدلياً مع ظرفه الموضوعي - أي مع علاقات الإنتاج المادية - كما يمكنه التفاعل جدلياً مع ظرفه الذاتي (وهذه هي الزاوية التي لا تدرسها النظرية الماركسية بشكل كافٍ) ويكتسب بذلك استقلالية نسبية.

من هنا فإن علاقات الانتاج المادية تفسر جانباً هاماً من تشكل المعارف عند البشر، لكنها لا تفسر كل شيء.

مسألة علم اجتماع المعرفة

شهدت الخمسينات من هذا القرن اهتماماً كبيراً بعلم اجتماع المعرفة. وانصب هذا الاهتمام على الصعيد النظري

الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون، الوعي، وبنتيجة ذلك يفكرون... وهم ينظمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة. ومثال ذلك حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبرجوازية السيادة في عصر معين وولد معين، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة، فإن مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة، ويتم التعبير عنه على أنه «قانون أبدي» (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 56).

توضح، في هذه الأسطر، النظرية الماركسية. فالأفكار، كالثقافة، نتيجة جدلية لعلاقات الانتاج. فهناك تطابق بنيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. فلا سيطرة مادية (اقتصادية) دون السيطرة الفكرية. يجب أن تتأمن الهيمنة على أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المسيطرة من إعادة إنتاج شروط انتاجها، أي ايديولوجيتها ونظرتها للعالم. وغياب السيطرة الفكرية مؤشر لفقدان زمان السلطة المادية (وان في الثورة الفرنسية دليلاً ساطعاً على ذلك). أن الأفكار في علاقة جدلية مع علاقات الانتاج السائدة، والعلاقة بين سيطرة هذه الأفكار والسيطرة المادية والسياسية هي علاقة مباشرة.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد كشفت ما لم يكن مكشوفاً من قبل، رابطة بشكل مباشر الانتاج الفكري بالسلطة السياسية والاقتصادية.

5 - عمومية الأفكار المسيطرة:

إن إحدى مميزات الأفكار المسيطرة تتمثل في الطابع العمومي الذي تدعيه باستمرار وفي كل المجالات. كيف يفسر ماركس وانغلز هذه الزعة؟

يقولان: «إن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها، مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصالحها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع. يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبر عن ذلك على صعيد الأفكار، أن تعطي أفكارها شكل العمومية، وأن تمثلها على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة». (الايديولوجيا، المرجع نفسه، ص 57).

لا تستطيع الأفكار السيادة إذا لم تكتسب طابع المصادقية. وادعاء عمومية الأفكار تشكل الوسيلة التي تتبعها كل طبقة تسلم زمام السلطة من أجل اكتساب هذه المصادقية. فكل سلطة بحاجة إلى من يصدقها كي تتمكن من فرض نفسها كسلطة. فكما يقول ماكس فيبر يجب أن يتجلى الطابع الشرعي لسلطة الشرطي كي يتمكن من تنظيم السير، ويجب أن يسلم

(2) بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار (3) تبديل أساسي في نظام القيم السائد (4) اسام النسبية بالطابع الشمولي.

1 - تحطّي النسبية المثالية:

لا شك أن كارل مانهايم ينتمي إلى الجيل الذي تأثر كثيراً في الغرب، بنظريات النسبية التي حطمت الطابع المطلق الذي كان يسود مفهومي الزمان والمكان. أحدث اكتشاف أينشتاين لنظرية النسبية الخاصة عام 1905 والنسبية العامة عام 1918 ما يشبه الزلزال النظري في العلوم الانسانية والاجتماعية، ذلك لأنه كشف عن نسبية مفهومنا للزمان والمكان، بالتالي، عن نسبية معرفتنا ككل (حيث ان الزمان والمكان من الركائز الأساسية في معرفتنا).

تأكدت، من ناحية أخرى، مع اكتشاف أينشتاين، صحة وعلمية نظرية النسبية التي كان بعض علماء الاجتماع قد أشاروا إليها. ولا شك أن مانهايم في عداد الذين حاولوا الاستفادة من هذه الفرضية النظرية الجديدة من أجل تأكيد نظريته النسبية في المعرفة (ملخصها انه يستحيل على المعرفة أن تكون مطلقة إن في المجال النظري وإن في المجال التطبيقي، فالمعرفة تُدرك نسبة لتكوين الذهن ونسبة لعلاقات هذا الذهن مع عالم الأشياء المادية التي تحيط بالإنسان).

إن النسبية كانت موجودة في العلوم الانسانية والاجتماعية كنزعة قبل أن تتكرس على شكل حقيقة علمية في الفيزياء. وكارل مانهايم يشير إلى هذا الأمر معتبراً أن مفهوم النسبية الذي ولد على الصعيد النظري قبل أن يولد على الصعيد التطبيقي هو الذي مهد لمجيء الاكتشاف التطبيقي، من جهة. كما أنه، من جهة ثانية، وهذا ما يهّمنا، شكّلت نزعة النسبية العنصر التمهيدي الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة. فلو بقيت المفاهيم كلها والمعارف في إطار الفكر المثالي المتحالف استراتيجياً، عبر العصور، مع الفكر الديني لما فكرنا في استنباط علم جديد يبحث في الأساس الاجتماعي لتكوّن أفكار البشر.

النزعة النسبية هي التي دفعت التحاليل نحو هذا الميدان الجديد الذي هو نسبية المعرفة والذي يشكل القاعدة التي ينطلق منها علم اجتماع المعرفة. غير ان ثمة ملاحظة مهمة يبرزها مانهايم وهي ان الفكر الانساني قد عرف النسبية منذ فجره الأول. لكن هذا المفهوم بقي محصوراً في إطار الفكر المثالي. فالنسبية موجودة في الفكر الديني ولكنها نسبية ميتافيزيقية، تعيد الظاهرات إلى نقطة انطلاق موقعها في الغيب. أما النسبية التي يقصدها مانهايم فهي النسبية

أساساً، ذلك أن هذا العلم الجديد كان يفترق إلى المقدمات النظرية والمنهجية التي تمكّنه من الانطلاق بشكل مرض.

لذلك عمد كارل مانهايم إلى وضع الأسس النظرية في كتاب عنوانه أبحاث في علم اجتماع المعرفة، طبع عام 1952. لم يجرز هذا الكتاب النجاح الذي أحرزه كتاب الايديولوجيا والطوبى لنفس المؤلف، ربما لأن طابعه النظري جعله شاق المطالعة والدرس. يبقى أن كتاب أبحاث في علم اجتماع المعرفة هو بمثابة الإسهام الأول وحجر الزاوية الذي شيد عليه، في ما بعد، بنيان علم اجتماع المعرفة بأسره.

ميدان هذا العلم، في نظر مانهايم، هو الفكر البشري ككل، أي مجموع المنظومات الفكرية التي عرفها الإنسان. تبدّلت هذه المنظومات الفكرية وتغيرت عبر التاريخ، لذا فمعرفة كيفية وماهية هذه التبدلات مهمة بالنسبة لنا من حيث انها ترشدنا إلى ماضينا ومستقبلنا معاً.

أدوات هذا العلم هي أدوات العلوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية قادرة، في نظر مانهايم، على الغوص في ثنايا الأفكار وعلى ربطها بواقع اجتماعي تفاعلت معه جديلاً. فكانت مهمة العلوم الاجتماعية المطبقة على المعرفة هي إعادة المنظومات الفكرية التي عرفتها البشرية إلى فلك الواقع. ولا بدّ لعلم اجتماع المعرفة، بالتالي، أن يكون وثيق الارتباط بالتاريخ، ذلك لأن ميدان الفكر الانساني هو ميدان يمكن استدراكه من خلال المجال التاريخي.

للافتكار تاريخ، ومعرفة تاريخ الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة هي المرشد الحقيقي لكشف التاريخ الذي تميّز به الأفكار. (يعتبر مانهايم، بالمناسبة، أن تصوّر العالم الحديث - أي الذي تبع الثورة الفرنسية - يقوم على النزعة التاريخية التي أصبحت المقياس الجديد للفكر البشري في كل تجلياته).

أما مسألة علم اجتماع المعرفة فتأتي، في كتاب مانهايم، على شكل سؤال. يقول: ما الذي دفع علم اجتماع المعرفة إلى البروز؟ لماذا لم يبرز في العصور اليونانية القديمة أو العصور الرومانية؟ أو العصور الأوروبية الوسطى أو عصور النهضة بالرغم من ان الفلسفات كانت زاهرة ومتعددة في حينها؟ ويجيب مانهايم: ان الظروف العامة لم تكن ملائمة لبروز هكذا علم. فعلم اجتماع المعرفة لم يبرز إلا عندما تشكّلت كوكبة نجوم، constellation في سماء المعرفة الانسانية أدت إلى تبلوره.

عناصر هذه الكوكبة هي أربعة: (1) تحطّي النسبية المثالية

المعرفة. فهذا الأخير يعتمد النسبية الاجتماعية ويؤكد تحوّل المنظومات الفكرية في مجال المسيرة التاريخية.

إن النسبية الاجتماعية المعممة في هذا الطرف الموضوعي العام الذي لا تتبلور من دونه المعطيات الذاتية لعلم اجتماع المعرفة. هذه هي الخلاصة الأولى التي وصل إليها مانهيم. وهو بذلك يكون قد بدأ تأسيس علم اجتماع المعرفة نظرياً بتحليل معرفي اجتماعي لمكوناته الذاتية والموضوعية. فالعلم الذي يلقي على عاتقه مسؤولية معرفة البعد الاجتماعي للمنظومات الفكرية لا بد أن يبدأ بنفسه هو وان يثبت لنا جدارة تحليلاته من خلال مدى معرفته الواسعة لنفسه. هذا ما فعله مانهيم وهذا ما هو جديد وجريء.

2 - بروز النزعة العقلانية مع فلسفة الأنوار:

إن النزعة العقلانية التي بدأت تتبلور خلال القرن الثامن عشر في أوروبا هي، في رأي كارل مانهيم، العنصر الثاني الأساسي الذي أدى إلى كوكبة النجوم المؤاتية لولادة علم اجتماع المعرفة. فعقلانية فلاسفة الأنوار شكّلت، فيما شكّلتها، المدخل العملي والأرضية الذهنية لمفهوم النسبية الاجتماعية.

عرفت أوروبا مع فلسفة عصر الأنوار وعياً يختلف عن الوعي الذي كان سائداً حتى ذلك الوقت. فميزة الوعي في القرون الوسطى كانت في طابعه الروحاني - بفعل قوة الدين آنذاك. الوعي الديني للعالم شكّل، حتى القرن الثامن عشر في أوروبا، الخلفية التي استندت إليها جميع العمليات الفكرية. وقد مدّ الوعي الديني تأثيره حتى في اتجاه الحقول العلمية كما يشهد تطور العلوم عبر التاريخ. وفي هذا المجال، كانت التصورات الذهنية مصبوعة كلها بالنزعة المثالية. إلى أن بدأت غيوم المثالية وغيوم الفكر الديني تتراجع مع تقدّم الفكر العقلاني. هذه المعركة التي دامت عدّة قرون والتي طال أمدها بسبب قوّة الفكر الديني وهيمنتته على جميع حقول الحياة الاجتماعية شهدت تغييراً ملموساً مع بروز الحركة العقلانية التي كان يقودها فلاسفة الأنوار. إن هؤلاء المفكرين عملوا، بشكل مثابر، على قلب المعادلة التي كانت سائدة من قبلهم حيث وضعوا القواميس والمعاجم الجديدة التي نقلت إلى الجميع تصوراً عقلياً جديداً للكون، مما ساعد على عملية تبدّل الأذهان التي سرعان ما أدّت، كما نعلم، إلى عمليات تغيير سياسية واجتماعية واقتصادية مع الثورة الفرنسية.

على أثر ذلك تولّد عند الناس شكل جديد من المعرفة تميّز بمناصرته للعقلانية وبمعداته الروحانية الغيبية. أصبح العقل سيد الموقف الجديد وتمّ الاعتراف بشرعية شمله وحتى

الاجتماعية. تلك التي تعيد تفسير الظواهرات إلى نقطة انطلاق الحياة الاجتماعية، وبين النسبية السابقة والنسبية الحديثة هوّة سحيقة. ويفصل بين كلا المفهومين حاجز إستمولوحي متين. يتابع مانهيم فيقول بأن عملية القفض النظرية التي طالت النسبية المثالية كان لها فائدتان: الأولى، طبعاً، الخطّ من قيمة هذه النسبية، والثانية، الكشف عن حقيقة جديدة تتمثل في أن كل ما كان غير معترف به في إطار النسبية السابقة، المثالية، ينبغي إعادة النظر فيه وربما إعادة الاعتبار له في إطار النسبية الجديدة، ذات الفحوى الاجتماعية.

فالأفكار الخاطئة سابقاً كانت خاطئة في نسبتها أو صحيحة في نسبتها. وفي ظل النزعة الوجودية الجديدة أصبحت كل فكرة من الأفكار السابقة وكأنها مولودة من جديد، في حالة انتظار وفقاً لما سيكون تصنيفها وتقويمها في ظلّ الإطار الجديد. ومع بروز النسبية الاجتماعية، ذات الجوهر الواقعي، لقيت التناقضات مجال تفسيرها الصحيح. ففي ظلّ الإطار المثالي السابق لمصير التناقض النظري كان التطويق المباشر والابادة. فالتناقض كان العنصر الذي يهدّد البنية النظرية كلها. ويقدر ما كانت هذه البنية النظرية غير عقلانية، بل وغيبية كان الخوف يزداد من التبدلات - حتى الطفيفة منها - والتي تهدد جوهر الاطلاقية النظرية. أما في إطار الفكر المعقلن فالتناقض ليس بالعنصر الهدّام والذي تحشاه البنية كلها. فالإطار النظري المعقلن يفسح المجال أمام وجود التناقض من أجل وضعه على محك الحقيقة الموضوعية. وعندئذ إما أن يصمد وإما أن تزول صحته.

بل وأكثر من ذلك، يقول مانهيم، إن مجرّد وضع الواقع في وجه الفكر كان تشكيل أول معادلة تناقض. وتلك المعادلة هي التي سمحت بخروج مفهوم النسبية من تحت إبط الفكر المثالي والنصاقه بهذا القطب الجديد المتمثل في الواقع. فالتناقض أصبح تقدم مفهوم النسبية الاجتماعية في أذهان مثقفي عصر الأنوار ومن ثم في أذهان الشعب ككل مع بروز الثورة الفرنسية، عنصراً حيوياً. وفائدة التناقض انه يشكّل العنصر الثاني الذي لا حوار من دونه، أما مغزى الحوار فهو في أن العنصرين يتصهران في خلاصة واحدة عند الانتهاء من الحوار.

إن النسبية الاجتماعية، المرتبطة بالنظرة الواقعية، والتي انتشرت في أذهان الناس بشكل بطيء جداً بالنسبة للنسبة المثالية (فالفلسفة توجّهت منذ فجر البشرية نحو الفكر المثالي، كما نعلم) وكوّنت التربة الموضوعية الصالحة لنشوء علم اجتماع

لاحظت العقلانية أن الإنكار نسبيّة اجتماعياً وأنها تتمتع بوظيفة معينة داخل التركيبة الاجتماعية وتوقفت عند هذا الحد من التحليل.

أما القرن التاسع عشر، الذي شهد بروز النظرية الماركسية، فقد عمّق التحليل باتجاه الحقل الاقتصادي. وهنا يكمن العنصر الثالث في كوكبة النجوم المعرفية الحديثة. فالقوة النظرية للأفكار تنبع من قوة المرتكزات الاقتصادية التي تستند إليها الطبقة الاجتماعية السائدة.

لم تقل الماركسية، في هذا المجال، عكس ما قالته العقلانية قبل قرن من الزمن. جلّ ما قامت به إنما عمّقت التحليل. فكما يقول جورج غورفيتش ليس بصحيح أن يقال بأن الماركسية قد نسبت تحليل كل الظواهر إلى العامل الاقتصادي، بل على العكس، أن ما توصل إلى تهيانه ماركس وانغلس هو أن خلف القيمة والسلعة والأساليب والتوزيع هناك علاقات اجتماعية تتحرك بشكل خفي تحت سترة ما يسمى بالنظام الاقتصادي والعلاقات الاقتصادية. فالاقتصاد، وإن تميز بقوانين وبخصوصيّة نسبيّة، يبقى في جوهره علماً اجتماعياً بمعنى أنه الوعاء الذي تنصهر فيه سلسلة تجارب اجتماعية لتأخذ شكل قوانين اقتصادية.

وبذلك تكون النظرية الماركسية قد طوّرت مفهوم النسبية حيث أصبح يتميز بالبعد الاجتماعي والاقتصادي. غير أنه تبين أن العنصر المركزي في الحلقة الاجتماعية ككل هو العنصر الاقتصادي. فلا مجال، بعد ذلك، للتكلم عن النسبيّة الاجتماعية مع إغفال العنصر الاقتصادي. بل العنصر الاقتصادي أصبح مفتاح التفسير بأكمله، ليس لذاته، بل لأنه جوهر العلاقات الاجتماعية.

فلو بقيت تجربة مفهوم النسبيّة على ما توصلت إليه في عصر الأنوار لاستحال ظهور علم اجتماع المعرفة، في نظر مانهايم. لأن النسبيّة الاجتماعية هي نسبيّة مكبّوتة لا تكشف من الظواهر سوى جانب منها. أما النسبيّة الاقتصادية ذات البعد الاجتماعي فهي النسبيّة التي تفسّر تصوّر الكون وتعمل، في الوقت نفسه، على تحليل وظيفته الاقتصادية وبالتالي السياسية. كان همّ العقلانية أن تكشف الأساس الاجتماعي للأفكار وأن تكشف وظيفة الأفكار في تصوّرها الاجتماعي للكون. كان همّها أن تزيل الاقنعة عن الأفكار الموروثة عن الفكر المشالي فتيّن أساسها الواقعي. وفي كلتا العمليتين كانت العقلانية تسلك النهج الوصفي. أما النظرية الماركسية فقد حرصت مع

باستقلاليته التامة. ومع العقلانية دخل العنصر الاجتماعي إلى حلبة الفكر ونشأ مفهوم النسبيّة الاجتماعية. وبذلك أصبح التعارض واضحاً وأصبح الفكر العقلاني نقيض الفكر الغيبي، فأضحى من جرّاء ذلك، الواقع يتمتع بنفس الشرعية التي كان يتمتع بها الفكر سابقاً.

إن جميع هذه التصورات والتقلبات الاجتماعية التي حدثت في فترة وجيزة نسبياً هي، في رأي كارل مانهايم، بمثابة علوم اجتماعية تطبيقية، أفرزت في الحقل الاجتماعي تغييرات أساسية سمحت بتشكّل مفاهيم جديدة كلياً على الصعيد الفكري. كما أن ميزة هذه التصورات الاجتماعية، هي في كونها فرضت تصوراً جديداً للكون يستند إلى العقلانية ويقس كل شيء على ضوء صحته الموضوعية، أي أن مدى انسجامه مع متطلبات الواقع الاجتماعي هو الأساس. من التراب وإلى التراب، كما يقول المشل، ومن الواقع الاجتماعي إلى هذا الواقع نفسه، هذا هو المشعار الفكري الجديد الذي فرض نفسه مع عصر الأنوار.

إن ما يلفت انتباه مانهايم هو أن صراع الطبقات الحاد الذي برز آنذاك انعكس جديداً على صعيد حركة الأفكار وأدى إلى تبلور الفكر العقلاني (منزعة الاقنعة). بدأت هذه العملية في إطار حلقة من المثقفين لكنها سرعان ما خرجت عن إطار هذه الحلقة لتشمل جميع فئات المجتمع، كمحرك السيارة الكهربائي الذي يدور أولاً ثم يتمفصل على حركة المحرك الوقود الذي يؤدي إلى تحريك السيارة بأكملها. تولّد إذ ذاك تصور جديد للكون، قوامه النسبيّة الاجتماعية المعمّمة والذي استفاد منه بعد قرن ونصف تقريباً، علم اجتماع المعرفة.

3 - تبديل أساسي في نظام القيم السائد:

لا يكفي أن يكون الواقع قد فرض نفسه على المعادلة السابقة للقرن الثامن عشر وأن يكون قد حصل على الشرعية التي مكّنته من لعب دور مهم على الصعيد النظري. لا يكفي أن يكون أيضاً قد ارتبط هذا المفهوم بتحليل ارتباط ابتكار الأفكار بتصور معين للكون تميّز به فئة اجتماعية معينة. بل ما هو أهم - والذي حصل بشكل واضح جداً بعد قرن، في أوروبا - هو ربط صعود العقلانية بصراع الطبقات الاقتصادي. ففئة نظام الأفكار السابق لعصر الأنوار كانت تنبع من قوة الركائز الاجتماعية والاقتصادية التي كان يميّز بها تصوّر الكون السائد. لكن فلسفة الأنوار وما تبعها خلال الثورة الفرنسية لم يؤد سوى إلى اكتشاف العنصر الأول.

كتاب الايديولوجيا الالمانية، على تحليل هذه الوظيفة ولم تكف بكشف القناع عنها.

إن سلخ الأفكار عن عالم الغيب وربطها بالواقع (أي الابتعاد عنها من أجل التمكّن من تحليلها موضوعياً) كان المنطلق الذي مكّن التحليل الاجتماعي - الاقتصادي من تحديد مفهوم النسبية تحديداً عقلانياً. فالنسبية تعني ربط الأفكار بالذات الاجتماعية، بيد أنه ينبغي أن تتم هذه العملية بشكل موضوعي، أي بأقل قدر من الالتصاق الذاتي بالموضوع عند التحليل.

4 - اتسام النسبية بالطابع الشمولي:

إن العنصر الرابع والأخير في كوكبة النجوم التي خرج منها علم اجتماع المعرفة هو شمولية النسبية. لذلك إن أهم ما بلغت إليه النسبية تمثّل في هذا الطابع الذي أخذته، بعدما بينت النظرية الماركسية أن بناء الأفكار يتمّ أساساً في البنية الفوقية الخاصة بالتشكيكة الاجتماعية - الاقتصادية.

يقول كارل مانهايم في هذا الموضوع: «إن هذا المشروع (مشروع نزع الأقنعة عن الأفكار المثالية السائدة سابقاً) سوف لا يصل إلى هدفه النهائي إلّا عندما يتم إلقاء الضوء على الطبيعة المصلحية التي تتميز بها الأفكار وعندما تتوضح علاقة الفكر بالواقع. لكن ذلك يجب ألا يقتصر على بعض الأفكار المختارة للطبقة الحاكمة بل يجب أن يتمّ بشكل أن البنية الفوقية الايديولوجية بكاملها تظهر بمظهر التابع للواقع الاجتماعي». (مانهايم ...، المرجع نفسه، ص 143).

لذلك فالنسبية لم تبلغ مرحلة النضج دفعة واحدة، بل تقاطعت مسيرتها عند منعطفات تطوّرت فيها نوعياً: فمن نسبية نزع الأقنعة عن الفكر المثالي إلى نسبية الطرح النظري والعملي، إلى نسبية الواقع الاجتماعي - الاقتصادي، إلى نسبية التحليل الشامل للطبقة الحاكمة حاملة الأفكار السائدة وهكذا نجد أن ثمة حلقة متواصلة من التوضيحات تدفع مفهوم النسبية الاجتماعية باتجاه الشمولية والالام بجميع جوانب الموضوع.

إن مفهوم النسبية الاجتماعية، الذي أصبح اليوم رائجاً لدرجة أنه ربما يستغرب القارئ التأكيد على أهمية وعلى مدى العمليات التي استغرقت تبلوره، بالشكل الذي نستعمله اليوم، لم يولد فجأة. فتماً كما أن اكتشاف القارة الاميركية عام 1492 على يد كريستوف كولومبوس افترض وجود سفينة شراعية متطورة ومعرفة دقيقة لحركة التيارات البحرية في المحيط الاطلسي وبحارة مدربين على المسافات الطويلة

وعبقريه حدس المكتشف، فإن مفهوم النسبية الاجتماعية - الذي هو مفتاح علم اجتماع ككل كما يؤكد كارل مانهايم - إنما كان ثمرة سلسلة كبيرة من الاكتشافات ومن الظروف الذاتية والموضوعية التي أسفرت عن تكوين هذا المفهوم الجوهري.

غير أن جوهرية هذا المفهوم قد خبا بريقها بسبب الاستعمال المكثف الذي يجري له في شتى ميادين التأليف السوسيولوجي. هذا لا يعني أنه يجوز لنا، من الناحية المنهجية، أن نهمل المراحل المتتالية التي عرفها هذا المفهوم، حيث إن معرفة التطور النوعي الذي شهده دلالة على الصراع النظري والعملي المرتبط بصراع سياسي حاد (تارة ظاهر وأطواراً خفي) على صعيد الواقع. ففي ظفره انتصار لنهج جديد كلياً ولرؤية متكاملة في الحياة البشرية.

يقول مانهايم إن الدرس الذي تعلّمناه من النزعة التاريخية الحديثة (والتي أتت بها النظرية الماركسية) هو استحالة وجود الفكرة بمعزل عن نظام الأفكار العام السائد. حيث إن هناك ارتباطاً وثيقاً وتكاملاً بين ما هي الفكرة وما تحتويه من مضمون من جهة، ونظام الأفكار وتصوّر الكون السائد من جهة أخرى. من هنا، فالفكرة ترتبط بنظام من الأفكار، ونظام الأفكار هذا مؤلف من سلسلة الأفكار التي نطن أنها مستقلة عن الأفكار الأخرى. فلا الفكرة مستقلة عن الأفكار الأخرى ولا تصوّر الكون هو شيء مختلف، في جوهره، عن الأفكار المجزأة التي نتعامل على أساسها. فالفكر هو النسبي وليس الأفكار هي فقط النسبية.

إن عملية ابتكار الأفكار ذهنياً هي العملية النسبية الأم، إذا صحّ التعبير، وبالتالي فالفكر كله نسبي وليس فقط بعض تجلياته وتعبيراته. ومهما ابتعدت الفكرة عن الواقع الاجتماعي تبقى مشدودة إليه. نذكر هنا أن عالم الأفكار نفسه، بالرغم من استقلاليتة النسبية، لا يستطيع الخروج عن الواقع المعاش. وما يتجلى في الاحلام مثلاً هو انعكاسات غير جدلية للواقع، من وجهة نظر العقل والمنطق، ولكنها جدلية بالنسبة لواقع الترسبات النفسية التي ولدتها الحياة الاجتماعية بشكل من الأشكال (على صعيد المجتمع الأصغر العائلة، أو على صعيد المجتمع ككل).

يهم كارل مانهايم التأكيد على أنه، بعد عملية نزع القناع عن الأفكار وتبيان زيفها ينبغي على النزعة النسبية أن تكشف علاقة هذه الأفكار بتصوّر الكون السائد والذي هو بنفسه وليد

الفكرة إلى مسبب جماعي أكبر يشمل الفكرة نفسها وارتباطها الجليدي بباقي الأفكار السائدة ووظيفة هذه الفكرة في البنية الاجتماعية التي أفرزتها. ان النسبية الشمولية هي التي تجعلنا قادرين على تلمس خفايا الصراع القائم بين تصورات الكون الخاصة بالفئات والطبقات الاجتماعية. ذلك انها تبلغ بنا إلى مستوى نستطيع عنده رصد خلفيات الأفكار الاقتصادية والسياسية.

كما أن كشف الطابع الشمولي الذي تتميز به الأفكار يحقق تعميقاً للنزعة النسبية من حيث انه في كشفه لتنظيم عالم الأفكار يدفع بناقد هذا العالم إلى ادراك أن محاربة هذا العالم المترابط لا يمكن أن تكون بتشديد عالم آخر بديل تُنظَّم في إطاره الأفكار على شكل يمكن أن يؤدي إلى تهديد العالم الأول. من هنا، ان نزعة العقلانية التي ميّزت فلسفة الأنوار لم تستطع مجابهة «عالم الأفكار» المثالي منذ البداية. بل ان التعمق بالتحليل لم يبلغ إلى اكتشاف هذا العالم الاقتصادي الاجتماعي المترابط إلا بعد مرحلة غاض طويلاً (تفع في خضمها الثورة الفرنسية). فالبحت عن بديل لعالم الأفكار المثالي لم يتضح، بالرغم من الطموح الشعبي القوي له، إلا بعد قرن، وعلى الصعيد النظري فقط مع مفهوم البنية الفوقية الذي أتت به الماركسية. غير ان صراع العوالم اتضح بعدها متخذاً اسماً جديداً هو صراع الايديولوجيات. وقد شاع استعمال هذه الكلمة بشكل ان مفهوم النسبية لم يعد يُفهم أو يُطلق اليوم بمعزل عن هذا الإطار.

إن المعرفة نسبية بين العارف والمعرفة، هذه خلاصة النظرية النسبية التي يعثرها كارل مانهيم أساس علم اجتماع المعرفة. هناك ثلاث خطوات هامة ينبغي اتباعها عند الشروع في الأبحاث في إطار هذا العلم.

- ينبغي، أولاً، تفسير الانتاج الذهني على ضوء علاقته بالواقع الاجتماعي والاقتصادي، كما ينبغي التعرف إلى الوظيفة التي يقوم بها، وإلا استحال فهم هذا الإنتاج.

- ينبغي، ثانياً، اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية، كما ينبغي رصد التبدلات الأساسية التي تجري على صعيد هذه النقاط (نظرية الطوبولوجيا والايديولوجيا التي تميز بها مانهيم على الصعيد الفكري).

- ينبغي ثالثاً، إدراك أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والأفكار، كما ينبغي درس مراحل التبدل هذه وتزامن هذا التبدل مع مراحل التطور الاجتماعي لأن في التزامن عبء موضوعية أكيدة.

تزامن وتفاعل عناصر اجتماعية واقتصادية محدّدة. والا استحال فهم ماهية الأفكار.

من شروط المعرفة الأساسية تخطّي جميع هذه الحواجز. فالوصول إلى معرفة تكوّن الأفكار عند المجتمعات البشرية يفترض تخطّي هذه العقبات المنهجية. ذلك ان الخلاصة التي سيصل إليها تحليل المعرفة عند مجتمع معين لا بد وأن تكون شاملة وأن تكتشف تركيبة تصوّر الكون بأكمله.

لماذا التأكيد على شمولية الأفكار؟ لأن في هذا التحديد تأكيداً على أن الأفكار تتكامل فيما بينها، بالرغم من انها تلعب أدواراً مختلفة نسبياً. فموقع كل فكرة له وظيفة محددة ولكن هذه الوظيفة تصبّ في النهج العام الذي يفترضه تصوّر الكون السائد. ان الافكار مرتبطة بالواقع الاجتماعي ومرتبطة ببعضها البعض. وسبب ارتباطها ببعضها هو ترابط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الذي يجب بالضرورة أن تنسجم معه.

أضفى هذا البعد الجديد لمفهوم النسبية بعداً آخر مكّنه، حسب مانهيم، من اختراق أنظمة الأفكار وتصورات الكون التي برزت عبر التاريخ البشري. فتماماً كما كان دوركهائيم يؤكد على أن الشمولية هي أساسية في العمليات الذهنية المنطقية لأنها مفهوم المفاهيم، كذلك فمانهيم يؤكد على أن شمولية الأفكار (المتجلية في تصوّر الكون) هي نقطة انطلاق والمحلة الأخيرة للأفكار. انها لبّ الأفكار إذا جاز التعبير.

يصرّح مانهيم في هذا المصباح: «لم تأخذ محاولة تجاوز النظرية بواسطة تقنية «نزع الأفعنة» شكلها المميز الجديد إلا ببروز هذا الطموح نحو الشمولية. حيث اننا، نتيجة لذلك، نشاهد نشأة نوع جديد من النسبية ومن ابطال الأفكار. إن هذه النسبية لم تعد تركز إلى نفي الأفكار الواحدة تلو الأخرى ولا إلى التشكيك فيها أو إلى إثبات أنها انعكاس لهذه المصلحة أو تلك، بل إلى شرح أنها جزء لا يتجزأ من نظام، أو بالأحرى - لكي نكون أوضح - جزء لا يتجزأ من مجموعة تصورات للكون يربط فيما بينها ويحددها مستوى (من مستويات) تطوّر الواقع الاجتماعي. من هذا المنطلق تصبح المواجهة بين عوالم متكاملة وليس بين طروحات فردية تصارع» (مانهيم ... المرجع نفسه، ص 144).

في الشمولية قفزة نوعية حيث إن بلوغ هذا المستوى يطلّ بالنظرة الناقدة إلى صراع العوالم. يقصد مانهيم بالعالم (عالم الأفكار) مجموعة تصورات الكون التي يتشكل منها فكر الكائن الاجتماعي. والإطلالة على عالم من هذه العوالم لا يكون برد الفكرة إلى مسبب فردي أو إلى عدة مسببات فردية، بل برّد

النهج التعددي:

كان كارل مانهايم قد وضع أطر علم اجتماع المعرفة دون أن يحدد الخطوات العملية التي ينبغي على الباحث أن يسلكها. لذا يهتم غورفيتش بإكمال مشروع مانهايم من خلال وضع الأسس المنهجية لعلم اجتماع المعرفة. ولا يخرج غورفيتش في وصفه لهذه الأسس المنهجية، عن منظور مانهايم، بل أن خطوته تأتي كخطوة مكملّة لخطوة مانهايم.

تجلى أولى هذه الأسس المنهجية في الحدود الذاتية التي ينبغي على علم اجتماع المعرفة أن يلتزم بها. يقول غورفيتش في هذا المجال: «لا يجوز أبداً لعلم اجتماع المعرفة أن يطرح مسألة صلاحية أو قيمة الاشارات والرموز والمصادر والأفكار والأحلام التي يصادفها في الواقع الاجتماعي المدروس. ولا ينبغي له إلا أن يستنتج أثر حضورها وتراكيبها وسيرها الفعلي» (الاطر الاجتماعية للمعرفة. ص 16).

يؤكد غورفيتش على هذه النقطة لأنه يدرك مدى تأثير علماء الاجتماع في فرنسا بالنزعة الأخلاقية الموروثة عن هيمنة الفكر الديني (في كتابات دوركايم الاجتماعية مثلاً) وعن هيمنة الفكر المثالي (في مؤلفات أوغست كونت).

من واجبات علم اجتماع المعرفة ألا ينزلق نحو الانحياز الأخلاقي خلال تفسير الظاهرة، مهما كان شكل هذا الانحياز، سواء أكان بشكل مباشر أم غير مباشر (كما عند سوروكين). فللواقع الاجتماعي الأسبقية في تفسير الظاهرة الفكرية. لهذا، فإن موقف الباحث ينبغي أن يكون محايداً، خلال درس الظاهرة وخلال تفسيرها.

هذا لا يعني على الإطلاق أن ما يطلبه غورفيتش من الباحث هو الحيادية الكاملة. فهو يدرك تماماً أن هذه الحيادية مستحيلة في العلوم الاجتماعية. لكن التزام الباحث الأول والأخير، في نظر غورفيتش، يجب أن يقتصر على اعتبار أن الأفكار المجردة، مهما بلغت درجة تجريدها، تبقى مرتبطة عضوياً بالواقع الاجتماعي. فالنتيجة التي سيخرج بها الباحث ستكون بالضرورة نتيجة تعكس شيئاً ما في واقع الحركة الاجتماعية. ويستحيل على الباحث أن ينكر هذا الأساس. فالباحث المعرفي الاجتماعي ملتزم بالواقع الاجتماعي، لا محالة. وهذا ما هو كاف، في نظر غورفيتش. من هنا، يتحتم على الباحث ألا يطلق أحكاماً (سلبية كانت أم إيجابية) على موضوع بحثه.

تكمّن مهمة علم اجتماع المعرفة في كشف الجامع المشترك

الاجتماعي الذي يميّز الأنظمة المعرفية بصفة عامة. غير أن هذه العملية قد تكشف، في الوقت نفسه، مدى ضعف ارتباط النظام المعرفي المدروس بالواقع الاجتماعي، كما أنها قد تكشف مدى هشاشة النظام المعرفي الداخلية أو الوظيفة الحقيقية التي يقوم بها هذا النظام.

على عالم الاجتماع، حسب غورفيتش، أن يتقي مغتة الغوص في مثل هذا الموضوع. أن كشف الدور السياسي الذي يلعبه، مثلاً، نظام معرفي معين يخرج عن إطار مهمات علم اجتماع المعرفة. والانزلاق في تفاصيله يبعد العالم الاجتماعي عن هدفه العلمي البحث، الذي هو كشف الترابطات الوظيفية القائمة بين الواقع الاجتماعي والمعرفة.

يقول غورفيتش، في هذا المجال: «إلا أن علم اجتماع المعرفة لا يمكن استخدامه في إبطال المعرفة الزائفة وكشفها وتحريها، كما أراد ذلك ماركس. أولاً لأنه ليس لهذا العلم أن يقرر صحة مضمون المعرفة، فهو لا يدعي الحلول محل الاستمولوجيا، ثانياً لأن تحرير المعرفة، بوصفه تحريراً لكل علاقة بين المعرفة والبنية الاجتماعية، حتى وإن كان منعكساً في المستقبل، لا يمكنه أن يمثل بالنسبة إلى عالم الاجتماع سوى طوبى فكرية للمعرفة غير المتشخصة» (الاطر...، المرجع نفسه، ص 13).

إن غورفيتش يتعد بذلك، وبكل وضوح، عن النظرية الماركسية معتبراً أن مفهوم الايديولوجيا واستعماله على الشكل الذي تريده النظرية الماركسية، أي في كشف الثوابت السياسية الكامنة وراء النظام من أجل وعيه أولاً ومخاربه ثانياً، لا يفي بما هو مطلوب. على عالم الاجتماع التخصص في ميدان المعرفة أن يكتفي بالتحليل العلمي، دون أن يقفز، انطلاقاً من هذا التحليل، نحو التفسير السياسي. فعلم الاجتماع لا يطلق أحكاماً أخلاقية على الظواهر التي يدرسها، كما أنه لا يطلق أحكاماً سياسية عليها. فهو لا يدقق في صحتها السياسية ولا في صحة الوظيفة الاجتماعية - الاقتصادية التي تقوم بها.

نلاحظ هنا تقارباً بين هذه الخطوة المنهجية عند غورفيتش والخطوة التي اتخذها من قبله كارل مانهايم. فالأول مستعد لأن يبحث عن الثوابت الاجتماعية التي تميز المعرفة وبالتالي، اللجوء بشكل من الأشكال إلى مفهوم المنظومة الفكرية ذات الوظيفة الاجتماعية (أي الايديولوجيا) لكنه يفضل إبقاء تحليله عند هذا الحد دون الانتقال بخلاصته إلى ميدان آخر هو ميدان العلاقات السياسية. أما الثاني فإنه يلجأ إلى استعمال مفهوم البنية الفوقية الذي ابتكره ماركس من أجل تفسير

معرفي هو بالضرورة مستوحى من موقف جماعي ومن حكم جماعي. وبما أن التشكيلات الاجتماعية تختلف بين بقعة من الأرض وأخرى فطبيعي أن تختلف المعارف والأحكام المعرفية. ومن الخطأ إذن، استنتاج اختلاف في وظائف الذهنية الأساسية. فكل ما في الأمر أن الإطار الاجتماعي مختلف، وأن هذا الإطار الاجتماعي المختلف يفرز معرفة مختلفة من حيث شكلها: فهي تبقى معرفة ومقوماتها أيضاً تبقى مقومات معرفية. حتى ولو اتسمت بالطابع الروحي أو الغيبي. ألم يمرّ الفكر الوضعي الغربي، كما يقول دوركهلم، بالمرحلة نفسها (التي ينتقدها ليفي - بروهل في التشكيلات الاجتماعية غير الأوروبية)؟

1 - تحديد علم اجتماع المعرفة:

ما هو علم اجتماع المعرفة؟ يقول غورفيتش «إنه أولاً دراسة الترابطات الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة، بين الدقات المختلفة للأشكال داخل هذه الأنواع، وشتى المنظومات المعرفية من جهة، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية، أي المجتمعات الشمولية، الطبقات الاجتماعية، التجمعات الخاصة وشتى التجليات الاجتماعية (العناصر الاجتماعية الجزئية) (الأطر...، المرجع نفسه، ص 23). في التعريف الذي يقدمه مؤلف الأطر الاجتماعية للمعرفة شقّان.

يؤكد غورفيتش على الترابطات الوظيفية القائمة بين أشكال وأنواع المعرفة في الجزء الأول من تعريفه، مسلماً هكذا، منذ بداية مشروعه النظري، بأن عصب المعرفة يكمن في وظائفها. لا يتناول غورفيتش المعرفة من الزاوية المثالية، بل يؤكد مباشرة على أن ما يهتم فيها هو حيوتها الاجتماعية. فأنواع وأشكال المعرفة تتحرك في بحر من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية. يذكرنا هنا غورفيتش بما قاله جورج لوكاش حول موضوع الثقافة بصفة عامة، حيث انه كان يؤكد على أنه أشبه بالبحر. أما إذا أردنا وصفه على حقيقته فينبغي لنا ألا نتوقف عند حركة الأمواج التي نشاهدها على سطح المياه، بل يجب أن نتعرف على حركة تيارات العمق الداخلية التي تسبب تحرك الأمواج. فالترابطات الوظيفية (كتيارات البحر) هي التي تسبب تحرك المعرفة وتناسقها بالشكل الذي نشهده.

غير أن هذه العلاقة الذاتية لأنواع وأشكال المعرفة تتفاعل مع الإطار الموضوعي العام للمعرفة. يتجسد هذا الأخير في ما يسميه غورفيتش بالأطر الاجتماعية للمعرفة. يحددها المؤلف بشكل عام كالآتي: أنها المجتمعات الشمولية - ويعني بهذه

الثقافات النوعية التي عرفها مفهوم النسبية الاجتماعية (ارتباط انتشار هذا المفهوم مع استيلاء البرجوازية على زمام السلطة في فرنسا عام 1789). وكلاهما يرفض تبني النظرية الماركسية كنهج له.

القضية الثالثة التي يؤكد عليها غورفيتش في كتابه، هي كون التفسير المعرفي لا يتسم حتماً بالطابع العالمي. يقول حول هذه النقطة يفترض بعلم اجتماع المعرفة التخلي عن ابتسار رائج جداً يقول إن الأحكام المعرفية يجب أن تمتلك صلاحية شاملة. وأن صلاحية حكم ما ليست شاملة أبداً، لأنها متعلقة بإطار مرجعي معين. والحال هناك كثرة من الأطر الاجتماعية المتطابقة غالباً مع الأطر الاجتماعية. فإذا كانت الحقيقة والأحكام شاملة دائماً، فليس بالإمكان التفريق ما بين العلوم الخاصة ولا بين الأنواع المعرفية.

يعتبر غورفيتش أن الأنظمة المعرفية ترتبط كلها بجامع مشترك هو الأطر الاجتماعية التي تنبثق منها وتتجلى فيها. غير أن هذا الجامع المشترك يختلف قوة وتعبيراً وحتى عناصره، بين تشكيلة اجتماعية وأخرى. لذا فإن ما يصحّ في تشكيلة معينة قد لا يصحّ في تشكيلة أخرى، دون أن يعني ذلك أن في عدم التطابق ضعفاً أو نقصاً أو عدم صحة. إن صحة مضمون نظام معرفي خاص بإحدى القبائل الأفريقية تقوم بالنسبة للأطر الاجتماعية الخاصة بهذه القبيلة. وإذا لم يتطابق هذا المضمون مع مضمون آخر من نفس النوعية في تشكيلة اجتماعية مدنية في أوروبا، فهذا لا يعني بطلان المضمون الأول. يطبق غورفيتش، في الواقع، مفهوم النسبية الاجتماعية على أنظمة المعرفة.

غير أن تأكيد غورفيتش على هذه النقطة له دلالة. فغورفيتش يعيش في أوروبا ويعلم تمام العلم أن هناك تقليداً استعماريّاً قديماً في مجال المعرفة. وأن أوروبا هي، بموجب هذا التقليد، المرجع الأول والأخير في كل الميادين، بما فيه ميدان الأحكام والذوق السليم. فالفكر والمحلل الاجتماعي في أوروبا يعتبر أن الجامع المشترك لكل ثقافة أو لكل معرفة هو ثقافات الغرب (أوروبا وأميركا الشمالية) ومعارف الغرب.

ويحرص بالتالي، على التأكيد أن الواقع السوسيولوجي غير ذلك. فالنظام المعرفي الخاص بالقبيلة الأفريقية يتمتع بالمصادقية نفسها التي يتمتع بها نظام معرفي أوروبي مثلاً.

هذا من ناحية لكن من ناحية أخرى، فإن في كلام غورفيتش ردّاً على ما كان يطرحه لوسيان ليفي - بروهل. برأي غورفيتش لا مجال للأحكام المعرفية الفردية. فكل حكم

به سوروكين) معتبراً أن ما في مبدأ الجدلية المطبق على المعرفة هو امكانيات غير قابلة للتحديد مسبقاً.

أشكال المعرفة

لكن غورفيتش لا يكتفي بعرض أنواع المعرفة، بل يعتبر أن كل نوع من هذه الأنواع يقتزن بشكل من المعرفة محدّد يشكل، بالنسبة له، خلفية لا بدّ من فهمها، والا استحالة فهم نوع المعرفة النظري العام.

يقول في هذا المجال: «إننا لا نستطيع أن نلاحظ داخل الأنواع المعرفية جملة تدقيقات وتنوعات في أشكال المعرفة، وهذه تبدّل أيضاً وفقاً للإطارات الاجتماعية ويمكنها أن تفيد عند اللزوم في تمييز المنظومات المتغيرة لأنواع المعارف. كما يمكنها أن تفيد في تمييز كل من هذه الأنواع في علاقاته مع الأطر الاجتماعية».

إن المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل الروحاني هي غير المعرفة التقنية التي ترتبط بالشكل العقلاني مثلاً. حيث أن كل واحدة تصبح، بفعل ضغط الإطار الاجتماعي لها، موجهة باتجاه مختلف، وقد تصل بسبب ذلك، إلى نتائج مختلفة تماماً.

لذا، يطرح غورفيتش الأزواج الخمسة التي يجدها الباحث داخل كل نوع من أنواع المعرفة.

- 1 - المعرفة الروحية والمعرفة العقلية.
- 2 - المعرفة التجريبية والمعرفة النظرية.
- 3 - المعرفة الوضعية والمعرفة التخيلية.
- 4 - المعرفة الرمزية والمعرفة المناسبة.
- 5 - المعرفة الجماعية والمعرفة الفردية.

إن هذه الدقة في التحديد تنبع من مبدأ البحث السوسيولوجي الذي يأبى تصنيف الواقع على أنه ثابت. إن شكل المعرفة يتمتّع، في نظر غورفيتش، بنفس الأهمية التي يتمتّع بها مضمونها. ومن أجل فهم المعرفة ككل، بالمعنى المجازي والمجرد للكلمة، ينبغي عدم الاكتفاء بما يوضح به عنوان المعرفة الخارجي.

يتميز كتاب غورفيتش بأنه يأبى الالتزام. يطرح معادلة مفتوحة وتعريفاً مفتوحاً، ملتزماً حيادية منهجية انتقدها الكثيرون. فالتحليل الاقتصادي عنده غير دقيق العناصر، وهذا ما يؤثر على الطرح بجممله.

هذا ما دفع البعض إلى تصنيفه في النهج التعديدي، في علم اجتماع المعرفة. ذلك أن تفسيره هو عبارة عن انفتاح على عدد غير محدّد من التفسيرات. بل يذهب بعض نقاد غورفيتش إلى القول بأن هذا الانفتاح هو بمثابة هروب من التفسير.

الكلمة الحضارات - والطبقات الاجتماعية وجميع أشكال التجمعات الخاصة كالعائلة والطائفة والقبيلة والدولة، إلى ما هنالك من تجليات للحياة الاجتماعية المعروفة.

2 - أنواع المعرفة:

لا يستطيع الباحث، في نظر غورفيتش، درس تغيير المعرفة من منظور سوسيولوجي سوى بتحديد أنواع وأشكال المعرفة بصفة عامة، وشكل ونوع المعرفة التي يصب اهتمامه عليها بصورة خاصة. لذلك يقدم غورفيتش على إعطاء تحليل عام لما يتصوره أنه أهم أنواع المعرفة، متبعاً بذلك منهجية البحث السوسيولوجي التي تسمح للباحث بالانطلاق من مفاهيم مؤقتة، يستند إليها في تحليله للظاهرة، دون الاعتبار أن هذه المفاهيم ستطابق بالضرورة، في نهاية البحث الميداني، مع مضمونها. فعند انتهائه من البحث، يعيد الباحث صياغة مفاهيمه الأولى، المؤقتة، على ضوء ما اكتشفه في الواقع الميداني، ويأتي استخلاص النتائج طبقاً لهذه المفاهيم النهائية، المطابقة للواقع السوسيولوجي، وليس للواقع الاجتماعي الأول.

لذا يحدّد غورفيتش أنواع المعرفة على الشكل التالي:

- 1 - المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي.
- 2 - معرفة الغير، والنحن والجماعات والمجتمعات الكلية.
- 3 - معرفة الحسّ السليم.
- 4 - المعرفة التقنية.
- 5 - المعرفة السياسية.
- 6 - المعرفة العملية.
- 7 - المعرفة الفلسفية.

لكنه سرعان ما يضيف غورفيتش هذه الملاحظة الهامة: «بالطبع يمكن أن تظهر في المستقبل أنواع وأشكال معرفية أخرى. ومن هذه الزاوية ليس في تمييزاتنا أي شيء حصري، نظراً لأنها تعترف مبدئياً بإمكان 1 + n من أنواع المعرفة وأشكالها التي ينبغي رصدها كلما ظهرت في إطار اجتماعي معين. وليس المقصود هنا سوى منطقتان نحو علم اجتماع المعرفة، النسبي والواقعي فعلاً، أي المتوافق مع متطلبات كل دراسة سوسيولوجية تريد أن تكون علمية حقاً» (المرجع نفسه، ص 28).

يعتبر غورفيتش إذن تعريفه في مجال علم اجتماع المعرفة تعريفاً مؤقتاً، نابعاً مما توصّل إلى اكتشافه حتى الآن الفكر الانساني المترصد لحركة المعارف في تاريخ البشرية. ويترك غورفيتش باب علم اجتماع المعرفة مفتوحاً (على عكس ما يقوم

المسألة الثانية التي تستوقفنا هي غزارة العطاء النظري، في الغرب، وشحة هذا العطاء على الصعيد التطبيقي. فمكس ما يحصل عادة على صعيد العلوم الأخرى غير الأدبية هو الذي حصل في علم اجتماع المعرفة في الغرب حيث ان الإطار النظري كان يوضع، في أغلب الأحيان، قبل التثبت ميدانياً من صحة التجربة وتكرارها وثباتها. ونلفت الانتباه هنا إلى ان ابن خلدون خطى الخطوة عكسياً، منطلقاً من التجارب المعرفية أيامه، نحو علم اجتماع المعرفة النظري.

من هنا تعرّ المشروع بكامله في الغرب. ولعل الكلمات التي يكتبها جورج غورفيتش في مقدمة الأطر الاجتماعية للمعرفة أفضل عملية نقد ذاتي لعلم اجتماع المعرفة في الغرب حيث يتمنى على الباحث اعتماد منهج التجريبية النسبية للتوصل إلى تحاليل ونتائج ربما مختلفة عن الاستنتاجات التي توصل إليها هو، معترفاً أن امام هذا العلم أشواطاً كثيرة قطعها في العمل.

مصادر ومراجع

- دوركهيم، أميل، اصول الحياة الدينية، باريس، 1912.
- غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، 1981.
- ليفي - برهل، لوسيان، الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى، باريس، 1910.
- ماركس، انغلز، الايديولوجيا الألمانية، دار دمشق، 1976.
- Bourdieu, P., et A. Darbel, *L'Amour de l'art*, éd. de Minuit, Paris, 1969.
- bourdieu, P., et A. Passeron, *Les Héritiers*, éd. de Minuit, 1964.
- Collectif, *Sociologie de la connaissance*, éd. Payot, Paris, 1979.
- Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1912.
- Curvitch, G., *Les Cadres sociaux de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1960.
- Jerusalem, W., «Soziologie des Erkenntnis.» in *Die Zukunft*, (67), 1909.
- Levy-Bruhl, L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F., Paris, 1910.
- Lukas, G., *Histoire et conscience de classe*, éd. de Minuit, Paris, 1960.
- Mannheim, K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1952.
- ——— *Ideologie und utopie*, Bonn, 1929.
- Marx, K., F. Engels, *L'Ideologie allemande*, éd. Sociales, Paris, 1962.
- Montaigne, M. De, *Les Essais*, livre I, II, III, Paris, 1588.
- Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
- Sorokin, P., *Social and Cultural Dynamics*, 4 vol., New York, 1931-1941.
- ——— *Society culture and Personality*, New York, 1947.
- فردريك معتوق

يبقى أن هذا الكتاب هو، في نظرنا، فريد من نوعه من الناحية المنهجية. نجد في المنهج الذي يتبعه غورفيتش عناصر المعرفة منفصلة عن بعضها وعلينا أن نجعلها، في ما بعد، لوحداً، انطلاقاً من أطر اجتماعية يحددها الباحث. تجرد بنا الإشارة هنا إلى أن غورفيتش لم يعرف بدقة ومن خلال مفاهيم اقتصادية محددة، ما يقصد بالجماعة والمجتمع والطبقات والمجتمعات الكلية. وهذا ما يبقى التحليل في إطار فلسفي - سوسيولوجي عام.

لا شك ان علم اجتماع المعرفة أخذ في الغرب مداه النظري على شكل واسع وهذا ما لم يحصل عندنا نحن العرب بسبب الانقطاع الفكري الذي تلى ابن خلدون.

غير ان هذا لا يعني أن علم اجتماع المعرفة قد وصل، في الغرب، إلى القمم حيث ان هناك مسألتين لم تتبلورا بعد بشكل كامل في إطاره.

أولى هذه المسائل هي عدم التوصل إلى إطار واحد وموحد. فطرح سوروكين يتناقض مع طرح جورج لوكاش أو حتى مانهيم بسبب حدود الايديولوجية التي يختلف كل من الطرفين على إدخالها في صلب التحليل أو لا. هناك بالتالي، حدود نظرية متينة تفصل بين منطلقات المفكرين الاجتماعيين في الغرب. وهذا ما يضعف العلم بحد ذاته حيث يزداد الكلام عن عدم دقته وعدم اتفاق العلماء الاجتماعيين على حدوده النظرية. فالعلم علم قبل أن يصبح مادي الطرح أو روحاني الاتجاه.

من هنا أيضاً نلاحظ تعدد المفاهيم المستخدمة - والتي حاول جورج غورفيتش أن يخفف من حدتها من خلال صهرها في إطار نظري واحد وجديد - وتعدد المعادلات التي يقدمها المفكرون على قرائهم لفق رموز المعرفة وتحولاتها في كل مجتمع من المجتمعات.

كما انه لا بدّ من الإشارة، على الصعيد النظري نفسه، إلى هذه الحدود الخفية التي نلاحظها في تحاليل علماء اجتماع المعرفة في الغرب الذين لا يتصورون قضايا المعرفة، موضوعياً، سوى في تجلياتها الغربية. وكأن للعالم الثالث غياباً شبه تام. فالحضور الوحيد الذي تشهده نظريات علم اجتماع المعرفة في الغرب هو عنصري النزعة واستعماري التوجه، مع لوسيان - بروهل. من حقنا على هذا العلم في الغرب تسجيل هذه الملاحظة كما من واجبنا اعتبارها تحدياً لنا وحثاً على ايلاء الشق النظري الجهد الكافي، ذلك أنه «ما حكّ جلدك مثل ظفرك».

العلمانية

Laicism
Laïcisme
Laizismus

ليست العلمانية مذهباً فلسفياً، بل مذهب قانوني - سياسي بالأولى؛ ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي وفي التحليل الأخير بين الثيولوجيا والاثنولوجيا، أي بين الالهيات والانسانيات.

والعلمانية بالعربية لفظة مستحدثة كمقابل لكلمة Laïcité أو Laïcisme بالفرنسية. وكلمة Laïcité مشتقة من اليونانية Laikos ومن اللاتينية المتأخرة Laicus التي تعني العامي أو ابن الشعب أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه كان وحده المتعلم عملياً في القرون الوسطى. وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو الياس بقطر واضع المعجم الفرنسي - العربي الصادر عام 1828. على أن الكلمة لم تأخذ طريقها إلى الانتشار الواسع إلا بعد قرن ونيف من الزمن، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربي - عربي هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين.

وخلافاً للاعتقاد الشائع، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم، بل من العالم، وعلى هذا فإن العلماني هو من يتسب إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب. وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابقاً للاشتقاق اليوناني - اللاتيني لكلمة Laïc. ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان إلى العلم عند ذكر العلمانية، فما ذلك لتشابهه في اللفظ فحسب، بل كذلك للصلة المضمونية. فـ العلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني.

وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو الكلييريكي Clérical، أي من يتسب إلى الكليروس، وهم طبقة رجال الدين، أو من يناصر الكلييريكية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة. واستحدثت لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق

من الترجمة المعجمية يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي ما احتاجت بالتالي إلى نحت المفهوم. والواقع أن إشكالية العلمانية هي تاريخياً إشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضاً عرف الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وفي فرنسا أخيراً تطور، عبر فلسفة الأنوار وورثتها، فكر فلسفي معاد للدين أو لرجاله أو لكليهما معاً.

ومن الممكن القول إن المسيحية هي التي أعطت للعلمانية فرصة رؤية النور. فعلى الرغم من أن الكنيسة مارست هيمنة شبه مطلقة على الدولة بدءاً من تنصر الامبراطور قسطنطين وعلى امتداد الألف سنة التي تتألف منها العصور الوسطى، فإن المسيح يمكن أن يُعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية عندما دعا على نحو لا يحتمل التباساً إلى الفصل بين السلطين الزمنية والروحية بقوله: «أعطوا لقيصر ما لقيصر، والله ما لله».

وابتداءً من عصر النهضة حدث ما يشبه الانقلاب في العلاقة بين الكنيسة والدولة. فبعد أن كانت الأولى هي التي تسعى باستمرار إلى استتباع الثانية، صارت الدولة، وبخاصة من خلال المونارشيات أو الحكومات الملكية المركزية القوية، هي التي تتطلع إلى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. ومع الانشقاق البروتستانتي الكبير ظهرت إمكانية قيام كنائس قومية، أي كنائس مستقلة عن الزعامة المركزية البابوية وتابعة للأمير المحلي. وفي فرنسا بالذات، وبعد الصدام الكبير في غتم القرن الثالث عشر بين فيليب الجميل، ملك الفرنسيين، وبين بونيفاسيوس الثامن، بابا روما، تطور في عهد شارل السابع ثم في عهد لويس الرابع عشر المذهب الانجليكاني وهو المذهب الذي يقر لكنيسة فرنسا باستقلال نسبي عن الكرسي البابوي، وللملوك فرنسا باستقلال مطلق في المجال التشريعي الزمني. وهكذا ما كان لفكرة فصل الدولة عن الكنيسة أن ترى النور لا في القرن السادس عشر ولا في القرن السابع عشر، إذ ما كان للدولة أن تبتز نفسها بنفسها بعد أن أضحت الكنيسة عضواً من أعضائها. وفي الواقع كان لا بد من انتظار أواسط القرن الثامن عشر حتى تتفجر، من خلال فلسفة الأنوار، نزعة ضاربة في عدائها للكلييريكية لا على الصعيد النظري فحسب، بل كذلك على الصعيد العملي من خلال الاجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي. ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الايديولوجيا العلمانية أو المعادية للكلييريكية خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير

بالإضافة الى أن قوانين بعض كانتوتاتها تتضمن مواقف تمييزية ازاء بعض الطوائف أو الجمعيات الدينية، وذلك هو أحد الأسباب التي جعلت سويسرا تمتنع حتى الآن عن التصديق على الإعلان العالمي لحقوق الانسان، الصادر عام 1948. وحتى الدول الاشتراكية لا يمكن أن تعتبر علمانية خالصة، لأن قوانين بعضها تلزم الدولة أو أجهزتها بالقيام بدعاية الاتحادية، مما يخلّ بمبدأ أساسي من مبادئ العلمانية، ألا هو حيادية الدولة في موضوع الدين.

وبالفعل، اذا كانت العلمانية تعني، في المقام الأول، عدم كفاءة الكنيسة في الشؤون العامة والمجال الزمني، فإنها تتضمن بالمقابل عدم كفاءة الدولة في المجال الروحي. فالحرية الدينية شرط أول ومطلق، وبانفائه تنفي العلمانية من أساسها. والدولة العلمانية ليست دولة لا دينية، بل هي دولة لا طائفية. ليست هي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميز ديناً على دين، ولا تقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة أخرى، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف.

هذا من الناحية القانونية؛ أما من الناحية الفلسفية والمعرفية، فإن أقصى ما تعنيه العلمانية ليس الإلحاد أو نفي وجود الله بل «تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الايمانية المسبقة»، أي مستقل عن المرجعيات المتعالية التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات من حيث انه لا يقبل الحد. وبكلمة واحدة، إن العلمانية ليست نفيّاً للاعتقاد، بل هي تحرير له من القيود والإكراهات الخارجية. ولا غرو بالتالي أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية تطوراً في العمق ما أتيح له أن يعرفه في ظل الأنظمة الثيوقراطية. فقد استعاد الدين بعده الداخلي بعد أن كان تقلص، في ظل الثيوقراطيات الأفلة، الى مجرد طقوس خارجية.

مصادر ومراجع

- أركون، محمد، نقد العقل الاسلامي.
- بلييه، أ.، تاريخ الفكر الحر.
- فولتين، أ.، فلسفة الأنوار.
- كابيران، ل.، التاريخ المعاصر للعلمانية.
- المعجم العقلائي.
- ملور، أليك، تاريخ النزعة المعادية للإكليريكية في فرنسا.
- موسوعة أونيفرساليس.

من أمثال روسو، داعية الدين الطبيعي، وفولتير الذي نذر نفسه وفكره لمحاربة النذل، والموسوعيين مونتسكيو وديدرو والمبشرين الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الانسان، لا الله، مركز الكون.

وبالمقابل، وباستثناء مرحلة عامية باريس القصيرة الأمد، خَفَّتْ على امتداد القرن التاسع عشر ضجيج النزعة المعادية للإكليريكية. ولكن مع استقرار الجمهورية الثالثة ابتداء من عام 1879 عادت العلمانية تفرض نفسها، وفي شكل سياسي هذه المرة. فقد باتت الغالبية في البرلمان للعلمانيين، وأمكن بالتالي إصدار سلسلة من القوانين وضعت حداً شبه نهائي لتدخل الكنيسة في الشؤون العامة وكفت يدها فيما يتعلق بوجه خاص، بالتعليم وقانون الأحوال الشخصية، مما استتبع قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان سنة 1904 على أنه كان لا بد من انتظار قيام الجمهورية الرابعة في عام 1945 ليكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين.

وبالإضافة الى فرنسا فإن أسبق الدول الأوروبية الى إعلان علمانياتها كانت اسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين 1868 و 1876. أما في أميركا، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لإعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1776، فإن المكسيك كانت هي السبابة الى التكريس العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك هي أول دولة اسلامية تتبنى العلمانية. وبالمقابل، فإن الدولة اليهودية الوحيدة في العالم، نعتي اسرائيل، ما تزال بين سائر دول العالم أكثرها طائفية لأنها جعلت من الدين نفسه قومية ولم تتخذ لنفسها دستوراً لأن أي دستور معناه الحد من سلطة التوراة والشريعة الموسوية. وباستثناء الدول الاشتراكية، فإنه يندر اليوم أن نفع على دول أو دساتير علمانية خالصة. فالقانون الأساسي لجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية)، الصادر في عام 1949، يؤكد مثلاً أن «الشعب الألماني واعٍ لمسؤوليته أمام الله». ودساتير النرويج والسويد لا تبيح أن يكون رئيس الدولة غير بروتستانتي، كما لا يبيح دستور انكلترا أن يكون الملك غير انجليكاني. كذلك فإن دساتير بعض الدول العربية والاسلامية التي أخذت بالحدثة تشترط أن يدين رئيس الدولة بدين الاسلام، كما تنص على أن الشريعة الاسلامية هي مصدر رئيسي أو المصدر الرئيسي للتشريع. أما سويسرا، التي لا تزال تعمل بدستورها الاتحادي الصادر عام 1874، فلا تزال أقرب الى الغاليكانية منها الى العلمانية، وتنتصر بالتالي لمبدأ سيطرة الدولة على الكنيسة،

العلمانية في الفكر العربي

Laicism (in Arab Thought)

Laïcisme (dans la pensée arabe)

Laizismus

يرتبط مفهوم العلمانية ارتباطاً شديداً بالفكر الغربي. وقد ظهرت الفكرة اثر الدعوات المتكررة التي انطلقت منذ أواسط القرن السادس عشر، وبعد الصراع الناشئ بين الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة آنذاك على الحياة الدينية وعلى الحياة السياسية، وبين الحركات البروتستانتية التي اعتبرت بمثابة اصلاح على المستويين الديني والسياسي. ومن ضمن هذه الدعوة كان التوجه لتحقيق نوع من الاصلاح يحقق فصلاً بين الدين والسياسة، واعتبار الدين علاقة إيمانية بين الإنسان وخالفه، وذلك من أجل ضرب نفوذ الكنيسة القوي واعتبار السياسة طريقة تنظيم للحياة لا حاجة لها لرجال الدين. لكن سلطة الكنيسة ظلت مع ذلك قوية، وكانت الثورة الفرنسية بمثابة أول تحقيق فعلي لهذه المبادئ إذ استطاعت الثورة أن تحد من سلطة رجال الإكليروس الذين مثلوا الدين في السياسة من ضمن تحالفهم مع النبلاء، ومن ضمن نفوذهم في البلاط. وقد استطاعت الثورة الفرنسية أن تقنن المبادئ الليبرالية التي قامت عليها وأن توجد إطاراً للعلمانية التي لم تقتصر على الحد من سلطة رجال الدين بل تعدت ذلك إلى علمنة قوانين الدولة، وإقرار فصل نهائي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، فحل التشريع المدني بدل الكنسي في العديد من المجالات، ولعل أهمها ميادين التعليم والأحوال الشخصية وإقرار الزواج المدني مع كل ما يرتبط بذلك من تغيرات إجتماعية وتربوية.

كانت مبادئ هذه الثورة من أولى الأفكار التي تسربت إلى الشرق. وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار الاصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وساهم فيه العدد الكبير من المصلحين في مصر وسوريا ولبنان، إن بزيارتهم لبعض عواصم أوروبا وتسجيل انطباعاتهم أو من خلال نشر هذه المبادئ في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر وأسهمت إلى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف إلى ذلك حملة نابليون على مصر بما اعقبها من نشر مبادئ جديدة وإدخال اصلاحات بدت فريدة في حينها. يضاف إلى ذلك بدء اتصال

وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية وفي مصر وذلك من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم، كداسة الحقوق والهندسة والطب وإرسال بعثات متكررة للاطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب. يضاف إلى ذلك أيضاً الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الفترة وإبداء الإعجاب بها. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الاسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد ساهم كل من رفاة رافع الطهطاوي، 1801-1873، وخيرالدين التونسي، 1810-1879، وهما من أوائل المصلحين في نصيب من ذلك.

كذلك ساهمت الإصلاحات التي أقرت في الدولة العثمانية ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم بنصيب في توفير جو للأفكار العلمانية الجديدة. كذلك كان التأثير بالغاً جداً بالنسوريين الأوروبيين، من فولتير إلى مونتسكيو وروسو وبعلاء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من دارون إلى سبنسر ودركهايم واوغست كونت وسواهم.

في هذا الجو ويسبب الانفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك من ضمن اتجاهين متباينين. الاتجاه التقليدي، الداعي إلى أخذ موقف سلمي من الغرب بقيمه وعلموه، والدعوة إلى نوع من السلفية تكون بمثابة تحصين من الغرب. والدعوة التحديثية التي اتخذت موقفاً إيجابياً اتسم بالدعوة إلى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سبباً في تقدم الغرب ورقية وتفوقه. هذا الاتجاه الثاني يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة، والتي تنسبها إلى الاتجاه العلماني. ذلك أن الحركة الاصلاحية كانت تهدف كما قال محمد عبده 1849-1905، وهو ليس من المفكرين العلمانيين، إلى تحرير العقل من قيود التقليد. وكانت جميع الأنظار متجهة إلى التفوق العلمي الذي اعتبر محك الأفكار الاصلاحية، وغاية الاصلاح في آن. وقد أدت الرغبة هذه إلى بروز اتجاه عقلاني في التفكير. صحيح انه لم يشمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين، إلا أن هذا الاتجاه كان المهد لتقبل اصلاحات سياسية أول الأمر ولتقبل الأفكار الراديكالية في ميادين العلوم الاجتماعية والانتروبولوجية.

يمكن تقسيم العلمانيين العرب إلى قسمين: علمانيين مسيحيين وعلمانيين مسلمين، وذلك انسجاماً مع الواقع التاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية. فالعلمانية

وقد فرض هذا الاتجاه إدخال أساليب جديدة في طرق التعليم بحد ذاتها. أي أن ثمة انجماهاً عقلانياً وعلماً كان قد بدأ يشق طريقه في هذه الأوساط مستنداً الى النتائج العلمية والتقنية التي افرزتها النهضة الصناعية وما رافقها من تطور في العلوم والمعارف ومن تقدم تقني ومهني.

أدت هذه الخلفية الى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب. فلم يعد الغرب غريباً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالماً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجرة الى الغرب عامل سلب أو اغتراب وبعُد، كما كان بالنسبة لقراءتهم من المفكرين المسلمين. بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من العلوم والفنون. إلا أنه تجدر الإشارة الى أن العلمانيين المسيحيين لم يوجهوا مطلقاً دعوة للالتحاق بالغرب من الناحية السياسية، إذ ان دعوتهم قد اقتصرت على الحرص على وطن عربي في معظم الأحيان، وعلى إدخال قيم الحضارة الغربية وطرقها العلمانية. ولعل أقصى هذا الطرح قد تمثل بوطن مستقل علماني تفصل فيه الدولة عن الدين فصلاً كلياً. وقد كان شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية يكون الرابط فيها اللغة لا الدين. وتكون القيم السائدة فيها هي القيم الانسانية العالمية، لا القيم الدينية. من هنا كان توجه هذا التيار العلماني توجهاً اجتماعياً انسانياً، ولم تكن النظرة الى التراث نظرة الى العصور الاسلامية وتطوراتها، بل نظرة الى الادب وقيمه الخالدة، والى هذا التراث كحضارة لا كتاريخ صنعته الاسلام في كل ابعاده. أي أن الاسلام كان بالنسبة لهم ذلك الاسلام الحضاري (لا الديني) الذي أبدع في كل المجالات. في الآداب والعلوم والفنون.

كذلك فرض هذا الاتجاه العلماني نظرة تجديدية للمجتمع تركز على مقومات سياسية ومعرفية جديدة. فالنظرة الاصلاحية التي رأت التجديد من خلال الدين، إن من حيث تحديثه بفتح باب الاجتهاد مثلاً، أو من خلال الاقتداء به اقتداء تاماً وبعث عصره الذهبي، أو كتلك الدعوات السلفية، معظم هذه الدعوات بدت للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة ولسبب: السبب الأول انها قد لا تعنيهم لانهم ليسوا مسلمين، وبالتالي لا يستطيعون المساهمة من ضمن هذا الاطار. والسبب الآخر، لقد رأوا في مثل هذه الدعوات توجهاً نحو الماضي اكثر مما هو توجه مستقبل. وبالتالي لا بد من اختيار بديل. والبديل كان اللحاق بالتقدم الأوروبي ولذلك طريق واحد هو الطريق الذي سارت به أوروبا. إن الاصلاح يوجب تحطيط الجُمود الفكري الحاصل واللاحق

المسيحية التي قادها رجال فكر مسيحيون قد نشأت ضمن ظروف خاصة وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة عن الحاجات والرغبات التي ظهرت في العلمانية الاسلامية. صحيح أن المحيط العام كان هو نفسه، الشرق العربي الخاضع للسلطنة العثمانية، الا أن النظرة لهذا المحيط قد أدت الى هذا التمايز. فالفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغرته عن هذا المحيط الشامل ويرتد الى البحث عن وطن أصغر، فكانت سورية مثلاً بالنسبة لعدد منهم الوطن الذي يقابل الامبراطورية العثمانية، وذلك تعبيراً عن عدم استطاعة المفكر المسيحي القبول بوطن هويته الاسلام، وإيماناً منه بوطن يكون الولاء فيه لا للدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والانسانية. ومن هنا كان الطرح القومي عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيين المسيحيين كبديل عن التوجه والطرح الدينيين.

ما هي الخلفية الفكرية التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين؟ كان هؤلاء في طليعة الفئات التي استطاعت وقبل سواها من المسلمين تحقيق بعض سبق في تحصيل العلوم. وذلك لأسباب أهمها انتشار التعليم في اوساطهم بفضل ما استطاعت المدارس التي أسسها المبشرون والارساليات الأجنبية. وكان غط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الاسلامية. إذ دخلت الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات، الفرنسية والانكليزية حافزاً كبيراً مكن هؤلاء من الاطلاع على الفكر الغربي في مصادره الأصلية. فتمعت بذلك الصلة بين هؤلاء المفكرين وبين آخر النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوروبا مسرحاً لها في تلك الفترات. الى جانب إجادة اللغة الأجنبية، أجاد العلمانيون المسيحيون اللغة العربية اجادة جيدة. وقد ذهب العديد منهم الى اعتبار هذه اللغة وحدها، ودون الدين، بمثابة الرابط الذي يجمع أبناء الوطن الواحد. فكانت اللغة عندهم من أهم مقومات القومية والوطنية. في مقابل وطنية تركية أو عثمانيّة أو افغانيّة أو ما سوى ذلك. لذلك نجد أن عدداً من العلمانيين المسيحيين قد اتجه نحو إحياء اللغة العربية وإبراز آدابها وفنونها. فكان أن ازدادت حركة التأليف في هذه اللغة ووضعت القواميس ودوائر المعارف وأعيد التأليف في أبواب أدبية تبرز طواعية اللغة وجمالها، كالتأليف في المقامات والشعر وقواعد اللغة. رافق هذا النظام التعليمي، اتجاه عقلاني جديد ليس اقله الاطلاع على العلوم الحديثة من علم اجتماع بل تجاوزوا ذلك الى العلوم الصرفة كالرياضيات والفيزياء والطب. وبعضهم كان طبيباً بالفعل كالشميل مثلاً.

الأول. ومثل هذه الأنظمة كانت السائدة في بلدان أوروبا وأميركا. ويتمشى هذا النظام مع التطورات الإنسانية الليبرالية أولاً، كما ينسجم أيضاً مع موقع العلمانيين الاجتماعي. إذ إن معظم العلمانيين المسيحيين كانوا من أبناء الطبقة الوسطى. وهذه النظم كانت وليدة هذه الطبقة في أوروبا. لذلك لم يواجهوا في تبنيها أي حرج. هذا أولاً، ثم إن هذه النظم كانت بوعي منهم أو بدون وعي، البديل للحكومات التوتاليتارية التي يخضعون لها، ونقداً غير مباشر أيضاً لفكرة توحيد العالمين الديني والسياسي طبقاً لمبدأ الخلافة الإسلامية. فالدعوة السياسية الليبرالية بوجهها العملي كانت تعني الفصل بين الزمني وبين الروحي، بين الدين والدولة بالشكل الذي تحقق فيه ذلك في أوروبا إذ حلت الدولة العلمانية مكان سلطة الكنيسة ومكان نفوذ رجال الدين.

انعكست هذه الأفكار على جملة من التوجهات التي ميزت الفكر العلماني في تلك الفترة. ولعل أبرزها قد تمثل في خلق تيار علمي يناهز بالتجديد والتغيير في الحياة، لا في محاولة إصلاح وترميم بعض الأخطاء السابقة. لقد أدرك المصلحون العلمانيون ضرورة إحداث تغيير شامل على المستويات كافة، متأثرين بذلك بما تم إنجازه في الغرب، ولذلك بدت محاولة العلمانيين محاولة لها طابعها الإنساني الشامل، فكان مصدرهم أفكار المتنورين الأوروبيين وعلماء الاجتماع أمثال أوغست كونت وسبنسر وداروين وسواهم.

إذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فإن التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة. ففي هذا الإطار طرحت شعارات القومية كسبيل لإحياء رابط جديد بديل عن الرابط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن الطهطاوي كان السباق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قد ظلت بالنسبة له ملازمة للولاء للدين. أما مع العلمانيين المسيحيين فقد كان الدور الأول للغة لا للدين، والولاء للإدارة التي يجب أن تكون منبثقة عن الأمة بشكل ديمقراطي، هكذا أبرزت فكرة الوطن وظهرت الدعوات القومية التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال التام، بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لا مركزية إدارية تتيح للمجموعات (أو للأقليات) إدارة شؤونها بذاتها. لقد ظهرت الوحدة الاجتماعية بديلاً من الوحدة الطائفية، وكان ذلك بمثابة تعزيز لفكرة الوطن، كما كان من جهة ثانية مقاومة للاستبداد الحميدي. ومن أبرز ممثلي هذا

بحركة الأفكار التي تفجرت في الغرب واستطاعت أن تحدث تغييراً كبيراً في بنية المجتمع بأنظمته وقوانينه. هذا إلى جانب الصناعة المتقدمة والنظام السياسي الديمقراطي المتمثل بالحكومات الدستورية التمثيلية. لقد بدت مثل هذه المقومات بمثابة وحدة لا تتجزأ. فالتقدم سببه العلم واكتساب أداة معرفية جديدة لا بد من استعارتها من الغرب الذي يملكها. لكن هذه الاستعارة قد ظلت في إطار الأمانة. لقد أدرك العلمانيون المسيحيون الحاجة لهذه العلوم كسبيل للدخول في عالم الصناعة. لكن أداة نقل هذه العلوم لم تكن متوفرة كلياً، ثم إنه لا يمكن نقلها بسرعة وبقوة. فلا بد من أرضية لذلك. وللتدليل على عمق هذه الحاجة ومدى ضرورتها اكثرت الصحف والمجلات التي كانت حامل هذه الدعوات العلمانية من الإشارة إلى معنى العلم متحدثين عن ضرورته وأفردت على الدوام أبواباً تقدم فيها آخر الابتكارات والاكتشافات العلمية بأسلوب محب مشوق وكأنه بشرى ترف للقراء. لقد بدت النظرة إلى العلوم نظرة مفعمة بالإعجاب والتقدير ومحملة بأبعاد إنسانية وفلسفية أكثر مما كانت دعوة عملية قابلة للتحويل إلى ممارسة توضع في متناول الجميع. لم يكن المناخ الذي أطلقت من ضمنه هذه الدعوات مناخاً خاصاً للعلوم منفتحاً عليها. وقد ترافقت الدعوة للأخذ بالعلوم مع الدعوة لإدخال الصناعة الحديثة. فبدون الصناعة لا يمكن تحقيق قفزة نوعية في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية. إلا أن هذا الإدراك كان نظرياً أكثر منه عملياً. إذ إن توجيه الدعوة لإدخال الصناعة لا يكفي دون تحقيق الأرضية التحتية لذلك. وهذا ما لم يكن بمقدور الحركة العلمانية أن تؤمنه. لذلك عبرت هذه الحركة عن مجرد الوعي النظري لضرورة التكيف مع الأوضاع الجديدة دون أن تتمكن فعلاً من إيجاد أوضاع جديدة. على كل إن مثل هذه الأمور هي جزء من مشروع بناء الدولة، ولم يكن العلمانيون المسيحيون في الدولة، باستثناء بسيط، حتى يعملون على تحويل هذه الأمنيات إلى مشاريع.

ترافقت هذه الدعوة بشقيها النظري في الأخذ بالعلوم، والعمل بالدعوة للاستفادة من الصناعة مع الدعوة السياسية التي تنسجم معها. فالواضح أن هذه الدعوات كانت منسجمة مع التيارات الفكرية الفعلية السائدة في أوائل القرن التاسع عشر، باتجاهاتها الليبرالية العامة، الداعية للتخلي عن أوهام الدين والتحرر من الخوف والتبعية. وقد توجت هذه الدعوات بالالتزام بالمبادئ السياسية التي ترافقت معها. من هنا نجد أن معظم العلمانيين المسيحيين قد دعوا لاعتماد نظام حكم سياسي ليبرالي تكون الأداة التمثيلية والطرق الديمقراطية عماده

1819-1893 جرجي زيدان 1861-1914 لويس شيخو
1859-1927. عيسى اسكندر المعلوف 1969-1956. يعقوب
صروف 1852-1927. شبلي الشميل 1860-1916. فرح انطون
1871-1922. سليمان البستاني 1856-1925. أمين الريحاني
1876-1940.

لا يقتصر وجود العلمانيين على المسيحيين وحدهم. صحيح
أنهم كانوا السباقين لطرح مواضعهم ضمن هذا الإطار
العلماني بفعل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم على
الأفكار الأوروبية التي احتضنت هذا الاتجاه. لكن الصحيح
أيضاً أن ثمة تيارات عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت
طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات
المحافظة والتقليدية. فالعلمانية في تحددها وجوب الفصل بين
الدين والدولة مثلت بالنسبة للمسلمين إشكالية من نوع خاص
ووضعهم مباشرة تجاه السلطة المتمثلة بالخلافة، أي باتحاد
الديني مع الدنيوي، وتجاه المصلحين الآخرين الذين كانوا في
الغالبية من علماء الدين ويملكون السيطرة على المؤسسات
الدينية الفاعلة كالأزهر مثلاً.

بدأت الحركة العلمانية بين المسلمين بعيد الحركة السياسية
التي قادتها حركة تركيا الفتاة. وقد تكونت ثلث هؤلاء من
عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسين وأطباء ومحامين ونجار
وضباط جيش. وقد تسنى للبعض منهم الدراسة في مدارس
حديثة إن في مصر أو في القسطنطينية أو في الخارج وعادوا
بانطباعات جديدة وبتصورات جديدة. إلا أن الموقف من
الغرب لم يكن دائماً إيجابياً، بل إن بعض العائدين قد عبر عن
خيبة أمل قاسية وعن نقد عنيف يترجم عدم تكيفه مع الواقع
الجديد.

إلا أن النتائج لم تكن جميعها رافضة، فقد برز تيار عريض
يتقبل الأفكار العلمانية ويسعى إلى إدخالها مجالات الحياة
الاجتماعية والعلمية والسياسية. ولعل أهم الدعوات التي
ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعوة المزدوجة إلى المزيد من
الحرية وإلى المزيد من العلم. فقد أدرك العلمانيون المسلمون
أن صراعهم هو صراع مزدوج. صراع مع الاستبداد السذي
تمثله الدولة العثمانية بنظامها المطلق. وصراع مع الغرب الذي
تمثلت قوته الأساسية في تقدمه العلمي والصناعي والتقني. من
هنا كانت الدعوة للاستزادة من العلوم واطلاق التربية
وتنظيمها من الدعوات العلمانية المبكرة سواء كانت دعوة عامة
لما لدى عبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، أو دعوة مبرجة إلى
حد ما، كما نجدها لدى قاسم أمين 1863-1908 الذي يعتبر
من أوائل العلمانيين المسلمين، ومن رواد التربية الحديثة.

الاتجاه القومي نشير إلى بطرس البستاني 1819-1893 وأديب
إسحق 1851-1885 ونجيب عازوري الذي ألف بالفرنسية عام
1905 وانطون سعاده وسواهم. إلا أن التيار المتأخر من جيل
القوميين وفي إطار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب
للاخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم. فاللغة وحدها لا تكفي
لتشكل رابطاً قومياً، وإحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً
من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا
التراث له طابعه الديني المميز، وهذا ما أدركه كل من
قسطنطين زريق وإدمون رباط، وهما من دعاة القومية
العلمانية، على أن لا يشكل ذلك خروجاً على الدين
الاسلامي. فالدين الاسلامي يبقى الحاضن لهذا التراث،
حتى لو جرت التفرقة بين الامور الدينية والامور الزمنية في
إطار كامل من العلمنة، يظل الدين كحضارة عاملاً موحداً،
إنه الجانب الروحي والأخلاقي للحياة السياسية. ولا علاقة
للمحتوى المذهبي بالشأن السياسي.

كذلك حملت الأفكار العلمانية افكاراً جديدة في ميادين
الاجتماع وتنظيم الحياة، فضلاً عن إضفاء طابع فلسفي
شمولي يشرح تطور الكائنات الحية. نعني بذلك الأفكار
الداروينية حول نظرية النشوء والارتقاء التي دافع عنها شبلي
شميل بقوة وعنف. كما دافع أيضاً عن الاشتراكية التي اعتبرها
مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته. حتى انه عبر عن الاشتراكية بكلمة
اجتماعية وهي ما يرافق العمزان. والاشتراكية هي المذهب
الذي يحقق المساواة بين الناس، وبذلك تتحقق سعادتهم.
وهذا هدف فلسفي يحد ذاته. وإلى جانب الشميل نذكر بفرح
انطون 1871-1922 الذي دعا إلى اعتقاد العلم في كل الامور
حتى في مجالات التفسير الديني، وقد استند إلى ابن
رشد 1126-1198، وأثارت كتاباته ضجة حين عارضها محمد
عبده. كذلك آمن انطون بالاشتراكية ودعا إليها حتى لو
استعمل العنف، مع أن معظم العلمانيين السابقين قد دعوا إلى
التدرج في الإصلاح. كذلك ساهم جرجي زيدان
1861-1914، في التعريف بالمذاهب الاشتراكية من الفابية إلى
الماركسية. على العموم لقد نادى معظم هؤلاء المصلحين
بإصلاح الدولة وباصلاحها بتساوي الجميع، ولذلك كان
الإصرار على الدوام على الطابع الدستوري والتمثيلي للدولة،
حتى تتمكن من رفع المظالم وإقامة العدل وتحقيق المساواة.

أهم العلمانيين المسيحيين (عن هشام شرابي، المثقفون
العرب والغرب، ص 146). أحمد فارس الشدياق
1804-1887. اديب اسحق، 1856-1885. ناصيف اليازجي
1800-1871. ابراهيم اليازجي 1847-1906. بطرس البستاني

والمتميزة عن ثقافات الجوار لمن أقوى الروابط ومن أشدها لحمة. فهي التي تصهر المجتمع وتجعل منه أمة واحدة ودولة واحدة. فالعرب أو الشعب العربي، هم من يتكلم لغة واحدة حتى لو بدت هذه الأمة في مرحلة ما من تاريخها مجزأة إلى أوطان. فلا بد أن تتخذ هذه الأوطان ضمن أمة واحدة، كذلك رفض الحصري النظرية العرقية في تكون القومية، إذ لا وجود لأمة صافية العروق، وبالتالي فالقومية لا تخلق إلا بيث الوعي القومي وإبراز الروابط الروحية والفكرية التي تشكل منها القومية، وأهم هذه الروابط التاريخ واللغة. باللغة يتوحد الشعور ويتوحد التفكير، والتاريخ هو الذي يخلق نوعاً من القرابة المعنوية تشد أبناء القومية الواحدة إلى بعضهم بعضاً. والتاريخ ليس تذكر أجداد الماضي بقدر ما هو فعل من أجل المستقبل. إذ القومية ليست حلمًا رومانسيًا بل عملاً في المحيط الذي تنشأ فيه. فقومية الحصري وإن تشابهت مع قومية العلمانيين المسلمين من حيث النتائج إلا أنها كانت موضوعاً مستقلاً مشبعاً بالدراسة وغنياً بالتفاصيل، ولم تكن مجرد أمنية أو رداً على الحركات السياسية الأخرى كالعثمانية، أو دعوة للانفصال عن الدولة الأم. بكل الأحوال لقد كانت هذه الدولة في طريقها إلى التفكك حين كانت أفكار الحصري تشق طريقها. لذلك تبدو دعوته دعوة للتوحيد أكثر مما هي دعوة للاستقلال.

ومن الأساء البارزة في إطار العلمانية الإسلامية يطالعنا اسم علي عبد الرازق 1888-1966 الذي يعتبر من أشد الأساء بروزاً لما التصق باسمه من ثورة اعتبرت في حينها ثورة على الاسلام بالذات. وكان السبب في ذلك وضعه لكتابه، الاسلام واصول الحكم الذي الفه بعد اعلان النظام الكهالي في تركيا فصل الدين عن الدولة وإنهاء الخلافة رسمياً. فظهرت محاولة علي عبد الرازق بمثابة تبرير لهذه الدعوة ومحاولة نظرية أراد من خلالها الإثبات أن الخلافة ليست ضرورية لأنها ليست من صلب الاسلام. وقد حاول عبد الرازق إثبات ذلك بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع إلى المصادر عينها التي استعملت سابقاً لتبرير الخلافة، أي بالعودة إلى النص والحديث وهما مصدرا كل تشريع في الاساس. وقد أثبت أن ما جاء في هذه المصادر من إشارات إلى الخلافة لا تقوم كمبرر كاف لتسويقها. إذ إن الهدف من نظام الحكم هو تحقيق رفاهية المواطنين وتحقيق سعادتهم. فإن استطاع نظام سياسي آخر تحقيق ذلك كان نظاماً محموداً، ولا حاجة بعده للخلافة. أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فیری عبد الرازق أن ذلك قد تحقق فعلاً بعد وفاة الرسول. فرسالة النبي

كان قاسم أمين جريئاً وصاحب حس نقدي متميز. وقد أدرك شأن سائر المتنورين الآخرين أن العلم هو السبيل الوحيد الذي يكفل تحقيق المساواة مع الغرب، والعلم لا يتحقق إلا من خلال منهج تربوي متكامل يشارك فيه كل أفراد المجتمع، بما في ذلك المرأة. ولكي يشارك الجميع في هذه العملية التربوية الشاملة لا بد من مناخ معين تكون الحرية فيه البند الأول. إلا أن هذه النظرة على بساطتها لا بد لها أن تستند إلى نظرة في الاجتماع الإنساني ككل. وقد اختار أمين دراسة الظاهرة الاجتماعية دراسة كاملة، وفي علاقاتها بالسياسة، فلا يرى أن الأحداث قد تقع عبثاً، بل لا بد لها من مسوغات أملت وجودها بالشكل الذي وجدت فيه. وقد آمن قاسم أمين بتطور المجتمع وفق قوانين معينة، وكان منسجماً مع مذهب سبنسر في نظريته إلى معنى الاجتماع الإنساني وفي تحديده للتطور والترقي وإن لم يحدد هذه العبارات بوضوح تام. وفي تحديده لمعنى الصراع الاجتماعي كان أمين أقرب لمذهب داروين من المذاهب الأخرى.

ترافقت دعوة قاسم أمين هذه مع دعوات مماثلة، قال بها محمد عبده صديق قاسم أمين، لكن دعوة أمين كانت أكثر برجة وأكثر تحديداً. إذ أدرك أمين أن العلم وحده هو الذي يحرر الإنسان من الخوف وذلك بتحرره من الجهل، وهذا ما أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي أيضاً. والتحرر يعني تحقيق نوع من الحرية الفردية، الحرية التي تمكن الإنسان من التعبير عن معتقداته ومبادئه ونشر آرائه دون إعاقة ودون معارضة، أنها تشابه ذلك النمط من الحرية الليبرالية التي سادت أوساط المثقفين جميعاً تقريباً في مطالع القرن العشرين. اعتمد قاسم أمين إلى جانب ذلك نقد الماضي معتبراً التقليد من جملة الأمراض التي تؤخر نمو المجتمع، فتجعله يعيش في الماضي عقلية وسلوكاً. ورأى أن العلم وتطور المجتمع لا بد أن يساعدا على فوز قيم اجتماعية وأخلاقية جديدة. لذلك لا يجب التمسك بقيم الماضي ويجب مواكبة الحضارة والرقى والتقدم.

إن قاسم أمين ليس إلا نموذجاً معيناً من العلمانية الإسلامية التي برزت آنذاك. وهو لم يكن النموذج الوحيد رغم تميزه، وذلك لتوسع المواضيع التي طرحها هذه العلمانية. ففي إطار التفكير بالقومية يبرز اسم ساطع الحصري (1880-1968) كممثل للقومية العلمانية، بشكل تفوق فيه على الأجيال السالفة من العلمانيين المسيحيين. وقد وضع الحصري نظرية منهجية منسجمة في بحثه في القومية العربية، إذ أدرك ويتجربته أن الدين ليس بالضرورة الرابط الأول الذي تقوم على أساسه القوميات. بل إن رابط اللغة والثقافة المشتركة

اسماعيل واليهما يعود العرب في الأصل كما تورد التواريخ والديانة الاسلامية بالذات. بل لقد رفض طه حسين قصة الحجر الأسود وهذا ما يعتبر خرقاً لأهم مقدسات الدين. وقد أثارت هذه الآراء ضجة قوية فتداعى العديد من الكتاب للرد على طه حسين، حتى اضطر هو بالذات للاعتذار من الجامعة معلناً تمسكه بالاسلام وبأن آراءه محض أدبية ولا علاقة لها بالدين. ولكن طه حسين لم يتوقف بعد ذلك من الدعوة الى آراء تحديثية في مجال الأدب أو في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بل لقد دعا الى ربط تراث مصر الحضاري بتراث البحر المتوسط داعياً الى مزيد من الاشراف الحكومي على التعليم بهدف رفعه وتطويره وتحديثه.

من المساهمين الآخرين في نشر هذه الروحية العلمانية، يشار الى اسماعيل مظهر (1891-1962) صاحب مجلة العصور التي انبرت لنشر الآراء التحديثية ونشر العلوم والمبتكرات الجديدة. وكانت منبراً للدعوة الى إحياء حياة برلمانية حقة تعتمد الأسس التمثيلية الصحيحة. وقد حفلت المجلة بآراء نقدية جريئة طالت الفكر الديني التقليدي ودعت الى خلق عقلية جديدة تقوم على الأخذ بالباديء الفلسفية والسياسية السائدة في الغرب.

أخيراً نشير الى ذلك النوع من العلمانية التشريعية، الذي برز مع عبد الرازق السنهوري، الذي اطلع على القوانين الأوروبية، وعلى التشريع الاسلامي وقد عمل في هذا المجال مشاركاً في وضع قوانين ودساتير متعددة خاصة في العراق وفي مصر. إلا أن ما يمتاز به السنهوري هو اعتياده الدمج بين التشريعات الدينية والقوانين الوضعية الأوروبية بهدف الاستفادة من أفضل ما نجده في التشريعات وفي القوانين. وتجربة السنهوري تجربة رائدة ما زالت تلقى المزيد من الاهتمام.

أهم العلمانيين المسلمين (عن هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص 152) قاسم أمين 1863-1908. عبدالرحمن الكواكبي 1849-1902. ولي الدين يكن 1873-1921. محمد كرد علي 1876-1953. شكيب ارسلان 1869-1945. رفيق العظم 1865-1924. احمد لطفي السيد 1872-1963. محمد حسين هيكل 1888-1956. معروف الرصافي 1875-1945. وصديقي الزهاوي 1863-1936. يضاف اليهم ساطع الحصري 1880-1968. علي عبد الرازق 1888-1966. طه حسين 1889-1974 اسماعيل مظهر 1891-1962. عبدالرازق السنهوري 1895-1964.

الدينية انتهت بوفاته، وانتخاب ابي بكر كان سابقة أرست الحياة السياسية، ومركز الخلافة كان سياسياً ولم يكن دينياً، وإن تم بعد ذلك اللجوء الى تقديم الجوانب الدينية، بل وتغليبها فلاسباب سياسية أهمها إضفاء مزيد من اللحمة على مجتمع كان التفكك يصارعه في كل أجزائه. فالخلافة إذن لم تكن أكثر من منصب سياسي فرضته ظروف معينة، ومع تغير كل ظرف يجوز أن تتغير الأشكال السياسية المرافقة له.

يؤدي ذلك بطبيعة الحال لنوع من فصل الدين عن الدولة، وهذا ما ذهب إليه علي عبد الرازق، بل ما أكدته في كتابه معتبراً أن التشريعات المدنية التي تستند الى أحاديث نبوية يجوز تغييرها. فأحاديث النبي ليست معصومة كالنص القرآني، وقد أشار عبد الرازق الى احاديث متعددة أكد فيها الرسول على الطابع الزمني أي الوقتي، وبالتالي لا بد من تغيير ذلك تبعاً لتغير الأوقات كما أشار الى أحاديث لا تجنب الرسول من الخطأ. أما الأهم من ذلك فهو وجوب التمييز بين دور الرسول كنبى ودوره كقائد سياسي، ثم ان الخلفاء أصدروا تشريعات جديدة استندوا فيها الى إجماع الصحابة ولم يرقم أحد ضد ذلك. إذن، إن مبدأ التجديد قائم في الإسلام، فلماذا لا نجدد في الحياة السياسية؟

أثارت آراء علي عبد الرازق عاصفة شديدة، فحوكم وصودر كتابه ومنع من مزاوله مهنته ومن التعليم في الأزهر، وهو أحد شيوخه. ومع ذلك فأآراؤه من أبرز الآراء العلمانية التي دعت لفصل الدين عن الدولة وحاولت إثبات ذلك بالطرق المنهجية نفسها التي يستعملها العلماء والمجتهدون في وضع فتاويهم.

لم يكن تيار العلمنة القاضي بهذا الفصل التام بين الدين والدولة قصراً على الشيخ علي عبد الرازق وإن كان من أكثرهم دقة وجراً. فالدعوة هذه قد استمرت بعده وإن اتخذت أشكالاً أقل تماسكاً. نشير هنا الى طه حسين 1889-1974 الذي شكك بأنماط الفكر التقليدية حتى في كتاباته المبكرة. ولكن أشد هجوم له نجده في كتابه في الشعر الجاهلي الذي شكك فيه بمعظم هذا الشعر معتبراً أنه من نسج شعراء لاحقين نسب الى الجاهلية لمزيد من الانتشار. اعتمد طه حسين أسلوب الشك الديكارتى ومنهجية ديكارت التي تقضي بأن لا يسلم الانسان بشيء حق ما لم يبدو له بسيطاً مقنعاً و يقينياً. وقد يكون نقده للشعر حقاً أو لا يكون، لو لم يوسع طه حسين دائرة شكه لتطول قسماً من مقدسات الدين الاسلامي. إذ أبدى شكاً قوياً في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، ومنها أيضاً ما يتعلق بوجود ابراهيم وابنه

مصادر ومراجع

ويمكن أن نعرض هذه التيارات على الشكل التالي :

أ - التحليل النفسي الوجودي

Psychanalyse existentielle:

وهو التيار المتمثل بالمحلل النفسي بينسوانجر Binswanger والذي تأثر إلى حد بعيد بأفكار الفيلسوف هيدغر Heidegger صاحب النظرية الوجودية. هذا التيار التحليلي الوجودي يركز على البعد الوجداني للفرد عن طريق التوقف المطول عند تحليل معاناته اليومية في إطار المحيط الاجتماعي الذي يتواجد فيه: وتهدف هذه المدرسة إلى كشف أشكال التواجد الفردي في المحيط ومظاهر هذا التواجد L'être et le paraître. ومن الأسماء التي أثرت في نمو هذا التيار نذكر جان بول سارتر J. P. Sartre في فرنسا. إن هذا التيار يأخذ من التحليل النفسي العمق اللاواعي لمعاناة الفرد ويأخذ من الفلسفة الوجودية أهمية التجسّدات الوجودية الظاهرة (محتوى ظاهر) لهذه المعاناة، ولا يركز هذا التيار بذلك على المعاني الرمزية الفردية للسلوك فقط وإنما يركز أيضاً على الحركة الوظيفية لهذا السلوك وعلى معانيه ودلالاته الاجتماعية. فالتحليل النفسي الوجودي يوازن ما بين الاهتمام بالمحتوى الظاهر للمعارض المرضي وما بين الاهتمام بالمحتوى الكامن الرمزي؛ وبهذا يتفاعل الوجدان مع الوجود في معاناة الفرد.

ب - التحليل النفسي الدينامي الجماعي

Psychanalyse de la dynamique du groupe:

هو التيار الذي ينطلق من نظرية فرويد حول «علم النفس الجمعي وتحليل الأنا» حيث يحدد صاحب نظرية التحليل النفسي بدايات التوجهات العيادية في عمليات تحليل دينامية الجماعة (وحيث يلعب القائد دور الأب) والمثال الأعلى وما يتج عن ذلك من إواليات التهاهي والتعلق العاطفي المعقدة فتتحول كلها إلى أساس لبيدي لتناسك الجماعة؛ ومن الأسماء الأساسية التي طورت هذه النظرية لا بد من ذكر مورينو Moreno في أبحاثه حول السوسيو دراما والستيلودراما وذلك في مجال دينامية الجماعة العلاجية؛ وكذلك انزيو Anzieu (ممثل المدرسة الفرنسية) وتركيزه إلى جانب دور الأب القائد في هذه الدينامية على دور الإسقاط الإبداعي في كل عمل جماعي وثقافي (مفهوم أنا - الجلد Moi - Peau). ونذكر أيضاً بيون Bion (ممثل المدرسة الانكليزية) الذي يركز على المعنى الرمزي الذي تجسده الجماعة كاختصار واستعادة لحضن الأم وما يمثله هذا الحضن من مشاعر الأمان والاطمئنان

- انطون، فرح، المؤلفات الكاملة، ج 1 المؤلفات الروائية، ج 2، المؤلفات الفلسفية، تحقيق ادونيس المعكره، دار الطليعة، بيروت 1979-1981.
- جدعان، فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- حوارني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977.
- خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة، بيروت، 1972.
- خوري، رثيف، الفكر العربي الحديث، دار المكشوف، بيروت، 1943.
- شراي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، 1981.
- علوش، ناجي، اديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الفكر العربي في مائة عام، منشورات الجامعة الاميركية، بيروت، 1967.
- مجلة آفاق، عدد خاص «بالعلمانية»، بإشراف جبروم شاهين، بيروت، 1978.
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة الأهلية، بيروت، 1980.
- مغيزل، جورج، العروبة والعلمانية، دار النهار، بيروت، 1980.
- نصار، ناصيف، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، بيروت.

جورج كتوره

علم النفس الاجتماعي العيادي

Clinical Social Psychology

Psychologie sociale clinique

Sozial-Klinische Psychologie

أولاً - تشعب مجالات وتيارات التحليل النفسي الحديثة :
بالإضافة إلى ما ذكر حول نظرية التحليل النفسي مع فرويد وحول تطور هذه النظرية حتى الوصول إلى تكون تيار التحليل النفسي الاجتماعي الذي تمثل بشكل أساسي مع رايش والذي أعطى في النهاية ما سمي بالتحليل النفسي السياسي... فلا بد من الإشارة إلى ما تم التوافق على تسميته بالنظريات الجديدة في التحليل النفسي؛ ذلك أن التحليل النفسي الاجتماعي أو السياسي لم يكن التيار الوحيد الذي نما في أحضان النظرية الفرويدية.

والانتهاء عند الفرد في مواجهة مخاطر الحياة اليومية.

ج - التحليل النفسي البنيوي

Psychanalyse structuraliste:

وقد تأثر هذا التيار بالنظرية البنيوية كما عبر عنها ستراوس C. Lévy Strauss؛ وبالرغم من أن هذه النظرية تدخل في تناقض واضح مع نظرية التحليل النفسي في دراستها للظاهرة الاجتماعية والنفسانية، فإن محاولات بارزة ظهرت من قبل باحثي هذا التيار بهدف صياغة نظرية تكاملية بين البنيوية والتحليل النفسي: فالتحليل النفسي يدرس الظاهرة الاجتماعية والنفسانية من زوايتها السلبية أي أنه يبرز من الظاهرة وجهها الذي يحمل معاني النفي والكبت والقمع والصد في مجال العلاقات التبادلية بين الأفراد داخل الجماعات... مما يحول الظاهرة السلوكية الفردية أو الظاهرة الوجودية الاجتماعية إلى عارض رمزي يجري تأويله على أنه صيغة تسوية رافضة لها مدلولات كامنة ومتناقضة مع محتواها الظاهر (حيث أن المعنى يُظهر الضد ويُستخرج من اللامعنى وحيث أن مصادرة الرغبة تتحول إلى سيدة الأحكام).

أما النظرية البنيوية فلأنها تنظر إلى الظاهرة الاجتماعية النفسانية على السواء نظرة جشطالتيية إلى حد ما، أي نظرة متكاملة صيغوية متداخلة: فالتبادل والتعادل والتكامل هو سيد الأحكام؛ وفي ذلك استمرارية للعملية المشاعية البدائية حيث تتكامل العلاقات البشرية (المادية والمعنوية) في إطار عملية التبادل بين الأشياء والأفكار والبشر... وكل ذلك يُلاحظ في إطار بنية اجتماعية تاريخية تحفظ مفاتيح التبادلات وتقدر كيفية ووظيفية التكامل والتعادل بين العناصر الاجتماعية المكونة للبيئة والصيغة: وهكذا فإن الظاهرة تؤخذ من زاوية إيجابية؛ فنظام الزواج مثلاً وما يرافقه من موانع ومحرمات لا يؤخذ بمعناه السلبي الأبوي القمعي وإنما يتم التركيز على دلالاته البنيوية التبادلية حيث أن ما تفقده المرأة مثلاً من حرية شخصية تأخذ قبيلتها ما يعادله على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي في إطار معادلة عقد الزواج. وعلى هذا فإن البنية الاجتماعية العامة تخضع كلها لهذا القانون: فما يُفقد يُعوّض في مجال آخر (ما يفقده الرجل في محيطه المباشر يفقده مقابل ذلك رجل آخر في محيط مماثل في البنية المقابلة)؛ ولذلك فالدينامية الاجتماعية والنفس - اجتماعية لا تُفهم إلا في إطارها البنيوي العام ككل متماثل ومتشابه.

إن صاحب هذه النظرية البنيوية ستراوس Strauss أثر في توجهات أبحاث التحليل النفسي؛ وقد ظهر هذا التأثير بشكل

أساسي في أبحاث جاك لكان Jacques Lacan في ما اصطلح على تسميته بالتحليل النفسي اللغوي Psychanalyse linguistique. ونشير من ناحية ثانية إلى أن لكان تأثر بفرويد إلى حد كبير وبخاصة في كتاباته *Les Ecrits* التي يشرح فيها العناصر والمفاهيم الأساسية لنظرية التحليل النفسي ولقراءته لها. إن لكان يرى أن اللاوعي يمتلك بنية متماسكة ومنظمة وهذه البنية تسمح - إذا ما فهمت - للاوعي بأن يتبدى بمنطق عقلاني مكثف، من خلال مظاهر اللاعقلانية الخارجية، أمام المحلل النفساني. وبنية اللاوعي هذه متوازية مع بنية اللغة ومقابلة لها... بل هي على غمطها. ونحن إذا حاولنا أن نفهم عارضاً سلوكياً ما (أوحى سلوكاً يومياً عادياً) فإننا نضطر ونحن نعود ونحاول أن نفهم اللاوعي المكوّن لهذا العارض إلى أن نقرأ البنية المتكاملة للعوارض المتشابهة والمكوّنة لتاريخية الفرد المعنى. وهذا يتوافق تماماً مع ما فعله لكي نفهم كلمة لغوية ما: إذ نشعر أننا بحاجة إلى العودة إلى الكلمات المتشابهة والمشتقة من الكلمة المحددة... وهكذا فإن معجم المفردات اللغوية مبني كالمعجم اللاوعي لرموز الصدمات الهلعية المكوّنة للبيئة التاريخية للعارض المرضي. وبهذا فإن القوانين الإبلاغية المتعددة المعتمدة في بنية اللغة تصلح كقوانين تعتمد أيضاً في تأويل بنية اللاوعي (الاستعارة والتشبيه والتورية وغيرها من قواعد البلاغة).

لقد شكل هذا المنحى التحليلي البنيوي اللغوي محطة بارزة في تاريخ التحليل النفسي، ووقف ضده الكثير من المحافظين التحليليين الذين توقفوا عند النص الفرويدي الكلاسيكي وجمدوه حتى حجّروه (وهذه الظاهرة المترتبة حصلت أيضاً مع رايش قبل أن تحصل مع لكان بصيغة أخرى، حيث تم رفض نظرية التحليل النفسي السياسي الاجتماعي)؛ ومع ذلك فإننا نجد أتباعاً تأثروا بـ لكان من العرب وغير العرب.

لقد شكل المحلل النفساني العربي (مصر) مصطفى زيور محوراً أساسياً في تاريخ الأبحاث النفسانية وكان من أوائل الذي نشر الأفكار التحليلية في العالم العربي، ومن مريديه نذكر مصطفى صفوان الذي ذهب إلى فرنسا حيث أصبح الساعد الأيمن لـ لكان ونشر الكثير من الأبحاث التي تلخص نظريته وأهم مفاهيمها التحليلية الرمزية. والمريد الآخر لزيور هو سامي علي محمود الذي اختط طريقاً آخر لا يتعد كثيراً عن الاهتمامات اللغوية، فقد كتب عن مفهوم الأضداد في اللغة العربية وعلاقة ذلك باللاوعي، وحاول أن يزاوج ما بين دراسة اللغة كبنية لا واعية جزئاً ودراسة العارض النفس -

ثانياً - تأثير أحداث سنة 1968 الطلابية في فرنسا على التوجهات الأكاديمية في علم النفس:

لا بد لكل مقال يحاول رصد الحركة المعاصرة للتحليل النفسي ولعلم النفس من أن يشير إلى التقاطع الذي حصل بين حركة المجتمع وحركة البحث النفسي، والذي تجسد في الأحداث الطلابية في فرنسا سنة 1968. إن هذا التاريخ شهد تداعي الكثير من المفاهيم الفكرية الكلاسيكية بشكل عام مما استدعى أيضاً تداعي البنية الأكاديمية الجامعية في فرنسا. وهذا ما أدى إلى قانون التوجيه التربوي La loi de l'orientation في إطار مبدأ الجنرال ديغول الشهير بقانون المشاركة La loi de la participation وقد نتج عن ذلك أن تحولت الجامعة الفرنسية المركزية إلى جامعات متعددة تتمتع باستقلالية مادية ومعنوية. وبذلك فقد انقسمت السوربون وتوزعت الجامعات الجديدة وشهد حرماً حركة التيارات الفكرية المستجدة والمتعايشة قسراً مع التيارات الكلاسيكية. وهكذا فإن جامعة باريس الخامسة Paris 5 حافظت على التوجهات الكلاسيكية في علم النفس حيث إن تدريس هذه المادة أنيط «بوحدة الدراسات والأبحاث في علم النفس» واعتمدت هذه الوحدة مقر معهد علم النفس في قلب الحي اللاتيني Rue Serpent وهذه الوحدة هي التي تابع الإشراف على مجلة Bulletin de Psychologie أي نشرة علم النفس الشهيرة وكل ذلك بالتوافق مع التوجهات التجريبية لعلم النفس ولعلم النفس الفيزيولوجي. وقد استلهم هذا التيار أبحاث مشاهير علم النفس مثل: بيارو Piaget وفريس Fraisse. وقد أشرف پول فريس Paul وبياجه Piaget وفريس Fraisse على ورشة الأبحاث النفسية هذه إن من حيث التوجهات النظرية أو من حيث الأبحاث المختبرية (ونشير هنا إلى أن بياجه Piaget وفريس Fraisse قد أنجزا عملاً كلاسيكياً مهماً صدر على شكل سلسلة من عدة أجزاء تحت عنوان علم النفس التجريبي وتوزع على الموضوعات والتقنيات المختلفة ورصد الدراسات والمفاهيم وتطورها التاريخي منذ نشأة علم النفس كعلم مستقل). ومن الأساء الشهيرة في إطار جامعة باريس الخامسة في مجال التحليل النفسي والطب العقلي نذكر هنري فوريه Henri Faure الذي ثابر على تعليم علم النفس العيادي والمرضي من موقع النظريات الكلاسيكية الوقورة تصنيفاً وتشخيصاً وعلاجاً مجانياً كل ما له علاقة بالنظريات المستجدة والتي أخذت منحى التحليل النفسي الاجتماعي وتوجهات ضد الطب العقلي؛ ولهذا فإنه بقي

جسدي كبنية مرضية (وقد نسق مع فان Fain ومارتي Marty في هذا المجال).

أما الأساء التحليلية الفرنسية التي تأثرت بـ لاكان فنذكر منها على سبيل المثال: لوس جريغاري Luce Jrigaray التي توقفت بشكل أساسي عند تحليل لغوي عيادي لمعاني رموز اللغة الذكرية الأبوية حول المرأة ونذكر أيضاً سيرج ليكلير Serge Leclair الذي يبحث عن الرموز اللغوية للذة ودلالاتها العيادية باحثاً عن تقاطع هوامات قتل الأب (مركب الأوديب) مع هوامات قتل الطفل المنسجمة مواصفاته مع المتطلبات الترجسية للأهل (مركب الابن).

ونشير أيضاً إلى الموقف الراض الذي جوبهت به مفاهيم لاكان التحليلية اللغوية في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية ومن قبل «المؤسسة العالمية للتحليل النفسي» التي تعتبر الوريثة القانونية المؤسسة لأفكار التحليل النفسي. إن هذا الرفض ما لبث أن تلاشى وأدى ذلك إلى رفع الحظر المفروض على عملية التجديد التي خضع لها التحليل النفسي في فترة ما بعد فرويد، وهو ما يمكن رصده في أعمال ومناقشات المؤتمر الرابع والثلاثين للمؤسسة العالمية للتحليل النفسي. ويشير Rosolato في المقالة التي ذكرناها في مكان آخر إلى الوثائق التي صدرت أخيراً عن هذه المؤسسة التحليلية والتي ظهرت على شكل سلسلة مونوغرافية تحت عنوان: التغيرات الحاصلة عند المحللين النفسانيين على مستوى تكوينهم الفكري المفاهيمي (سلسلة من 97 صفحة بإشراف روالرستين R. Wallerstein). في هذه السلسلة عودة إلى الاهتمام بأعمال لاكان خاصة وبالأعمال الفرنسية والأوروبية بشكل عام من قبل الباحثين الانكليز والأميركيين. (إشارة إلى أعمال مؤتمر عقد في تانتون Tanton في بريطانيا في آذار 1984). وقد برزت في هذا المجمع العلمي توجهات تحليلية جديدة حملت شعار «التعددية الفكرية في مجال التحليل النفسي». مما ترك أثره حتى في الولايات المتحدة الأميركية ذاتها؛ وفيه إشارة إلى تراخي التوجهات الأرثوذكسية في التحليل النفسي وإلى فتح باب الاجتهاد. وهذا ما يفسر ما قاله أرنولد كوير Arnold Cooper: «يجب أن نقلع عن الحديث عن مجموعة عمل واحدة وعن مدرسة واحدة... مما يتحدد بشكل سلطوي ماهية التحليل النفسي... وعلى المحللين النفسانيين التوقف عن اعتبار الأفكار التحليلية الأولى كوصايا دينية مورثة يجب التقيد بها بشكل حرفي، وإنما عليهم أن يعتمدوا منحى علمياً لا يرفض أبداً التوجه التحليلي النفسي التطبيقي مما يعُد بتطورات علمية واسعة».

عديدة منها : القضايا الجنسية عند المعاقين والصغار والمراهقين، وقضايا التقاعد ونهاية الخدمة والبطالة والشيخوخة وقضايا السجون وقضايا الأسرة وسيكولوجية مؤسسة البوليس . بالإضافة إلى مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي فإن جامعة باريس السابعة تعنى بتطوير الجانب الميداني العلاجي والإرشادي عند طلابها ولذلك فهي أنشأت معهد العياديين النفسانيين ومعهد الإعداد الدائم بهدف تخريج اختصاصيين في تقنية العلاج النفسي المساعد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي تطلب تدخلاً نفسانياً لحل الإشكالات القائمة على الصعيد العلاقي التبادلي بين عناصرها .

من ناحية ثانية فإن جامعة باريس السابعة اهتمت أيضاً بالتحليل النفسي إلى جانب علم النفس الاجتماعي العيادي . إن أحداث سنة 1968 دفعت المحللة النفسانية السيدة فانز بونتونييه Fanez Bontonier (التي شكلت ثنائياً مع أربوس باستيد Arrousse Bastide في مقابل ثنائي فريس - فوريه Fraisse - Faure في باريس الخامسة) إلى تطوير فكرة راودت المحللين النفسانيين المعاصرين وهي إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة إن من حيث تحويلها إلى مادة للمحاضرات النظرية Cours magistraux أو من حيث صلاحية المفاهيم التحليلية لأن تصبح مادة للبحث العلمي وللدراسات المعمقة من قبل الطلاب الذين لم يخصصوا شخصياً للتحليل النفسي التعليمي psychanalyse didactique : وهذا ما شكل قطعاً مع الفكرة الكلاسيكية التي رعتها بسلطة وهبة جادتين المؤسسة العالمية للتحليل النفسي (التي كانت ترى أن التحليل النفسي ممارسة ويحتمل أن يبقى حكراً على فئة المحللين النفسانيين الذين يجوزون على شروط الانتساب القاسية لهذه المؤسسة) . وقد عمل مع السيدة فانز بونتونييه Fanez Boutonier المحلل النفسي الشهير جان لابلانش Jean Laplanche لتلميذ المحلل النفسي الفرنسي الأشهر د. لاغاش D. Lagache . وقد أصبح لابلانش Laplanche مديراً لوحدة الدراسات العيادية في باريس السابعة وأنشأ مختبر علم النفس العيادي المرضي والتحليل النفسي الذي له وحده حق الإشراف على كل الدراسات العليا (دبلوم ودكتوراه) التي تصدر عن جامعة باريس السابعة . بالإضافة إلى ذلك فإن لابلانش Laplanche أصدر مجلة علمية متخصصة وهو يشرف حتى الآن على إدارتها (صدر العدد الأول منها سنة 1975) تحت عنوان التحليل النفسي في الجامعة Psychanalyse à L'université وتنشر فيها الأبحاث العلمية التي تتوفر فيها مواصفات باللغة الدقة والموضوعية . . . وعنوان المجلة بالغ الدلالة «التحليل النفسي

حريضاً على روحية جناح الأمراض العصبية في مستشفى سالپترير Salpêtrière الشهيرة وتوجهات أستاذها الكبير شاركو Charcot .

وأما التيار الثاني الذي أفرزته أحداث 1968 الطلابية في فرنسا فقد تمثل بإنشاء جامعة باريس السابعة Paris 7 المسماة «وحدة الدراسات والأبحاث في العلوم الإنسانية العيادية» (نلاحظ أن باريس الخامسة حافظت على اسم علم النفس في مقابل العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة) . وقد أشرف على تنظيم وتوجيه هذه الجامعة أسماء شهيرة في مجالات علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي منهم : الباحث النفسي الاجتماعي بول أربوس باستيد Paul Arrousse Bastide الخبير في قضايا علم النفس الاجتماعي لشعوب العالم الثالث (حيث أمضى مدة طويلة في البرازيل لهذه الغاية) وكان أول مدير لوحدة العلوم الإنسانية العيادية في باريس السابعة . وقد عاونه في هذا المجال السيدة أ. م. روشلاف سبنلي A. M. Rochlave Spenlé المشهورة بدراساتها حول المرأة ودورها النفس - اجتماعي ، بالإضافة إلى السيدة كلود ريفول دألون Claude Revault D'allonnes التي طورت أبحاث علم النفس الاجتماعي في إطار جامعة باريس 7 حيث عملت على تطوير ميدان ومفاهيم ما سمي لاحقاً بعلم النفس الاجتماعي العيادي Psychologie sociale clinique الذي يجسد تقاطع التحليل النفسي وعلم الاجتماع والذي يعتمد التقنيات الإسقاطية والميدانية المباشرة القائمة على الملاحظة العيادية المعمقة مع تطويرها وتطعيمها بالمفاهيم الأساسية في علم الاجتماع وتقنياته . وفي هذا الإطار فقد رعت كلود ريفول دألون Claud Revault D'Allonnes مختبر علم النفس الاجتماعي العيادي في جامعة باريس 7، وهو المختبر الذي يخطط ويشرف على تطوير المنحى العيادي لعلم النفس الاجتماعي وقد نظم لذلك مجموعة من المؤتمرات العلمية تحت شعار «العلاقة والحدود بين علم الاجتماع وعلم النفس» وصدرت عن هذه المؤتمرات مجموعة من الدراسات التي تركز المشروعات العلمية لعلم النفس الاجتماعي العيادي، وأصدر المختبر مجموعة من الأبحاث سواء في إطار مجلة Bulletin de Psychologie حيث صدرت مجموعة من الأعداد الخاصة والتي اعتبرت كتمهيدات نظرية ومنهجية لعلم النفس الاجتماعي العيادي .

بالإضافة إلى ذلك فإن المختبر يصدر مجلة Bulletin du Laboratoire de Psychologie clinique . وأما الموضوعات النظرية التي يغطيها نشاط هذا المختبر فإنها تركز على قضايا

مصادر ومراجع

- Anzieu, D., *Le Corps de L'œuvre*, n° 1, Gallimard, Paris, 1981.
- *Bulletin de psychologie*, No Spéciaux clinique I.VII.
- *Bulletin du Laboratoire de psychologie Clinique*, Années 1979 - 1986.
- Freud, S., *Essais de Psychologie*, Payot, Paris, 1967.
- Oppenheimer, Agnès, « 34^{ème} Congrès de l'association psychanalytique internationale », *Revue psychanalyse à L'université*, Janvier 1986.
- Rosolato, Guy, « Que fait-on des théories nouvelles, en psychanalyse »?, *Revue psychanalyse à L'université*, No Janvier 1986.

عباس مكي

في الجامعة» وهو يعكس النقلة الموضوعية التي خطاها لابلانش Laplanche وبما تحمله من وقار البحث العلمي ومن تجديد تجسد في إدخال التحليل النفسي إلى الجامعة في آن واحد. ومن الأساء الأساسية التي تعمل في هذا الإطار نذكر المحلل النفسي وأستاذ علم النفس العيادي والمرضي بيار فيديدا Pierre Fédida الذي أصدر العديد من الكتب والذي يعمل حالياً كمدير لوحدة الدراسات العيادية في باريس 7 بعد أن شغل منصب مدير المجلس العلمي فيها. ويعمل فيها أيضاً الباحث العربي والمحلل النفسي سامي علي محمود، والطبيب والمحلل النفسي وأستاذ التحليل النفسي والأمراض العصبية في جامعة ليون الأولى جان غيوتا Jean guyotat.

الفاشية

Fascism Fascisme Faschismus

مصطلح الفاشية مشتق من الكلمة الإيطالية Fascio التي تعني الجمع أو الاتحاد. والفاشية هي من أكثر التيارات رجعية في العالم. وهي نظام استبدادي عبر عن أكثر الجوانب رجعية وشوفينية وامبريالية للرأسمال المالي. وتعتبر الفاشية المعاصرة عن مظاهر تفسخ المجتمع الرأسمالي الراهن.

وتتشكل الدعامة الأساسية للفاشية من فئات البرجوازية الصغيرة في المدن والريف، وفئات منسلخة عن طبقاتها، وجمهور كبير من البروليتاريا الرثة.

إن الفاشية مهما اختلفت صورها وأشكال ظهورها وأزمان نشأتها وأمكنة انتشارها، تتسم بسمة مشتركة كثيرة، أهمها:

أولاً: تقديس سلطة الدولة واعطاؤها صفة صنيعة. وبالتالي تمجيد الدكتاتورية عن طريق تمجيد الزعيم الملهم والمؤله كمخلص للأمة من شرور أعدائها الداخليين والخارجيين. يغدو الزعيم في الفاشية هو الوطن والوطن هو الزعيم. وتتحول أوامره الى قوانين للدولة وللمجتمع.

ثانياً: تزيف الصراع الطبقي عن طريق نفي وجوده. والحديث عن مصالح الشعب بعامه، بكل فئاته وطبقاته المتناقضة والإعلاء من أهمية الصراع القومي. ولأن مصالح الأمة هي فوق جميع المصالح فإن الدولة تأخذ صيغة جهاز يقف فوق الطبقات، جهاز عادل في كافة الأحوال والشروط.

ثالثاً: النخبوية بالعلاقة مع الجماهير. فالفاشية تحقر الجماهير وتعول على سلطة الصفوة مقابل عامة الشعب وفئاته

الدنيا. وترى أن الأقلية المبدعة المختارة يجب أن تشغل المواقع الفاعلة في القيادة مقابل الجمهور السلبى.

رابعاً: النزعة العسكرية. فبما أن الفاشية إيديولوجيا استبدادية ونظام ديكتاتوري فإن ضرورة الهيمنة الشاملة تتطلب توسيع المؤسسة العسكرية وتنامي دورها في قيادة المجتمع والدولة. كما تنزع الفاشية الى عسكرة المجتمع ككل.

خامساً: على الرغم من أن الفاشية هي مجموعة من الأساطير، وخليط من الأوهام، ومزيج من النزعات اللاعقلية فإنها غالباً ما تأخذ طابع المعادة للدين باسم العلمنة، وتؤلف منظومة من المفاهيم الأخلاقية القائمة على مفاهيم الشرف والواجب والاخلاص والتضحية باسم الأمة والزعيم.

لكن هذا لا يمنع أبداً، وكما أثبتت تجربة نهاية القرن العشرين، قيام الفاشية على أسس دينية ومعادة للعلم.

سادساً: إن أهم صفات الإيديولوجية الفاشية هي الإطلامية، والعداء للثقافة. وتبعث الفاشية أحط أشكال الفكر التبريري، وتنمي النزعات اللاعقلية في الأدب، فتمجد الفرائز والحرب، ويعول على البلاغة ذات المضمون الصوفي الايماني، وتتوجه نحو التراث القومي بطريقة انتقائية فجأة، فتبعث الجوانب المظلمة فيه. كما أن الفاشية لا تؤمن بالتواصل الانساني والتأثير المتبادل بين الثقافات.

سابعاً: ولكي تستطيع الفاشية أن تكون وعي أفراد المجتمع على هواها، ووفق نظامها الإيديولوجي، فإنها تشدد على أهمية التربية وبخاصة تربية فئات الشبيبة المتمردة، وتنظيمها تنظيمياً عسكرياً، وتعليمها الاخلاص للزعيم ولالأمة.

لقد ظهرت الفاشية أول ما ظهرت في ايطاليا 1922، ثم ظهرت في المانيا 1933 تحت قناع الاشتراكية القومية.

أما في ايطاليا فلقد توجهت الفاشية شطر الاتجاهات القومية التي سادت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في

الدولة الى مرتبة المطلق. اذ ليست الأمة هي التي تلد الدولة بل الدولة هي التي تخلق الأمة وتضفي الارادة ومن ثم الحياة الحقيقية على شعب - جعلته هذه الدولة - على وعي من وحدته المعنوية. وإن الدولة بوصفها تعبيراً عن ارادة كلية اخلاقية هي التي تخلق الحق في الاستقلال الوطني. وما على الفرد الا أن يذوب بشكل كلي في الدولة.

وعندما يجري الحديث عن الدولة في الايديولوجيا الفاشية الايطالية غالباً ما يقترن هذا الحديث بهيغل.

ولا شك أن الفاشية قد استغلت هيغل استغلالاً تعسفياً الى أبعد الحدود على يد جنتيلي. فعندما بحثت الفاشية عن فلسفة لها عهد موسوليني هذه المهمة الى جيوفاني جنتيلي الذي كان هيغلياً جديداً، شأنه شأن كروشه، ورأى جنتيلي أن يستخدم نظرية هيغل في الدولة، ليقدمها الى موسوليني. فلما كانت الفاشية في الأساس ضد النزعة الليبرالية البرجوازية، فقد وجدت عند هيغل دولة ذات كيان مستقل يوجد في مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى كما يرى المنظر الرسمي للدولة الفاشية سرجيو بانونشيرو. لكن فلسفة هيغل لا تتفق إطلاقاً مع أية فلسفة لا عقلية ففلسفة هيغل ترصد الصيرورة التاريخية للعقل حتى انتصار الحرية النهائي.

أما في ألمانيا: فإن الهزيمة التي لحقت بها في الحرب العالمية الأولى وما ولدته - هذه الهزيمة - من مرارة قومية بعد معاهدة فرساي شكلت شرطاً مهماً ومباشراً في تقوية النزعة القومية المتعصبة. كما أن فشل ثورة 1918 وضعف الحركة العمالية قد أدى الى بروز ميل شديد نحو تأكيد هذه النزعة في أوساط البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والى تزييف وعي الشعب الألماني تحت شعار الثورة القومية الاجتماعية وبخاصة في فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى عام 1929.

ويرى بولنتزاس أن عملية التحول الى الفاشية بشكل عام قد توافقت مع حالة الأزمة السياسية للبرجوازية الصغيرة وتحولها الى قوة اجتماعية مستقلة بواسطة الأحزاب الفاشية. إن أزمة البرجوازية الصغيرة الألمانية لم تنشأ الا في شروط أزمة الطبقات الحاكمة في ألمانيا. أي أن الحزب النازي الفاشي قد عبر عن أحقاد البرجوازية الصغيرة.

ولكن تحول الفاشية الى سلطة سياسية مهيمنة أخذ يعبر بصورة فعلية ومكثفة عن المصالح الحقيقية للطبقة البرجوازية ولا سيما في مرحلة الاستقلال.

لقد اتجه الفاشيون الألمان شطر أكثر الجوانب رجعية في الفلسفة البرجوازية الألمانية. فاستعاروا من نيتشه مفهوم السوبرمان، والدعوة الى تحطيم لوحة القيم السائدة. بل لقد

أوروبا. وتحول كل من دانوتسيو ومارينيقي والهيغلين الجدد ولا سيما جنتيلي وعالم الاجتماع بارثيو الى ملهمين مباشرين للفاشية.

ولم تكن الفلسفة الفاشية في ايطاليا اكثر من تلفيق جملة من الأفكار أخذت عن المذهبين اللاعقلي والارادي. وبذلك مؤدجوها جهداً كبيراً لتحويلها الى ايمان صوفي لا عقلي كرد فعل على المادية وبخاصة مادية القرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولهذا أكد الفاشيون الإيطاليون أن الفاشية دين جديد، ينظر الى الانسان على أساس ترابطه الفطري مع القانون السامي والارادة الموضوعية. وأعلن موسوليني أنه «للم تكن الفاشية ايماناً لما كان بمقدورها أن تمتح الصلابة والشجاعة لمعتنقيها» كما «لا يمكن تحقيق شيء عظيم الا في حالة انفعالية من الحب والتصفوف الديني».

إن الفاشية الايطالية قد توجهت نحو البؤساء والفقراء وادعت انها معادية للرأسمالية في وقت كانت تعيش من المساعدات المالية التي يقدمها الرأسمال الكبير. ومن هنا خفت تبحث عن رابط يربط هؤلاء البؤساء فوجدته في صوفية لا منطقية جعلت من بؤساء ايطاليا ينتظرون المعجزة. وأعلنت الفاشية ردة فعل الاله أو أنها الأب المقدس.

وكما فعلت أكثر الديانات أعلنت الفاشية الايطالية الاحتقار لكل ما هو مادي. وعولت على ثراء الروح. أعلن موسوليني قائلاً «إن الفاشية تؤمن بالقداسة والبطولة، أي بالأعمال التي لا يحركها أي واقع اقتصادي لا من قريب ولا من بعيد. . . انها ترفض فكرة السعادة الاقتصادية التي تحول البشر الى حيوانات لا تفكر سوى بشيء واحد: أن تتغذى وتسمن».

الايديولوجيا الفاشية بشكل عام تخلق اسطورة البطل، وتحقر اسطورة المساواة السياسية بين البشر. فتحول موسوليني الى نصف إله واعتبر معصوماً عن الخطأ، وكلي العلم. سكتب صحف الفاشية قائلة: «تذكر أن تحب الله ولكن لا تنسى أن اله ايطاليا هو الزعيم - الدوتشه».

ولأن البطل كلي القدرة والعلم فما على العوام الا الخضوع المطلق له. وهم إذ يخضعون نياحاً يخضعون للوطن، لأن الزعيم هو الوطن وعبادته ليست الا عبادة هذا الوطن.

إن تحول الفاشية في ايطاليا الى دين جمهور كبير من الفقراء والمتقنين والبرجوازين الصغار، لا يعني أن الفاشية لم تقف موقفاً معادياً من الدين، بل انها قد طرحت نفسها بديلاً من المسيحية التي فقدت سحرها وغدت ايديولوجيا المالكين.

لقد احتل مفهوم الأمة والدولة مكانة استثنائية في الايديولوجيا الفاشية الايطالية. ورفعت هذه الايديولوجيا

لكن كتاب روزنبرغ اسطورة القرن العشرين 1930 هو عرض شامل لكل دعاوى الفاشية الالمانية وبخاصة لما تنطوي عليه الفاشية الالمانية من عنصرية .

ولقد استعار روزنبرغ أهم آرائه من تشمبرلين، لنفي مبدأ السببية ونفي التاريخ العام للبشرية . وتأكيد تاريخ العروق المفردة وبخاصة تاريخ الأريين الجرمان .

يرى روزنبرغ أنه يجب اعادة كتابة وتفسير التاريخ استناداً الى مفهوم الصراع بين الأجناس وبخاصة صراع الجنس الأري ضد الأجناس الأدنى منه .

إن انحطاط الحضارة - كما يرى روزنبرغ - ليس الا ثمرة اختلاط الأريين مع اجناس أدنى منهم . والأريون وحدهم مبدعو الحضارة أو الثقافة من علم وفن وفلسفة وأنظمة سياسية، أما الأجناس الدنيا فلم تبدع سوى الماركسية والديمقراطية والرأسمالية المالية، ونزعة العقلية الفقيرة، ومثل الحب والخنوع .

هذه النظرية في الجنس التي حشدت جملة من الحجج المزيفة من علم البيولوجيا والانتروبولوجيا وشكلت سنداً أيديولوجياً للامبريالية الألمانية الطامحة للتوسع . فكانت فكرة المجال الحيوي .

وفكرة المجال الحيوي مزيج من العاطفية والعلم الطبيعي والبيولوجي الرديء والاقتصاد السياسي المزيف .

لقد توجهت الفاشية الألمانية نحو بعث الشعور بعظمة الامبراطورية الالمانية في العصور الوسطى، وأعلن الفاشيون الألمان أن جميع الانجازات التي حققتها أوروبا الوسطى لم تكن الا ثمرة العرق الألماني . وأنه عن طريق الغزو يمكن الاستيلاء على الأسواق الأجنبية وتحقيق الرخاء للأمة الألمانية . ولهذا فإن ألمانيا بحاجة دائمة الى مزيد من الأرض .

لكن الفاشية الألمانية وجدت أنه من الوهم غزو العالم والتوسع عن طريق أدوات اقتصادية فحسب، بل لا بدّ من القوة القوية وحدها .

لقد قدّم هتلر الصورة المثلى لعالم يحكمه الجنس الأري حين أعلن «أن مهمتنا أن ننظم العالم كله بحيث يتج كل بلد أفضل ما يستطيع إنتاجه بينما يتولى الجنس الأبيض الشبالي تنظيم هذه الخطة» .

ان ظهور الفاشية في ايطاليا ومانيا لا يعني على الاطلاق أن الفاشية كأيديولوجيا وممارسة سياسية لم تلق انتشاراً في بلدان أخرى . كما أنها ليست وفقاً على بلدان العالم الرأسمالي الغربي . بل إن الفاشية قد ظهرت من جديد في معظم بلدان أوروبا الغربية وفي أميركا . حيث يمكن الحديث اليوم عن الفاشية

اعتبر النازيون أنفسهم أنهم ورثة نيتشه، ووصفوه بنبي القومية الاشتراكية . ثم وبعد استلامهم السلطة جعلوا من فلسفة هذا اللاعقلاني الكبير فلسفة رسمية لهم .

لقد أعلن الفرد باوملو أن نيتشه قد واجه مشكلة العرق الألماني القديمة، الا وهي تحقيق السيادة على أوروبا .

وكما الايديولوجيا الفاشية الايطالية، فقد تأسست الفاشية الالمانية على عناصر مختلفة جداً في مضمونها بدءاً بالجانب الرجعي من الفلسفة البرجوازية السابقة عليها، مروراً بالوعي القومي المتطرف وانتهاءً بالدعوة الى اشتراكية ديماغوجية شكلية . ولهذا وجدوا في فلسفة الحياة منبعهم الثري، الذي أمدهم بمختلف الأساطير اللاعقلية .

لقد تحولت فلسفة الحياة على يد غلاغس الى سلاح للهجوم على العقل ونفيه . لقد أكد أن العقل عدو الحياة والمهمة الجديدة للفلسفة هي انقاذ النفس الانسانية من العقل . واستناداً الى هذا الادعاء قام غلاغس ببناء نظرية في الزمان والمجرى الحقيقي . أي التيار الحقيقي للحياة، الذي يجري من الحاضر الى الماضي . والمادة تفتقد الحياة وما المادية الا ثمرة نشاط العقل الخائن .

غير أن الانتقال من غلاغس الى الفاشية قد قام به ودون حرج يونفر، الذي وصف العقل بدولة الخيانة، وقُدس الحرب بوصفها ظهوراً لنبل النفس الانسانية . وما التاريخ الا الحركة الوهمية للأغاط الاسطورية . وغط العامل هو اسطورة القرن العشرين . والعامل - كما يرى يونفر - هو الرأسمالي والبيروقراطي والمحارب . وفي كتابه العامل والسيادة وغطها، 1932-1941، أعلن يونفر أنه يتحدث باسم الطبقة العاملة . مدافعاً عن التضامن الكلي وعن الثورة التي ليست في نهاية الأمر إلا تحطيم البرجوازية البرلمانية .

أما المؤرخ الرسمي للفاشية فكان الفرد روزنبرغ 1893-1946 .

لقد حاول روزنبرغ تحويل نظرية الجنس أو العرق الى فلسفة للتاريخ . إن نظرية العرق معروضة بوضوح في كتاب هتلر كفاحي . هذه النظرية التي نظرت الى التقدم التاريخي - الاجتماعي على أساس الصراع من أجل البقاء، حيث البقاء للأصلح وللأقوى . والصراع من أجل البقاء يجري داخل الجنس ذاته حيث يثمر عن قيام الصفوة . . وإن التمازج بين جنسين يقود الى انحطاط الجنس الأرقى . الذي يستطيع وعلى الرغم من ذلك، تطهير نفسه . وما الحضارة الراقية الا ثمرة الأجناس الراقية، أو الجنس الأري .

العظيم في التاريخ. وتحدثان عن ضرورة التوسع ووسائل تحقيقه من خلال مفاهيم وأدوات واحدة. إن خطر الفاشية ما زال باقياً، ومرتباً بأكثر الطبقات والفئات رجعية في العالم. والنضال ضد الفاشية لما يزل مهمة أساسية من مهمات قوى التقدم في العالم.

مصادر ومراجع

- دراسات في الفاشية، بيروت، 1973.
- سباين، ج.، تطور الفكر السياسي، الكتاب الخامس، القاهرة، 1971.
- ستيان، أوديف، على دروب زرادشت، دمشق، 1983.
- الفاشية والفاشية الجديدة، دمشق، 1984.
- لاسكي، ه.، تأملات في ثورة العصر، القاهرة.
- لوكاتش، جورج، تحطيم العقل، الكتاب الرابع، بيروت، 1982.
- ماركوز، ه.، من العقل الى الثورة، ط 2، بيروت، 1979.
- هنتر، كفاحي.

أحمد برقاي

الجديدة. التي لم تزال تحتفظ بأهم صفات الفاشية الإيطالية والالمانية. على الرغم من أنها تعمل في ظروف معاصرة مغايرة لظروف نشأة الفاشية الإيطالية والالمانية.

والفاشية الجديدة أو المعاصرة تبرز من خلال تيارين أساسيين. التيار الأول: وهو الذي يمثل استمراراً للفاشية الإيطالية والالمانية التي ظهرت في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن وتأخذ صبغة منظمات سرية، لكن تأثيرها ضيق جداً بسبب تاريخ الفاشية المخزي. أما التيار الثاني: فهو يحاول النفاذ من خلال تفسخ المجتمع الرأسمالي المعاصر. وينخرط في منظمات سرية وعلمية تسعى الى تحطيم البنية الاجتماعية التقليدية. ويدخل في عداد هذا التيار عدد من الاتجاهات المتطرفة في الولايات المتحدة الاميركية، والحركة الاجتماعية الإيطالية والحزب القومي الفرنسي النظام الجديد في فرنسا، والنظام الجديد في اليونان.

غير أن الظاهرة الأكثر بروزاً للفاشية في القرن العشرين هي الصهيونية الاساس الايديولوجي للاستعمار الاستيطاني العنصري في فلسطين.

والصهيونية شكل من أشكال الفاشية ويمتد نشاطها الى دول أوروبية كثيرة.

غير أن الصهيونية تختلف عن أشكال الفاشية الأخرى بأن لها تنظيمات كبيرة وكثيرة. ولا يتحدد نشاطها في اطار حكومي كما في المانيا النازية أو في ايطاليا عهد موسوليني، بل تعمل وتنشط في اكثر من سبعين بلداً من بلدان العالم. وتعتبر الجماعات الامبريالية الكبيرة في الولايات المتحدة الاميركية قاعدة هامة لنشاط هذه المنظمة الفاشية.

إن المنطلقات الايديولوجية للفاشية الصهيونية لا تختلف عن المنطلقات الايديولوجية للنازية.

فالفاشية الصهيونية تتحدث عن قومية يهودية اختارها الإله، ومتشرة في مختلف أصقاع العالم ولها رسالة تاريخية خاصة. وترى الفاشية الصهيونية أن اليهود أكثر العروق سموً وعظمة من جميع القوميات الحضارية في العالم. ولل يهود خصائص عظيمة أكثر من الأوروبي المتوسط، ولا مجال للحديث عن الفرق بين اليهود والأسويين والأفارقة الخاملين. هذا ما صرح به ناحوم سكالوف.

وهكذا نجد أن الفاشية الصهيونية والفاشية النازية تقفان على أرض واحدة من حيث تفرد وقدسية العرق الآري والعرق اليهودي.

والصهيونية والنازية كلتاهما تتحدثان عن دور القومية

الفردية

Individualism Individualisme Individualismus

ربما لم نجد فكرة يالفها الفكر الحديث أكثر من فكرة الفردية، فاهتمامها بها واسع للغاية. وهو رد فعل ضد النتائج السلبية الناجمة عن حركات الاصلاح والثورة الصناعية والعلمية والتوسع الهائل في الانتاج، وكذلك ضد الاهتمام بالمذهب الجمعي وما رافقه من حركات ثورية اشتراكية.

ولكن ما معنى فردية ؟ وكيف يمكن تحديدها ؟ ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح ومُرضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله في مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن اعتباره لب المعنى إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية. بيد أن كشف هذا اللب لن يمكننا من فهم الفردية بمعناها الدقيق، لأن المدلولات الاضافية تشكل أجزاءً أساسية من معانيها المكتسبة، ومع ذلك فإننا إذا ما فهمنا لب معنى تلك الكلمة، فعندئذ نكون قد

المؤسسات والتطبيقات والمعتقدات من كل نوع، عوضاً من أن يمتثلوا، دون نقد، للأنظمة القائمة.

(2) نظرية تكون بموجبها الحالة السابقة أسمى من الحالة المعاكسة لها.

(3) الحالة النفسية التابعة لذلك الاستقلال الفكري.

5- والفردية، بمعناها الأخلاقي، تطلق على النظرية التي تقدّم حقوق الفرد على حقوق المجتمع، وتدّعي أن أثر السلوك الخلقي يقع دائماً على فرد أو أفراد معينين، وذلك في مقابل المذهب الجماعي الذي يؤكد أن أفعالنا تتأثر دائماً بجماعة من الجماعات. فالفردية، إذن نظرية لا يكون المجتمع بموجبها غاية في ذاته ولا أداة أو وسيلة لغاية أسمى من الأفراد، ولكن هدفه ينحصر في خير الأفراد. وهذا يمكن أن يفهم وفق معنيين: على المؤسسات الاجتماعية أن تهدف إلى سعادة الأفراد، وعليها أن تهدف أيضاً إلى كمالهم.

6- وقد تأخذ الفردية معنى محقراً، فإذا وصفنا أحد الأشخاص بها عتينا بذلك ميله إلى الإنفراد عن الآخرين بآرائه وسلوكه، وكثيراً ما يكون هذا الميل ناشئاً عن الأنانية، أو عن الطموح والكبرياء، أو عن الرغبة في توكيد الذات.

وعلى الرغم من هذه المعاني المختلفة فإن الفردية هي، كالفلسفة، تتضمن مذهب القيمة ونظرية الطبيعة الإنسانية وموقفاً عاماً يتمثل في الاعتقاد ببعض التدابير السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية.

أما مذهب القيمة فإنه يمكن أن يوصف بثلاث قضايا:

(1) كل القيم متركزة حول الانسان الذي اختبرها دون أن يكون قد خلقها ضرورياً؛

(2) الفرد غاية في ذاته وقيمة سامية، أما المجتمع فإنه وسيلة للغايات الفردية؛

(3) المساواة بين جميع الأفراد في بعض النواحي الأخلاقية، أو بشكل أفضل لا أحد يجب أن يعامل وسيلة فقط لصالح شخص آخر.

والنظرية الفردية، في الطبيعة الانسانية، تعتقد أن مصالح الفرد البالغ الاعتيادي تكون مؤمنة بشكل أفضل عندما يُمنح حرية ومسؤولية كاملتين لاختيار غاياته ووسائله مع ما يناسبها من أفعال للوصول إلى تلك الغايات. وهذا الاعتقاد ناجم عن الاقتناع بأن كل فرد أفضل حكم فيما يتعلق بمصلحه الخاصة، ويستطيع أن يكشف عن امكانية زيادتها. وهو أيضاً مبني على الادعاء بأن الفعل الذي يصنع تلك الخيارات يساهم في تطوير الفرد وفي خير المجتمع. وهذا لأن الفردية فكرة تُقدّم أفضل البواعث والمحركات الفعلية للمحاولات المنتجة.

أصبحنا مؤهلين أكثر من ذي قبل لفهم وجوه استعمالها المختلفة.

لقد صاغ كلمة فردية الكاتب السياسي الفرنسي الكسي دي توكفيل Alexis de Tocqueville، ووصفها بأنها نوع من الأنانية المعتدلة تجعل الانسان فرداً لا يهتم إلا بحلقته الضيقة المقصورة على عائلته وأصدقائه. والفردية بمعناها العام، تقال على كل نظرية أو على كل اتجاه يرى في الفرد أو في الفردي إما أكثر صور الواقع جوهرية، وإما أسمى درجات القيمة. فهي، بالتحديد، مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسّر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسباح له بتدبير شؤونه بنفسه. وهي أيضاً، تعبير مشابه، إلى حد ما، للمذهب التحرري، فكلاهما يعطي الحرية الفردية قيمة كبرى. وإذا كانت التحررية بتغيير مفهومها عبر الأجيال قد توصلت إلى احتواء تصورات الحرية المنسجمة مع سلطة الدولة، كذلك فإن الفردية أكدت الاتجاه ذاته واحتوت المضمون نفسه واعتبرت الفرد، أو الأنا، أمراً غير مقيّد نسبياً. إن التحررية المؤسسة على فكرة المزاحمة تعتبر الفردية وسيلة لتحقيق الانسجام الاجتماعي.

وفي الواقع يختلف معنى الفردية باختلاف العلوم والمواقف الفلسفية والاجتماعية.

1- الفردية، في معناها الأنطولوجي، تطلق على القول الذي يُسند الوجود الحقيقي، لا إلى الكليات العامة، وإنما إلى الأفراد الجزئية.

2- والفردية، في مناهج البحث، تطلق على النظرية التي تبحث عن تفسير الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية في البسيكولوجيا الفردية وبشكل خاص في الأفعال الناجمة عن النشاط الواعي للأفراد.

3- والفردية، في معناها السياسي المقابل لسيطرة الدولة Etatism، انجاء يهدف إلى تطوير حقوق الفرد ومسؤولياته، ونظرية تدّعي أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به. لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة، ولأن المجتمع ليس غاية أسمى من الأفراد. فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتي وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود، كما في فردية سينر التحررية، أو إلغاؤها كلياً كما في فردية شترنر الفوضوية.

4- والفردية، في معناها المقابل للنزعة الامتثالية، التي تدعو إلى التقيد بالأعراف والتقاليد المقررة، تقال وفق ثلاثة مفاهيم: (1) حالة الأفراد الذين يناقشون، في مجتمع ما، أمر

المطلقة كانت الدولة الجماعية Totalitarian التي تعتمد على القوانين والأوامر الصارمة. وهي لا تعتمد على الديكتاتورية الفردية، وإنما على ديكتاتورية جماعية.

أما اليونان القدماء فإنهم رأوا، خلال عدة قرون وبتأثير من السياسي المشهور بيريكليس 429-495 ق.م.، أن التطور بدأ من المجتمع القبلي ثم انتقل إلى الديمقراطية والمساواة وتأكيد الفرد كما ظهر في أثينا القديمة؛ وهذا بعيد جداً عن خضوع الفرد للسلطة الاجتماعية التي وجدت في إسبارة القديمة. ومع أن الديمقراطية الأثينية كانت قصيرة الأجل، إلا أنها كانت فردية حتى أن فرديتها كانت أفضل من المفهوم الأفلاطوني عن الدولة.

كان سقراط يعتقد أن السلوك الخلقي تقع تبعته دائماً على الفرد، فهو، من الناحية الأخلاقية، فردي. وأفلاطون لم يهتم بالفرد لا في المجال الأخلاقي ولا في المجال الميتافيزيقي، والمهم عنده، في المجال الأول، الجماعة، وفي المجال الآخر، المثال الذي يتصف بالأبدية والثبات. أما أرسطو فقد وجد نفسه، في المستوى الميتافيزيقي، أمام ازدواجية لا مفر من: فمن جهة، لا يمكن حل العلم على الحقائق الفردية، لأنها تختفي وتزول ليقى الكلي والضروري، موضوع العلم، مكانها؛ ومن جهة أخرى، لم يسند أرسطو الوجود الحقيقي الفعلي إلا إلى الأفراد. وهذه معضلة لا حل لها إلا في الوجود حيث يتطابق الواقع مع المعقول وتتوافق متطلبات الوجود مع متطلبات المعرفة: فهو، من ناحية، الفرد الوحيد الحقيقي؛ وهو، من ناحية أخرى، المحرك الذي لا يتحرك، لأنه الفعل المحض وفكر الفكر والصورة الأولى المنفصلة عن المادة. أما في المستوى الأخلاقي، فإن المهم، في نظر أرسطو، هو الفرد، إذ هو الموجود الوحيد الذي تسند إليه السعادة الحقيقية وبالتالي الغائية.

وابيقورس، الذي سار على خطى ديموقريطس الذري مع بعض الاختلاف، طوّر الفردية إلى مستوى أكمل من أي مستوى آخر عرفته البشرية حتى ذلك التاريخ. وقد اعتقد أن الفرد وحدة الاجتماع وأساسه، وأن الاحساس قاعدة علم النفس الفردي. وقد وجدت الأبيقورية تأييداً عند مفكري وفلاسفة الرومان، إلا أن هذا لم يمنع من انتشار مدرسة أخرى فردية، هي الرواقية، أصبحت فيما بعد المدرسة الفكرية المسيطرة. طوّرت الرواقية مبدأ المساواة الأخلاقية وتبنت المذهب الفردي حتى غدت الفردية أفضل فكرة ملهمة في المذهب الرواقي. فلإلحاحها على مستوى مطلق من العدالة المستقلة للفرد وكوسموبوليتيتها Cosmopolitisme كوّنتا

أما الفردية، من حيث أنها موقف عام، فهي تقييم سام للثقة بالنفس ولسرية كل من الأفراد واحترامه للآخرين. وهي، سلبياً، ما يقابل التقليد والسلطة وجميع طرق السيطرة على الفرد خاصة عندما تمارسها الدولة، وهي أيضاً تؤيد حق الفرد في أن يكون مغايراً لحقوق الآخرين.

يقوم تجسيد الفردية في المؤسسات على المبدئين التاليين: قبول الديمقراطية الليبرالية بصفقتها أفضل صيغة للحكم، وتبني مبدأ ترك الأمور تجري على طبيعتها (دعه يعمل)، أو بالأحرى سياسة حرية العمل. ولهذا فإن دور الدولة يتمثل في إعطاء الحرية الشخصية والفرص والمناسبات الفردية أهمية قصوى. وهكذا نصل، على طريق إعطاء هذين المبدئين معنى متطرفاً، إلى الفوضوية مذهب الفرديين المتطرفين. بيد أن معظم الفرديين يعتقدون أن على الحكومة التدخل في حياة الناس، إلى حد ما، للحفاظ على القانون والنظام ولتنبذ الأفراد من الاعتداء على الآخرين، وحثهم على إبرام اتفاقات وعقود معهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن لكل فرد فرصة معينة، لتحديد شكل الدولة ونشاطها، من خلال الانتخابات السرية، وللتأثير في سلوك الآخرين ومعتقداتهم، من خلال حرية التعبير والاجتماع.

وتتضمن الفردية أيضاً مذهب الملكية الذي يسمح لكل فرد بالاستفادة من الفرص، إلى أقصى حد مسموح به قانونياً، لحيازة الأشياء وإدارتها والتصرف بها، كما يبدو له ذلك مناسباً ومفيداً. أما الحرية الاجتماعية فتتسع لتشمل الانتساب أو رفضه إلى أي تنظيم ديني. وبالنسبة للبعض فإن الفردية تعني أن الأفراد ليسوا بحاجة لرجال الدين للتوسط بينهم، وبين الله، وأن التنظيم الكنسي يجب ألا يكون تنظيمياً فاشياً.

إن للفردية تاريخاً طويلاً ومجيداً. فالمجتمعات البدائية، رغم أنها عاشت على شكل جماعات متضامنة، تميّزت بالاستقلالية الفردية. وقد ذهب اغوست بلانكي، الزعيم الفرنسي المتمرد، إلى أبعد من ذلك عندما أكد أن المجتمعات البدائية لم تكن شيوعية؛ لقد كانت على عكس ذلك فردية إلى أقصى حدود الفردية، وأنه لمن المراء أن نزع أن المجتمعات البدائية كانت شيوعية لمجرد أنها لم تعرف أية ملكية فردية للأرض... وتقدم المجتمع هو من أُلّف إلى يائه. . . تطوّر متواصل من الفردية إلى الشيوعية بوصفها الهدف الأخير.

بيد أن الكاتب الانكليزي والتر باكهوت، الذي وضع كتاباً عام 1869 بعنوان العلم والسياسة، خالف بلانكي في رأيه، وهو يعتقد أن المرحلة الأولى في بناء المدنية اعتباراً من الوحشية

تعديلات أساسية على فردية الابيقورية الشديدة. وصفوه الكلام أن الفكر اليوناني اهتم بالفرد خصوصاً في المدارس الأخلاقية كالرواقية والابيقورية والكلية أيضاً.

ومن الملاحظ أننا لا نجد بين الفلاسفة القدماء من قال بالمذهب الغيري المحض، بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وغيرية معاً. لكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين ثم الأبيقوريين من بعدهم.

إذا كانت الفلسفة القديمة قد ركزت اهتمامها على الانسان الفرد، كما يدل على ذلك قول أحد الشعراء اليونان «لا أعرف شيئاً يثير الإعجاب بقدر ما يثيره الانسان»، فإن الشخصية، في الفكر الديني المسيحي والاسلامي، أصبحت مناسبات الإعجاب وقمة الكمال التي يصل إليها الفرد. فالفكر اليوناني باعتباره بحقيقة الفرد الواقعية، شق الطريق أمام الفكر المسيحي للتعرف على القيمة البارزة للشخص. وإذا كان الفكر اليوناني قد اقتصرت على المستوى الأخلاقي في اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحي تجاوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا. والواقع أن المسيحية المعتمدة على الأفكار الجاهزة التي كانت قد طورتها اليهودية أدخلت إلى الفكر الفلسفي فكرة التشديد على القيمة المطلقة للفرد التي لم تكن موجودة عند اليونان. وتعاليم السيد المسيح تلح للمؤمنين بالعلاقة المباشرة بين الله والانسان. وهذا ما منح الدين قواعد فردية جذرية لم توجد إلا في عهد الإصلاح. وعلى كل حال، فإن العنصر الفردي في المسيحية، قد طبع، خلال قرون، بالاعتقاد المنسجم الذي يقول، إن على الفرد أن يحقق نفسه تماماً بفقدان نفسه وتسليمها كلياً إلى الله، وبالتشديد على أهمية الحياة الأخروية.

إن فكرة فناء الفرد، في مذهب افلاطون، صدمت الشعور الديني المسيحي. فأنثاغوراس، من المفكرين المسيحيين الأول، في رسالته عن قيامة الأموات، يعتبر أن الغاية من خلق الانسان تأمل كمال الله، وهو هدف لا يتم بشكل كامل على الأرض بل لا بد من القيامة من جديد أو البعث، هذا البعث لا يكون للنفس وحدها، ولا للجسم وحده، وإنما هو للمركب منها، أي الفرد. فنحن موجودون على طريق الخلق، ونبعث على طريق الفناء.

وبما أن العلة الغائية سمة فردية، فإن العقيدة المسيحية نحت كلها نحواً فردياً، ولكنها فردية لا يقصد فيها فقط خلاص الفرد لذاته، وإنما أيضاً خلاص الانسانية بأسرها، بصفتها جمعاً من الافراد. وصفوة الكلام أن الفكرة الأخلاقية المسيحية، كما دعى إليها مؤسس المسيحية نفسه، هي فكرة

فردية وفكرة جماعية إنسانية معاً.

أما موقف الدين الاسلامي من الفردية، فإنه لم يختلف كثيراً عن موقف المسيحية. إذا كان الشعور بالذات، عند العرب في الجاهلية، مبللاً بنوع من المركزية القبلية، فقد أخذ الفرد، بظهور الإسلام يعي ذاته، تدريجاً، كجزء من أمة. فتجاوز الفرد فرديته وحدود القبيلة، وأصبح «بانتسابه للأمة، مسؤولاً، هو عينه، بصفته فرداً، عن جميع أفعاله تجاه الله، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده وأخوانه، لأنهم جميعاً مخلوقات الله. ومنذ فجر الاسلام نتج انقلاب شامل في الذهنية العربية اخرجها من الصور القبلية إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي. فمنذ هذه المرحلة، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسداً للحقيقة، ولا هي وحدها تتمتع بالواقعية الفذة، بل أصبح كل فرد من القبيلة يشعر بوجوده المستقل، لا عن طريق العصية القبلية، وإنما عن طريق ذاته فقط.

فبفضل الدين الجديد، حصل، كما يقول عبد العزيز الحبابي، انقلاب جذري في ذهنية العرب وجدانهم: «فعوضاً عن أن يبقى العربي فرداً يذوب في القبيلة، داخل اتصال أفقي، صار شخصاً يشعر بشخصيته في ذاتها، ويتصل، عمودياً، بكائن مطلق، الخالق المتعالي الذي سوى بين العربي والعجمي».

ومع المسؤولية الفردية ثمة مسؤولية جماعية: «وأتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة» (الأنفال، 25). والغرض من الوجود الانساني هو التعارف والتعاون وتحقيق القيم العليا: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات، 13).

والواقع أن تصور الفلسفة للفردية، في القرون الوسطى، لم يختلف عن تصور الدين لها: فكلاهما اعطاها معنى روحياً بحيث أصبحت مرادفة للشخصية. وهذا ما نلمسه في الفلسفة العربية واللاتينية، وبشكل خاص في فلسفة ابن سينا وتوما الأكويني.

إن الفرد، عند ابن سينا، هو الموجود العيني المركب من صورة بالفعل ومادة بالقوة (غير متحددة ولا متعينة). فالصورة نوعية، أي مبدأ للفرد خاص بجميع أفراد النوع الواحد، أما المادة فهي مبدأ للفرد يضيف صفة الفردية أو الشخصية على كل فرد من أفراد ذلك النوع. فالمادة، من ناحية، غير متحددة ولا متعينة؛ وهي، من ناحية أخرى، مبدأ للفرد بالنسبة لنوع معين. وهكذا تقع في حلقة مقفلة. وعلى كل حال، فإن كلمة

وصحوة الشخصية وشعوراً جديداً بالمسؤولية الفردية. فظهور الفردية لم يأت مع عصر النهضة، أما الذي جاء مع النهضة فهو، كما يقول جون جاردنر، «ظهور الناس الذين أفاضوا في الحديث عن فرديتهم، بصورة تكاد تكون مسرحية. فقد وجد رجال النهضة أنه من المثير لا أن يكون الإنسان فرداً فحسب، بل أن يتحدث عن ذلك، ويشير ضجة حوله».

ومهما تكن الأسباب التي حملت الناس على الكلام على الفردية، فقد تميّز عصر النهضة بأمور عديدة منها: ازدهار العلوم والفنون؛ بروز روح جديدة من البحث؛ ثقة الفرد بنفسه وتأكيد ذاته؛ وظهور الاقتصاد التبادلي، القائم على النقد، الذي أعطى الاتفاقات الحرة، المنظمة حتى حينه بالعادات والأعراف القديمة، مرونة جديدة في الإجراءات. وهذا ما ساهم، إلى حد كبير، في عملية التطور الاقتصادي. وكذلك ظهرت حركات دينية فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية والنزعات الفردية، فاعترض لوتر وكالفن واتباعهما على سلطة الكنيسة الكاثوليكية. ثم ما لبث أن سيطر المذهب الجديد «كهنوت كل المؤمنين والمؤمنات» على أعداد كبيرة من المسيحيين، وهذا يعود إلى أسباب عديدة منها:

- (1) تزايد النزعات الدينية المختلفة.
- (2) عجز الطبقات الاجتماعية والسياسية، التي مكنتها سلطتها من الانتقال من النظام الاقطاعي إلى الرأسمالية، عن تنظيم حاجيات وطلبات الطبقة التجارية الجديدة؛
- (3) كون مطالب الديمقراطية الملازمة للفردية الجديدة، في بعض أنظمة أوروبا الغربية السياسية المتسلطة، مدمرة للغاية. والواقع أن النظام، الذي كان على الحكومة اقامته على الموافقة الشعبية، المعبر عنها بشكل من أشكال العقود، أصبح تدريجياً النظام المسيطر.

إذا كانت الحركات الدينية البروتستانتية، التي إنما هي - بشكل جوهري - حركات فردية ورد فعل ضد تضامنية الكنيسة الكاثوليكية واستبداديتها وهجوم على الأنظمة المقررة، تعتبر من القوى التي ساهمت في إيجاد عصر النهضة، وبالتالي العالم الحديث، فإنها في طبيعتها وأغراضها مختصة بأواخر القرون الوسطى، وتبدو تاريخياً، وكأنها من الفكر الوسيط، لأن الرجال الذين صنعوها، خاصة لوتر وكالفن، لم يمتسوا إلى العصر الحديث بصلة ولم يؤمنوا بما جاء به من أفكار. وإذا كنا نشدد على أهمية الحرية الفردية في الديمقراطية، بمعناها الأميركي الحديث، فإن البروتستانتية القديمة لم تكن ديمقراطية وأن لوتر وكالفن ليسا ديمقراطيين، لأنها لم يؤمنا بوجوب ترك الفرد حراً ليرتكب الخطيئة بصورة فعلية. والواقع أن

فردية لم تصبح مصطلحاً فلسفياً إلا بعد ترجمة كتب ابن سينا إلى اللغة اللاتينية، وأصلها: الشخصية، لأن الشخص، في نظر ابن سينا، هو الفرد، والشخصي هو الفردي، والشخص هو التفرد. وكذلك فإن مبدأ التفرد اصطلاح انتقل من ابن سينا إلى فلاسفة القرون الوسطى بطريق الترجمات اللاتينية.

أما عند القديس توما الاكويني فإن الفرد هو الموجود المنفصل عن جميع الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن ينقسم، بعكس النوع الذي يمكن أن ينقسم إلى كثرة من الأفراد المتميزة دون أن يفقد بذلك طبيعته. فلا هو النفس ولا هو الجسم، وإنما هو المركب منهما. وجوهية المركب هذا لا تعود إلى الجسم (المادة)، وإنما إلى النفس (الصورة). ولكي تظهر الحقيقة واضحة لا بد من التمييز بين فكرة الفردية وفكرة التفريد: فمبدأ التفريد هو المادة؛ أما فكرة الفردية فإنها تنتمي إلى الصورة بقدر أكبر مما تنتمي به إلى المادة، وذلك لأن الصورة، مثل المادة، تشارك في فردية الجوهر، إضافة إلى أن الصورة هي مصدر الجوهرية في هذا الجوهر المركب وليست المادة. وبشكل آخر يمكن القول إن المادة هي حقاً التي تجسد الصورة، لكن ما إن تنفرد، حتى تصبح الصورة هي هذا الفرد. وهذا ما يوضح كيف يمكن أن تكون المادة مبدأ للتفريد دون أن تخضع الفردية مع ذلك للمادة. ذلك لأن الفرد يفترض وجود مادة، لكن ما دامت المادة لا توجد إلا من زاوية اختلاف الصور، فإن الصورة أو النفس هي التي تضفي الفردية على الجوهر العيني. أي أن النفس هي مبدأ الوحدة في الإنسان وتحطيمها يعني تحطيمه، بيد أن التساؤل عن فردية النفس لا يكون جوابه ممكناً إلا بالارتفاع إلى مستوى الشخصية التي لا تقال إلا على الفرد البشري العاقل، أما الحيوانات فإنها أفراد وليست أشخاصاً. لهذا يعرف بؤيس Boèce 480-520 ق.م، فيلسوف لاتيني ولد في روما، الشخص بأنه جوهر فردي ذو طبيعة عاقلة.

ثم جاء عصر النهضة فأبان مفهومي من العهد القديم: مفهوم الدولة المستقلة ذات السيادة ومفهوم الفرد، فقد وجدت حالة من المركزية المزاييدة الصادرة عن ضعف المجتمع الاقطاعي. وكذلك كانت الدولة، المنبثقة عن الدولة في القرون الوسطى، تملك مراقبة سياسية إلى حد الاستبداد، لمعظم الأفراد أكثر مما كانت عليه في القرون الوسطى. وهذا ما حرّر الناس من خطر المجتمع الاقطاعي وهياً الشروط لتجديد النزعات الفردية الحديثة وتأكيدهما. إن من أبرز خصائص عصر النهضة إعادة كشف الفرد

الاقطاعية التي نادى بها جون ساليسبوري، دعا هوبس إلى فكرة دعم سلطة الملك المطلقة. أما فكرة الراعي الروحي والأب المسيحي فقد شُوّهت بطريقة أخرى، وأصبح الملك هو الأب الذي لا يمكن عصيانه.

يبد أن جون ليلبورن J. Lilburne كان أقل من معاصره هوبس تصنيفاً، وأكثر منه فعالية وتأثيراً. فطور، انطلاقاً من المساواة الاقتصادية Economic leveling، وهي وجهة نظر مختلفة جذرياً عن تلك التي قال بها هوبس، المضامين والمفاهيم الديمقراطية للفلسفة الجديدة. دافع عن نظرية القانون الطبيعي، المقبولة من عامة الناس والمتضمنة للحق الطبيعي في المساواة السياسية، وكذلك عن نظرية الحرية الكلية والاستفتاءات العامة والحكومة الجمهورية. وهذه الأفكار نظمها وطورها، فيما بعد جون لوك، وحصلت على دعم في بريطانيا وفرنسا وأميركا الشمالية في القرن الثامن عشر. إذا كان هوبس قد دعا إلى حسن معاملة الغير، لا كفاية في ذاته، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية، فإن ديكرت، كلاينتز، قال بالفردية التي تجمع بين الأنانية والغيرية. والواقع أن ديكرت كان قد أوصى بالانصياع إلى آداب المجتمع الذي نعيش فيه، رغم أن فرديته تقوم على أن يحكم الانسان على الأشياء بذاته وأن يتصرف وفق حكمه.

أدخل القرن الثامن عشر، الذي أُطلق عليه «عصر العلم والمعرفة»، تعاليم لتحرير الفرد الانساني من قيود القانون الجائر والتقاليد الفاسدة ومن جميع رواسب المسيحية التقليدية التي تشكلت خلال سبعة عشر قرناً. لم تقتصر تلك التعاليم على تحرير الفرد الانساني، بل وعدت، على ما يبدو، بتحقيق الجنة على سطح الأرض بسرعة، بالاعتقاد على الفرد لتحرير طاقاته الطبيعية وإطلاق العنان لقواه الخيرة الصالحة الكامنة في أعماق نفسه.

اكتسب المذهب الفردي رونقاً جديداً من فلاسفة العصر، وبشكل خاص من روسو في المجال الاخلاقي. ومن الفيزيوقراطيين وسميث في المجالين السياسي والاقتصادي. إن فردية روسو، في الأخلاق، تعود إلى ضمير كل منا. وهي تعتبر الحياة الاجتماعية نتيجة لعقد يربط بين الأفراد بعضهم ببعض. والمجموع الناشئ عن تعاقد الأفراد لا يقوم، سياسياً، بقلب الحكومة إلى حكم ملكي مطلق، كما اعتقد ذلك هوبس، بل يعتبر أفراد السلطة الحاكمة بمثابة وكلاء عنه ينزع الثقة عنهم عندما تعتقد الارادة العامة ضرورة ذلك. فالغرض من العقد الاجتماعي إنما هو جمع الكثرة المفككة في شعب واحد،

البروتستانتية القديمة لم تكن متسامحة في تعاليمها، ولكنها انقلبت، فيما بعد حديثة رغباً عنها وعن قادتها، بتأثير من المذاهب العقلية. وكذلك إذا كانت البروتستانتية القديمة لم تؤمن بالحرية، فإن البروتستانتية الحديثة فتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية، وساهمت، إلى حد كبير، في ظهور النزعات الفردية، ولهذا فإن جزءاً من معجمها خصص لمقاومة السلطة وجزءاً من استغاثاتها كان نداء للفرد والمطالبة بحقوقه وحرية. فهناك تجانس بين الالتجاء البروتستانتية إلى الفرد وبين الالتجاء إلى الفردية في القرن التاسع عشر. وأخيراً إذا كانت البروتستانتية القديمة ساعدت في فصم عرى روابط القرون الوسطى الاقطاعية في الأمور السياسية، وسهلت الطريق إلى الدولة الملكية البيروقراطية الفعالة السائرة في طريق النجاح، فإن «المذاهب المواسية» (كالأثقياء في المانيا والنظاميين في انكلترا وأميركا) المنشقة عن البروتستانتية بعد عام 1700 هدفت إلى جعل الفرد سعيداً، بالطريقة المسيحية، بدلاً من اكتساح هذا العالم والعالم الثاني، وبالتالي ساعدت الجهود الفردية لرجل الأعمال الرأسمالي.

يبدو أن الفردية الناضجة ظهرت، بادئ ذي بدء، في انكلترا، وربما لأن الكتلثة الانكليزية كانت أضعف من غيرها في الدول الأخرى، وصلاتها مع روما أصبحت واهية، وكذلك لأن وضع الجزر البريطانية المعزولة وما نجم عن ذلك من إجراءات أمنية، بعد عصر أسرة تيودور، سمحت بتكوين مجتمع مستريح إلى حد كبير، حيث استطاع الفرد أن يدافع بسهولة عن متطلباته وحاجاته المتتابعة. وهذا ما سمح للفيلسوف الانكليزي هوبس أن يقدم، في منتصف القرن السابع عشر، فلسفة في أصولها الأولى فردية جذرية قائمة على الأفكار الابيقورية. ومع أن فلسفته، في إطارها العام، أنانية اعتبرت سعادة الفرد والمحافظة على حياته وتفضيله على غيره الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي، فإنها بقيت، بجوهرها، سياسية، مؤيدة لمبدأ اخضاع الفرد وحقوقه لمصلحة الدولة. استعمل هوبس نظرية سياسية قديمة، هي نظرية العقد، تقضي بأن يتنازل الأفراد عن حقهم المطلق إلى سلطة مركزية قد تكون فرداً وقد تكون هيئة، فيحل جانب العقل محل جانب الهوى في الطبيعة الانسانية، وتحل، بالتالي، الحياة السياسية محل حال الطبيعة. ولكن ليس هناك أي تعاقد بين الأفراد والحاكم، فالحاكم مستبد والفرد مضطر أن يطيعه طاعة عمياء. إلى هذا الحد من الاستبداد ذهب هوبس وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي. وهكذا حُرِفَت فكرة العقد قليلاً: بدلاً من الدولة المسيحية

المذهب الفردي. ولهذا فإن المثقفين الخلاقين، في هذا العصر، لم يؤلفوا عصبة متحدة تجاه الفردية: فمنهم من حملته فلسفته نحو القضاء على الفردية بصفقتها مذهباً (كانط وهيجل وشوبنهاور)؛ ومنهم من دعا إلى إلغاء رقابة الدولة، وإلى بناء العلاقات الانسانية على أساس الحرية (الفوضوية)؛ ومنهم من مال نحو القديم لخلق ارسقراطية جديدة على الفردية أعلى بكثير من الارسقراطية القديمة (نيتشه)؛ ومنهم من انحرف نحو اليسار متجهاً نحو مفهوم جديد جماعي ألا وهو الاشتراكية (ماركس).

ومن رواد الاتجاه الأول كانط الذي عبّر عن وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورجباته وميول الجماعة ورجباتهم في صورة القانون الذي أطلق عليه «قانون الأمر المطلق». لا توجد، عند كانط، غير حقيقة واحدة لجميع الناس، لأنه لا توجد غير «أنا» واحدة. إذن الفكرة القائلة: «إن لكل فرد ماهيته الخاصة به» بعيدة كل البعد عن تفكير كانط واتباعه. ويمكن أن نصوغ هذا التفكير في الصيغة التالية: «نحن لسنا ذوي فرديات وإنما لنا جميعاً فردية واحدة». وهذا يعود لأسباب متعلقة بفكرة «النومين». فالنومين هو وحده الذي يتمتع بالحرية. وهذه الحرية لا تنطبق على عالم الظواهر، ومن ثم نزع كانط الحرية عن الأفراد، وبالتالي لم تعد هناك فردية خاصة بكل فرد، بل فردية واحدة للجميع.

إذا كان كانط قد وضع في عام 1795 مشروعاً لسلم دائم لتسوية الخلافات بين الأمم طبقاً لمبادئ العدالة الدولية، فإن هيجل يرى أن من شأن الفلسفة، لا أن تفرض قوانينها على الوجود، وإنما أن تدرك القانون الذي يجعل الوجود معقولاً. والدولة، برأيه، هي المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً. فيجب أن يُستمد حل الخلافات من هذا التطور نفسه: الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة، بدليل أن غلبتها يجب أن تعتبر من حكم الله. وهكذا يعارض هيجل الفردية الحديثة التي ترى في الفرد موجوداً قائماً برأسه، وفي الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة. فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه لا يمكن لها، بنظر هيجل، أن توجد إلا بوصفه عضواً في الدولة، وحيث يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة. ولكن هيجل يقدر الواقع «ويميل، كما يقول شفجلر Schwegler، ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً، وكذلك حق الذاتية، لارادة الدولة». كما أنه ينكر على الفرد، كما يقول يوسف كرم. «حق الانتقاد والاصلاح، ويعود من حيث لا

واحلال القانون على الارادة الفردية، وهذا ما يحمل كل فرد على أن يعدل على أنانيته ويتنازل عن نفسه وحقوقه للمجتمع بأكمله. والفيزيوقراطيون الفرنسيون نادوا بحرية الصناعة والتجارة واعتبروا الأرض مصدر الثروة كلها. ويتأثر منهم أسس آدم سميث في بريطانيا، مبدأ «دعه يعمل» على الاعتقاد العميق بالتناسق الطبيعي بين الرغبات الفردية ومذهب جيرمي بنتام في المنفعة واللذة من ناحية، وبين القاعدة الأساسية التي تقول «كل واحد يعد واحداً ولا واحد أكثر من واحد» Each to count for one and none for more than one من ناحية أخرى. ومذهب سميث، في الحرية الطبيعية، طبق نظام الأسواق الحرة التنافسية على تبادل السلع والخدمات؛ كما أن مذهبه في الحقوق الطبيعية فرض على الدولة وعلى سلطاتها القضائية مهمة الدفاع عن الفرد وحمايته تجاه الآخرين وتجاه سلطات الدولة الادارية والتنفيذية: إن على مثل هذا النظام أن يزيد إلى الحد الأعلى الفعالية، وأن يضمن لكل مشارك أكبر مردود من ممتلكاته، دون الإساءة إلى الآخرين، مع احراز توزيع عادل بين جميع الأفراد. ومن مظاهر الثقافة الغربية، في القرن التاسع عشر، أن أتباع سميث عرضوا معتقداته وآراءه ومذكراته تحت عنوان الفردية الفظة Rugged individualism.

إذا كان القرن الثامن عشر قد نادى بمبدأ المساواة، فإن القرن التاسع عشر تمسك بالحرية التي أمنت التنافس بين الأفراد وحقت المساواة بين الناس. فانبثق، على نطاق واسع، الفرد المتحفر المشغول بفرديته والمؤمن بالحرية التي سمحت له بالتعبير عن امكانياته وفعالياته بطريقة الخاصة. وهكذا وجد القرن التاسع عشر الجومهداً للتعبيرات والمظاهر المتطرفة لمذهب الفردية الجديدة حتى إنه سقط في مصيدة العقيدة القومية التي كان من نتائجها ظهور النازية والفاشية، كما ساهم في إرساء قواعد نظرية النظام الاقتصادي الحر التي ظلت سائدة لدى الأوساط المحافظة من رجال الأعمال والصناعيين الأميركيين. إن سيطرة تلك النظرية ساهمت، إلى حد بعيد، في الاعتماد على الهمة الفردية، كما أفقدت الطبقات العمالية الثقة بالتنظيم الحكومي للفعاليات الاقتصادية.

بيد أن مسائل الاحتكار والتكنولوجيا والبطالة الناجمة عنها غالباً ما ارتبطت، عند عامة الناس، بالنظرية الاقتصادية الفردية. وكذلك غدت الفردية المحضة المحتوية على نظام الارث وقوانينه فكرة وجود تفاوت ناجم عن التفاوت في القدرات والمهارات. وهذا ما سبب استياءً واسع الانتشار ضد

بحسب موقف فلاسفتها من الدولة، ثلاثة أقسام: قسم ينكر ضرورة الدولة انكاراً مطلقاً (غودوين، برودون، شتينر، توكر)؛ وقسم يشكر حاجة الشعوب المتحضرة إليها (تولستوي)؛ وقسم يدعي أن التطور الإنساني سيؤدي إلى زوالها (باكونين، كروبوتكين). وكذلك فإن الفوضوية بحسب طريقة تحقيقها، قسبان رئيسيان: قسم يقول إن وصول الفوضوية إلى عايتها لا يتم إلا بالاصلاح (غودوين، برودون)؛ وقسم يقول إن وصولها إلى غايتها لا يتم إلا بالثورة، سواء بالمقاومة (توكر، تولستوي)، أو بوجوب العصيان (شترنر، باكونين، كروبوتكين). بيد أن جميع هؤلاء المفكرين مجمعون على أمر واحد، وهو أن الدولة عدوة الفرد، وأن النظام الأمر في المجتمع لا يحتاج إلى دولة تسوسه. وهذه هي الفردية الفوضوية التي ترى في الفرد أسمى درجات القيمة في المستوى السياسي والاقتصادي والأخلاقي وغير ذلك.

ومن منظري الاتجاه الثالث نيتشه، أحد الأعداء اللدائم للديمقراطية، الذي مهد الطريق لظهور النازية والفاشية في القرن العشرين. لقد وجدت الفردية في فلسفته أشد تعبير لها وتلقت الفاشية نظريته عن النخبة والسوبرمان (الإنسان الأعلى). مهد نيتشه للإنسان الأعلى بالإشادة بالفردية، لأنها شرط لخلق الارستقراطية المنشودة. وأراد من هذا كله أن يعيد نظام التصاعد إلى عرشه من جديد، أي جعل الناس في طبقات ودرجات متفاوتة. فقام نيتشه يدعو إلى الفردية، أي تقديم الفرد على المجموع ما دام الفرد ممتازاً، وطبع الحياة كلها وجميع القيم، وخاصة الأخلاقية منها، بطابع الفردية والذاتية. ليس الفرد هذا الشخص المنعزل عن تطور الإنسانية، وإنما هو الفرد الذي نحيا فيه الإنسانية وبرقيها والمستوى الذي تصل إليه تقاس قيمته، فالفرد، عنده، يعوض في أعماق الإنسانية بتاريخها كله، ويدرك ذاته بحسبانها جزءاً من نسيج الإنسانية الحي، الذي هو حقيقتها التاريخية.

أما الاتجاه الرابع فقد ترأسه ماركس الذي طالب بالابتعاد الكلي والجذري عن المبادئ الفردية. بيد أن دعوته إلى الثورة والاشتراكية لم تنجح في القرن التاسع عشر، ولهذا أحرز المبدأ الجماعي تقدماً ملموساً، معتمداً، أحياناً، على ملكية الدولة وعلى إدارة مؤسسات الأعمال، ومهدداً حرية الفرد بإدارة ملكيته الخاصة لما فيه خير المجتمع الإنساني ككل. ولو تصفحنا، مثلاً، نظريات جون ستوارت مل في المسائل الاقتصادية والاجتماعية، خاصة في الملكية الفردية والتوريث وعلاقة الفرد بالجماعة، من حيث إنه يعمل، لا من أجل ذاته فقط. وإنما أيضاً من أجل الغير ومن أجل خير الجماعة، لرأينا فيها حلولاً

يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقاً إلهياً.

إن مقارنة هيغل بفخته تعطينا فكرة دقيقة عن مفهوميهما عن الدولة والمجتمع، وبالتالي عن الفردية والمجتمع، فإذا كانت الدولة، عند هيغل، فوق الأفراد والمجتمع، فقد كان المجتمع، عند فخته، فوق الدولة. وإذا كان هيغل قد اقترح إقامة بنية من الاتحادات للإشراف على الصناعة وتوجيهها، وأراد لاتحاداته أن تكون مجرد جزء من بنية المجتمع المدني، وأن تخضع لارادة الدولة العليا، فإن فخته قد قال بإنشاء جهاز من الاتحادات المنتجة المتمتعة بالاستقلال الذاتي، وذلك لتُشبع حاجات الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، لا لأن تخدم أية وحدة عليا تسمو عليهم. ومع أن فخته آمن بالدولة، من حيث إنها وحدة حقيقية، وأسند إليها مهمة إخراج تلك الاتحادات المنتجة إلى حيز الوجود، فإنه أرادها، لا لتمتص الأفراد الذين يؤلفونها، بل لتشحنهم بهدف أخلاقي يمكنهم من بلوغ مستوى أعلى من تحقيق الذات والعمل الشخصي الفذ. وصفوة الكلام أن المفهوم الاشتراكي الذي نلمسه في فكر فخته، كان في أسسه الأخلاقية فردياً، قبل كل شيء، ولهذا كانت أفكاره الاشتراكية أكثر تعرضاً للغرق في طوفان الهجوم الهيغلي الميتافيزيقي الذي طغى على الموقف الفردي كله.

أما فلسفة شوبنهاور فإنها اتخذت من الفرد نقطة بدايتها وانتهت بمحاولة الاجهاز عليه، كما أنها محاولة مذهبية متأسكة جعلت من الارادة محوراً للكون والحياة الإنسانية. فالارادة وحدها لا يمكن أن تؤلف فردية الفرد، وكذلك لا يستطيع العقل، وإنما العلاقة بين الارادة والعقل هي التي تؤلف هذه الفردية. والواقع أن الصراع بين العقل والارادة هو أساس الدراما الإنسانية، في فلسفته، التي قد يخرج منها الانسان ظافراً أو مدحوراً. وهكذا أصبح مذهب شوبنهاور محاولة قوية للقضاء على الفردية والشخصية. وبرغم التناقض الحاد بين هيغل وشوبنهاور، إذ يميل أحدهما إلى الاتجاه العقلي الصرف، ويمثل الآخر الاتجاه اللاعقلي، فإنهما يتفقان تماماً في الرغبة الأكيدة التي يشعر بها كل منهما للقضاء على الفردية: هذا بفكرته عن الروح المطلقة وذلك بفكرته عن الارادة. وفي الحقيقة لم يفعل شوبنهاور أكثر من أن سمى النومين، عند كانط، باسم الارادة؛ وهذه الارادة هي وحدها التي تتمتع بالحرية، وبالتالي لم يكن من شأن شوبنهاور أن يلمح التمايز الحاد بين فرد وآخر. وبذلك أصبح الفرد في فلسفته شيئاً عابراً ينتمي إلى عالم الظواهر، مما أوقع به في متناقضات لا نهاية لها. أما الاتجاه الثاني، فقد تمثل بالفوضوية التي انقسمت،

كوارث اجتماعية هائلة. وهذه هي الصيغة المتطرفة للاستبدادية الرومانتيكية التي في ظلها اختفت كل بقايا الفردية وأصبحت الدولة أو العرق، النهاية المقررة للجميع. وكذلك فإن مفهوم الفرد نفسه، بما يتضمنه من اعتقاد بالمساواة الأخلاقية لكل الناس، مال إلى التلاشي والاضمحلال بعد أن كان قاعدة لنظام القيمة في أوروبا الغربية. وهكذا شوّهت سمعة العقل البشري وحلّت محله الإرادة العمياء، أو الروح الباطنية للجماعة السياسية أو العرقية. وما أن انتهت تلك الديكتاتوريات العرقية المتطرفة في أوروبا الغربية حتى ظهرت تحت صيغ وأشكال مختلفة في العالم الثالث حيث لا تزال معظم دوله تعاني من هذه الأشكال التي تسحق الفرد بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معان على جميع الصعد.

إذا كنا لا نستطيع قبول فكرة الاستقلال الفردي الكامل، كما ذكرنا سابقاً، ولا قبول الفكرة الديكتاتورية، لأن الفرد يصبح في ظلها عضواً لا وزن له، فأي حل إذن يمكن اعتاده؟

ليس من الأمر السهل الإجابة عن هذا السؤال، لأن مشكلة الفردية لم يسبق لها أن أثرت مثلاً يثيرها الزمن الحالي حيث تتعرض، بصفتها مذهباً وفلسفة وطريقة حياة، إلى ضغط عظيم من الظروف التي تتطلب العمل الجماعي والمزيد من تدخل الدولة في مرافق حياة الفرد والمجتمع. أين يقع الفرد في دوامة هذه التطورات؟ أي تطور تتجه إليه الفردية؟ ما الطريق إلى التقدم الاجتماعي؟ ما طبيعة العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، وما دور الدولة في تنظيمها؟

تعتقد الاشتراكية أن التقدم الاجتماعي يمرّ عبر الصراع الطبقي والثورة الاجتماعية. وهذا ما يُحدث تغييراً جذرياً في العلاقة بين المجتمع والفرد، لأن الاشتراكية «تجهد كلاً من المجتمع والفرد. فتنشأ نزعة جماعية أصيلة في مجتمع لا يعرف استغلالاً ولا قهراً سياسياً ويوفر الشروط لتطور شخصية الإنسان وقدراته».

ومهما يكن من أمر فإن تدخل الدولة، حتى في الدول غير الاشتراكية، أصبح أمراً لا مناص منه. فإذا كانت مؤسسات المجتمع غير السياسية، في كل المجالات، لا تعمل جيداً، فإن الدولة ستجد نفسها أمام طلبات ملحة للتدخل لتطوير الحالة الاجتماعية الراهنة بقصد ضمان رفاهية مواطنيها الفردية والاجتماعية. فأولى المسؤوليات لا تقع على عاتق الأفراد، وإنما على عاتق الدولة، وذلك لتأمين الطبقات الشعبية العاملة ضد معظم مخاطر الحياة.

يبد أن رائد الفردية الفيلسوف الأميركي البرغزاتي جون

جماعية وميولاً اشتراكية صريحة. إلا أن مل، مع ذلك، لم يقبل بالاشتراكية التي تخمد أنفاس الفرد، بل تمسك بالفردية ونادى بضرورة العمل على ارتقاء الفرد إلى كل ما يستطيع كيانه من كمال حتى يصل إلى أسس الدرجات. وإذا كان مل قد طالب بالحد من تدخل الدولة في شؤون الجماعة، وبضرورة حماية الحرية الشخصية وإطلاق حرية الفرد في العمل، فإنه، بالمقابل، طالب بكبت الفردية المتطرفة، أي حرية الإنسان المطلقة التي لا تحدّها حدود دون اعتبار لواجباته ومسؤولياته الاجتماعية. فالفردية بنظره، إنما هي، كما يقول ولیم ديفيدسون W. Davidson في كتابه النغميون، ضرورة البرهنة «عملياً» على قيمة أنماط الحياة المختلفة حيث يتراءى لأي واحد أن يجربها، شريطة ألا يضار منها الغير. أما نظريته في حرية السلوك وعلاقتها بالفردية فهي، كما لحصها ديفيدسون، تقال وفق أمور ثلاثة: «1- وجوب الاعتراف بمكانة وأهمية الدوافع والرغبة عند الإنسان. . . أي الحاجة الملحة للاعتراف الوافر بالناحية الإيجابية الفعالة في طبيعة الفرد؛ 2- الإصرار على الرأي بأن التلقائية أو الفردية عنصر ضروري من عناصر السعادة أو الرفاهية الإنسانية؛ 3- الثورة على تقاليد المجتمع التي تعوق، أو تبدو أنها تعوق التعبير عن الفردية وارتقائها، ومعنى هذا الثورة على طغيان العادات الاجتماعية».

شاع بين الناس، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن الإنسان يتقدم حقيقة صوب الحرية وأن الطريق أصبح ممهداً لبلوغ قمم أعلى من الاستقلال الفردي الكامل. وكان الاعتقاد السائد أن الإنسان يمرر نفسه، في بطنه، إنما في يقين، من التقاليد البالية العقيمة والانظمة الاجتماعية الاستبدادية والحكام المتعطلين للقوة والسطوة. وهذا افتراض خاطيء، لأنه، من ناحية، لا يمكن قبول الأفكار الخيالية عن الاستقلال الفردي الكامل الذي يؤدي، إما إلى الفوضوية، وإما إلى الاستقرائية؛ ولأنه، من ناحية أخرى، ظهر لنوان من التطور في القرن العشرين، حملاً المفكرين على إعادة النظر في هذا الرأي: فرض قيود جديدة على الفرد نتيجة لتطور العصر؛ وظهور صور جديدة من الديكتاتورية ونجاحها المكتسح. وهكذا يواجه القرن العشرون معضلات عديدة عن إقامة علاقة مناسبة بين الفرد والجماعة، ولا تخرج المناقشات، حول هذا الموضوع، عن كونها محاولات لمعالجة امر هذا التطور أو ذاك.

ومن الهجمات العنيفة ضد الفردية والديمقراطية هجمات الجماعيين Totalitarians، كالفاشيين والنازيين، التي أدت إلى

وقبل الانتهاء من هذا البحث، لا بد من عرض آراء بعض المذاهب والمدارس الفلسفية في أوروبا الغربية، حول مفهوم الفردية. فالوجودية، مثلاً، تدافع بنشاط عن النزعة الفردية التي من مواقعها يحاول الوجوديون الإجابة عن مسائل الحياة الإنسانية. إنهم ينطلقون من الفرد المتطوي على ذاته؛ ففي هذه الذات، بحياتها الفانية التي لا أمل فيها، تتركز اهتمامات الفرد ومصالحه. هذه النزعة الفردية انعكست حتى في معالجة الوجوديين للمسائل ذات الطابع الفلسفي المحض كالحرية وسواها. يقول سارتر والفردية «بالنسبة لنا نحن الفرنسيين، احتفظت بالصورة القديمة الكلاسيكية لصراع الفرد ضد المجتمع وبالأخص ضد الدولة».

وكذلك الأمر بالنسبة للمدرسة الوضعية الجديدة، إذ تقودها فلسفتها إلى الفردية. فالوقائع، في نظرها، هي الاحساسات أو بالأحرى حالات الوعي. وهذا يعني أننا في عملية التحقق نقارن الأحكام بالمضامين الحسية فقط. ولكن بما أن المضامين الحسية لا توجد خارج تجربة الذات، لذا فإن مبدأ التحقق يؤدي بأصحابه إلى مواقع الانفرادية (الأنوحدية) أو بالأحرى إلى نوع من التجريبية الفردية التي تسمى عادة بالفردية.

أما التومائية الجديدة فلأنها تعتبر الفرد أسمى الموجودات في العالم، وما الموجودات الأخرى إلا خادمة له. بيد أن المجتمع ليس وهماً، فهو أكثر من مجمل الناس، لأنه يحتوي، إضافة إلى الناس، على علاقات واقعية. فالتومائية الجديدة لا تقول فقط بالفرد، وإنما أيضاً بالشخص. إن الإنسان، كما يؤكد روجي فرنو R. Vernaux، «ليس فرداً كبقية الأفراد، وإنما هو شخص، ومن حيث هو كذلك، له جوهر خاص، وهو ذات حرة. فالفرد ملزم أخلاقياً بالعمل لصالح الخير العام وبالتضحية من أجل ذلك، ولكن هذا لا يرفع أي شيء من سمة شخصيته غير القابلة للانقاص».

إن من أهم ما تتميز به فلسفات العصر الحاضر في العرب صبغتها الفردية، بعدما اجتازت الفلسفة فترة كاد يهمل فيها العنصر الفردي إجمالاً تماماً. والواقع أن كثيراً من رجال الفكر في أوروبا الغربية قد انتهوا إلى عقيدتهم الراهنة بعد سابق الإقلال من شأن الإيمان بالفرد وزيادة الاهتمام بالباديء الاجتماعية والاقتصادية.

وعندنا في الخلاصة أن الفردية والجماعية هما جانبان لحقيقة واحدة، وهي المجتمع الإنساني. ولا حاجة للاقتصار على جانب واحد والتنويه به وإغراؤه دون اعتبار مكانة الجانب

ديوي، يقف موقفاً عدائياً من الحل الجماعي لمسألة الفردية، ومن تدخل الدولة، مؤكداً، كما فعل الفيلسوف الهغلي البريطاني الليبرالي غرين T. H. Green، وجود علاقة عضوية بين الفرد والمجتمع. ويعتقد أيضاً أن الطريق إلى التقدم الاجتماعي يمر، لا من خلال الصراع الطبقي، بل من خلال الحل التدريجي للقضايا الاجتماعية المنفردة في إطار المجتمع الرأسمالي العام. يدافع ديوي في كتابه الفردية قديماً وحديثاً عن الديمقراطية الأميركية وعن الفردية. فيصرح أن «الفردية منيعة لا تقهر، ومن طبيعتها أن تفرض نفسها وتؤكد ذاتها»؛ وذلك لأنها «أسلوب متميز في الحساسية والانتخاب والاختيار والاستجابة والانتفاع من الأوضاع. ويستحيل لهذا السبب وحده، لا لغیره، تطوير الفردية المتكاملة عن طريق أي نظام أو برنامج شامل».

يقف الفيلسوف البريطاني آ. م. فورستر، في مجموعة مقالات وبحوث نشرها عام 1951 بعنوان تحديان للديمقراطية، الموقفاً مماثلاً لموقف ديوي. نجد في هذا الكتاب آراء مفكر يؤمن بالفردية والحرية. وجد الحرية مدوسة تحت الأقدام فأحس، أولاً، بالخلج، ثم قرر أنه ليس ثمة سبب يدعو إلى الخلج، ما دام غيره من الناس يشعرون، كما يشعر، بعدم الاطمئنان. أما عن الفردية، فلم ير فورستر مهراً منها، حتى لو أراد ذلك. يستطيع البطل الديكتاتور، يعتقد فورستر، أن يسحق مواطنين له حتى يصبح كل منهم شبيهاً بالآخر، ولكنه لا يستطيع أن يصهرهم في رجل واحد. فإن ذلك فوق طاقته، يستطيع أن يأمرهم بالانقياس، ويستطيع أن يخنقهم على التلاشي في الجماعة، ولكنهم يولدون منفردين رغماً عنهم ويموتون منفردين.

أما في علم الاجتماع، فقد رأى دوركايم أن للظواهر الاجتماعية صفات ذاتية أصيلة لا تنحل إلى البواعث والعوامل الفردية، وهذا المذهب مقابل لمذهب تارد الذي يفسر ظواهر الحياة الاجتماعية بقوانين التقليد. وهكذا فإن الأفراد، برأي دوركايم، يؤلفون جملة تتمتع ببنية تبقى بعد تغير الأفراد، ولهذا الجملة ذاتها فردية خاصة. ويعتقد تشارلز هورتن كولي C. H. Cooley في كتابه الفرد والمجتمع «أن المجتمع والفرد إنما يكونان كلًا لا يمكن تجزئته». وعنده أن «خطأ علم النفس وعلم الاجتماع أنها اعتبرا الفرد من جهة والهيئات الاجتماعية من جهة ثانية أمرين منفصلين». أما عبد الكريم اليافي فيستج، وعلى حق، في كتابه علم السكان أن الفردية «وليدة الأوساط الاجتماعية الكثيفة».

نفسه إلى هذه الأمور الثلاثة مجتمعة، أي إلى طريقة التحليل النفسي في الاستقصاء وإلى تقنيته في العلاج وإلى النظريات التي نشأت بالاتصال الوثيق معها وعرفت فيما بعد باسم الفرويدية.

ولد سيغموند فرويد عام 1856 في فريبورغ Freiberg بمقاطعة مورافيا الواقعة حينذاك ضمن الإمبراطورية النمساوية - المجرية. عام 1860 انتقلت أسرته إلى فيينا حيث باشر تعليمه المدرسي إلى أن دخل الجامعة عام 1873. بين عامي 1876 و1882 عمل في مختبر ريتزفون بروك Ritter Von Bruck في معهد الفيزيولوجيا وأصبح طبيباً عام 1881. وفي عام 1882 غادر مختبر بروك ليعمل طبيباً للأمراض الباطنية وباحثاً في علم الأعصاب. عام 1884 برهن من خلال أبحاثه على التأثير الخطر لمادة الكوكايين وكاد يكتشف خصائصها التخديرية. عام 1885 يذهب بمنحة دراسية إلى فرنسا ليتابع محاضرات جان ماري شاركو Jean Marie Charcot أستاذ الطب العيادي لأمراض الجهاز العصبي في مستشفى ساليترير بباريس. كان شاركو بالنسبة لفرويد اسماً كبيراً يومض من بعيد، فقد نشر عام 1882 دراسة حول الحالات العصبية التي يمكن تشخيصها عن طريق التنويم المغناطيسي كما برهن فيها بعد على العلاقات التي تربط حالات الشلل الهستيرى بالصدمات الانفعالية. عام 1886 يستقر فرويد طبيباً في فيينا ويبدأ بممارسة العلاج بالتنويم المغناطيسي والإيحاء. عام 1889 يقوم بزيارة إلى نانسي في فرنسا ليلتقي هيبوليت برنهايم Hippolyte Bernheim الذي كان يمارس طريقة الإيحاء في العلاج، ومن خلال هذه الزيارة أدرك حدود الإيحاء بواسطة التنويم المغناطيسي. ونحو عام 1890 بدأ فرويد يمارس طريقة الطبيب النمساوي وصديقه جوزيف بروير Joseph Breuer في العلاج، القائمة على استعمال الكلام وحده، ونشر بالاشتراك معه عام 1896 دراسات حول الهستيريا وتضمنت هذه الدراسات عرضاً للحالة الهستيرية الشهيرة «بحالة أنا أو...» التي تعاقب على علاجها كل من بروير وفرويد وانتهيا من خلالها إلى التأكيد على أن أصل الأعراض الهستيرية يعود إلى صدمات نفسية. في العام نفسه حرر فرويد كتابه مشروع علم نفس علمي وأرسله إلى صديقه الحميم ويلهلم فليس Wilhelm Flieses الذي كان فرويد يبعث إليه باستمرار بنتائج التحليل النفسي الذاتي الذي كان يقوم به على نفسه، هذا التحليل الذي بدأه مع موت أبيه عام 1896 وأثمر في عام 1903 العمل التأسيسي للتحليل النفسي: علم الأحلام أو

الأخر. وهكذا لا نستطيع أن نتصور الفرد منفكاً عن الجماعة ولا الجماعة خالية من الأفراد، والمهم هو التوفيق الأمثل بين هذين الجانبين لخير الفرد والمجتمع معاً لو أمكن مثل هذا التوفيق.

مصادر ومراجع

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 و 2، 1978.
- Brinton, Grane, *The Shaping of the Modern Mind*, 1953.
- ترجمة عبد الرحمن مراد بعنوان منشأ الفكر الحديث، دمشق، لا. ت.
- Dewey, John, *Individualism, Old and New*, 1930.
- ترجمة خيرى حماد بعنوان الفردية قديماً وحديثاً، 1960.
- *Encyclopedia Britanica*, vol. 12, 1970.
- *Encyclopedia Universalis*, vol. 8, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. française, 1911.
- Gardener, John w., *Self-Renewal, The Individual and the Innovative Society*, 1964.
- ترجمة أحمد عودة بعنوان تجديد الذات، 1967.
- Gilson, Etienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1969.
- عرضه وعلق عليه إمام عبد الفتاح إمام بعنوان الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، 1974.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Editor in Chief, vol. 4, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, London, 1976.
- Koch, Adrienne, *Philosophy fore Time of Crisis*, 1959.
- ترجمة محمد محمود بعنوان آراء فلسفية في أزمة العصر، 1963.
- Verneaux, Roger, *Histoire de la philosophie contemporaine*, 1964.

غسان قنيان

فرويدية/ فرويدية جديدة

Freudism/Neo Freudism

Freudisme/Néo-Freudisme

Freudismus/Neo-Freudismus

يشير تعبير الفرويدية في الأغلب إلى مجموعة النظريات التي صاغها وطوّرها سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856-1939 حول العمليات الذهنية اللاواعية. نشأت هذه النظريات بالاتصال الوثيق مع تطبيق طريقة خاصة في استقصاء العمليات الذهنية، وهي طريقة التحليل النفسي القائمة على تحليل التدايعات الحرة وتأويل الأحلام والأفعال اللامؤاتية، ولا سيما زلات اللسان، وكذلك بالاتصال الوثيق مع ممارسة تقنية خاصة مستندة إلى هذه الطريقة لعلاج الاضطرابات العصابية وهي تقنية العلاج بالتحليل النفسي القائمة بصورة أساسية على تحليل ظاهرة النقلة.

إن تعبير التحليل النفسي يشير في الواقع وحسب فرويد

يستطيع بكل بساطة أن يتشغل في آن معاً إلا بعدد محدود من التصورات؛ بيد أن هذه العناصر تكون في متناول الوعي ويمكن في كل لحظة أن توضع بتصرف النشاط الواعي. يطلق فرويد على هذه العناصر اسم ما قبل الوعي وذلك تمييزاً لها عن نوع آخر من العناصر المبعدة عن النشاط العقلي الواعي، أي هذه العناصر التي لا يمكن خارج بعض الظروف الاستثنائية استعادتها إلى الوعي بصورة تلقائية ولا بهجد الإرادة وحدها. تلكم هي العناصر اللاواعية بالمعنى الدقيق الذي يقصده فرويد.

والواقع أن التمييز بين العناصر الواعية والعناصر ما قبل الواعية تمييز جانبي وعارض. ذلك أن جميع هذه العناصر تشكل كلاً واحداً بحيث يمكن لأي عنصر فيه أن ينتقل في أية لحظة من حالة إلى أخرى، وهو انتقال يحتاج أحياناً لتخطي شيء من المقاومة. يشير فرويد إلى هذا الكل باسم نظام ما قبل الوعي - الوعي. وعلى الضد يوجد بين هذا النظام والنظام اللاواعي الذي يتكوّن من مجموع العناصر اللاواعية حدود يصعب للغاية اجتيازها، ويدعو فرويد هذه الحدود في مؤلفاته الأولى باسم الرقابة. أمّا المقاومة التي تعترض أحياناً انتقال عنصر معين من حالة ما قبل الوعي إلى حالة الوعي فإنها تعدّ هي نفسها رقابة ثانية. ويقدم فرويد عن هذه المقاومة أمثلة عدّة منها حالة النسيان المؤقت للأسماء ويستخدم فرويد هذا المثال من بين أمثلة أخرى لتقديم فكرة دقيقة إلى حد كاف عن الرقابة التي تعمل بين الوعي واللاوعي. فالأسماء المنسية تتصل دائماً بصلات ارتباطية مع بعض الذكريات والانطباعات المؤلمة التي تهدّد بالانبعاث مجدداً فور استدعاء الاسم المنسي إلى مجال الوعي. لذا لا يتم إبعاد الاسم المنسي فقط عن الوعي بل تُبعد معه أيضاً مجموعة من التصورات المؤلمة التي يرتبط بها هذا الاسم.

توضح الأفعال اللامؤاتية - كزلة اللسان مثلاً - المشكلة ذاتها من زاوية مختلفة. ففي حالة نسيان الاسم تنجح الرقابة بطرد عنصر مؤلم خارج حقل الوعي، أمّا زلة اللسان فتتمثل على الضد ثغرة في الرقابة بحيث يقتحم ما كان يجب أن يبقى محجوزاً حقل الوعي اقتحاماً مباغتاً في غير وقته وموضعه. فقد يعبر الفرد في زلة اللسان عن أفكار عدائية لا تتلاءم إطلاقاً مع ما يجب قوله في ظروف معينة، كما لا يندر أن تظهر في زلة اللسان فكرة معاكسة تماماً للفكرة التي يود الفرد أن يعبر عنها، كمن يرأس اجتماعاً عاماً ويبدأ كلمته الافتتاحية بالقول: «أعلن اختتام الجلسة» معبراً في زلة اللسان هذه عن رغبته

تأويل الأحلام. وكان فرويد بين عامي 1887 و1900 يعد أيضاً لأهم المؤلفات التي أسست للممارسة التحليلية والنظرية التحليلية وهي: علم النفس المرضي للحياة اليومية 1901، النكتة وعلاقتها باللاوعي 1905، ثلاث محاولات في نظرية الجنسية، 1905.

يمكن اعتبار الفرويدية، كما تظهر في هذه المؤلفات بوجه خاص، بأنها نظرية تبحث عن معنى بعض الظواهر النفسية التي تبدو - وكانت تبدو فعلاً أيام فرويد - وكأنها ظواهر تفتقد للمعنى. يتمثل أهم هذه الظواهر في الأعراض العصابية التي شكّلت المحور الأساسي لانشغالات فرويد، كما تتمثل هذه الظواهر أيضاً في الأحلام وحالات النسيان وزلات اللسان والأفعال اللامؤاتية.

تبدو كل هذه الحالات في ظاهرها وكأنها حالات يسودها الاعتباط أو التفكك أو الصدفة، غير أن الفرويدية تؤكد أن هذه الحالات معنى وأن هذا المعنى يمكن اكتشافه. كما توضح أيضاً لما وبأية سُبُل بقي فيها هذا المعنى مجهولاً ومطموساً خلف الوقائع الظاهرة التي تبدو وكأنها وقائع لا معنى لها.

يتعلق معنى إحدى الظواهر النفسية أو أحد التصرفات في نظر فرويد بالنية التي تكمن خلف هذه الظاهرة أو هذا التصرف. فالمعنى يتمثل في هذه النية ذاتها. ولا يوجد تصرف إنساني حركياً كان هذا التصرف أم لفظياً أم خيالياً لا تحركه نية معينة، أي لا تحركه بعبارة أخرى رغبة معينة، وخاصة تلك الرغبات الكامنة في اللاوعي.

يرى فرويد منذ مؤلفاته الأولى - المذكورة أعلاه - أن معنى الحلم أو العرض العصبي يستتر خلف بعض الوقائع غير المفهومة، لأن عدداً من التصورات أو الأفكار التي ترتبط بالحلم أو بالعرض قد غابت عن النشاط العقلي الواعي، لذا يشكّل حضور هذه التصورات أو هذه الأفكار إلى مجال الوعي حضوراً ضرورياً لفهم هذا المعنى. وعليه يغدو الحديث عن حضور عنصر معين، فكرة أو تصور، أو اختفائه حديثاً عن حضوره في النشاط العقلي الواعي أو اختفائه منه، هذا النشاط العقلي الواعي الذي يستطيع وحده أن يقرب ما بين الوقائع المتناثرة ليستخلص منها معنى معيناً. تشكّل العناصر الحاضرة إذن عناصر واعية فيما تشكّل العناصر الناقصة أو المختفية عناصر لاواعية، أي غير حاضرة في الوعي في اللحظة التي يشكّل فيها هذا الحضور حضوراً ضرورياً لظهور المعنى.

يبيّن فرويد بين نوعين من العناصر اللاواعية: فبعض هذه العناصر لا واعٍ بصورة مؤقتة، لأن النشاط العقلي الواعي لا

هلع فعلي، كالاغصاب اعترى المريضة الرحامية *Hystérique* لكنه تبين له بعد ذلك أن الرحامية تتكلم عن حادث قارعي من بنات هوماتها وتعيش عصابها وكأنها تعرضت فعلاً للاعتداء الجنسي على شخصها، فالعنصر المكبوت في حالة العصاب هو ذكرى حدث هلمي أو قارعي تعرض له المريض، وأن استعادة هذا الحدث تبعث حالة من الألم الحاد أو القلق الشديد. لقد تبين له فيها بعد أن الأمر لا يتعلق في الواقع بصدمة قارعية كائناً ما كان نوعها. فقد ظهر له خلال ممارسة العلاج للحالات المستيرية أن للحدث الهلمي علاقة بهومات المريض الجنسية، كما اتضح له أن الحدث المولد للأعراض العصابية لا يشكل نقطة الانطلاق الحقيقية في تكون العصاب إنما يكتسب هذا الحدث قيمته المرضية من علاقته هو نفسه بالحدث الهلمي المنسي. ويقع هذا الحدث الآخر على الدوام في مرحلة ما قبل البلوغ في حين يقع الحدث المولد للأعراض خلال البلوغ أو بعده. ويتعلق الحدث الهلمي المنسي على الدوام تقريباً بإغواء جنسي تعرض له الطفل من قبل أحد الراشدين، ولا يتندر أن يكون هذا الراشد أحد أفراد الأهل. على ذلك لم يتأخر فرويد في أن يضع موضع الشك أصالة الذكريات التي يسوقها مرضاه الذين كانوا في معظمهم في هذه الحقبة من المستيرين. وقرر في نهاية المطاف بأن يرى في هذه الذكريات المزعومة اختلاقات خيالية أو هومات يخفي من خلالها هؤلاء المرضى عن أنفسهم حياتهم الجنسية الطفلية الحقيقية.

شكل هذا الاعتراف بالطبيعة الهومية للذكريات التي يسوقها المرضى تحولاً هاماً في فكر فرويد ومرحلة أساسية في تطور التحليل النفسي. فقد تحول التحليل من الاهتمام بحدث يتعلق بالواقع النفسي (الحدث الهومي). كما بات التحليل يرى في هومات الفرد تعبيراً عن حياته الجنسية الطفلية. وهو تعبير مشوه أو محرف إلى هذا الحد أم ذاك بفعل عمل الرقابة ولذا يبدو بعيداً إلى هذا الحد أم ذاك عن مصدره الجنسي. وبكلام آخر يشكل الهوام اختلافاً خيالياً تحركه رغبة جنسية.

يتبنى فرويد في تأويله للحلم تحليلاً مشابهاً. فالحلم في نظره تحقيق رغبة. فهو يرى أن كل صورة من صور الحلم هي صورة مستمدة من مستودع الذكريات أو مما يدعوه بآثار النهار. بيد أن الانتظام المخصوص لهذه الصور في الحلم والتكوين الدرامي الذي تندرج فيه فيتعلقان بنية معينة تبحث عن التعبير عن نفسها في الحلم أو أنها - بكلام أدق - تبحث عن الارضاء في الحلم لإشباعاً خيالياً في ظل الأقنعة التي

الكامنة أو نيته الكامنة بإثناء الاجتماع. وعليه تسمح زلات اللسان بالاستنتاج بأن الأفكار المبعدة عن حقل الوعي ليست أفكاراً ساكنة إنما هي تعبير عن ميول ونوايا - عدائية مثلاً - مناقضة للميول والنوايا التي يود الفرد إظهارها. والواقع أن كل فعل لا مؤاتٍ ينجم عن تشوش نية بنية مضادة. تلك هي حالة المريض الذي منعه فرويد من الاتصال هاتفياً بعشيقته فلما أراد الاتصال بفرويد نفسه بالهاتف طلب خطأ الرقم الممنوع؛ أي رقم عشيقته.

تؤكد الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء إذن على وجود تيار من الأفكار والنوايا التي يؤدي تحقيقها في ظروف معينة إلى نتائج مكثرة للغاية. وتبدو هذه النوايا والأفكار في حالتها الواعية في صراع مع النوايا والأفكار التي نرضى بإظهارها أو نقبل باعتبارها نوايانا وأفكارنا. وتشكل هذه الوضعية الصراعية بحد ذاتها وضعية مؤلمة، لذا فلن الميل لتجنب الألم هو تحديداً الميل الذي يقوم بإبعاد بعض الأفكار والتصورات عن حقل الوعي. يمكن أن يفهم المأزم من خلال تعارض مبدئي اللذة والواقع أو تعارض الغريزة الجنسية أو الليبيدية مع غريزة الأنا.

تحدد الأعراض العصابية هي أيضاً مثلها مثل الأفعال اللامؤاتية ونسيان الأسماء ببعض التصورات المبعدة عن حقل الوعي. وعليه قد ترتبط بعض حالات التقيؤ عند إحدى الفتيات هوام لا واعٍ يتعلق بالحمل، هذا الهوام الذي يشكل عرض التقيؤ تعبيره الواعي الوحيد. بيد أن التصورات المبعدة في حالة العرض العصابي لا تلج في الواقع حقل الوعي بصورة تلقائية إلا فيما ندر، والآخرى القول إن هذا الولوج لا يتحقق إطلاقاً. وهذا على التحديد ما يقيم الفرق الأساسي بين تكوين الأعراض العصابية وتكوين الأفعال اللامؤاتية والنسيان النفسي. ففي هذه الحالات الأخيرة يتسم إبعاد بعض الأفكار والنوايا عن حقل الوعي بطابع مؤقت بحيث تشكل هذه الأفكار والنوايا عناصر ما قبل واعية يمكن لها أن تصبح بسهولة نسيية عناصر واعية في ظروف معينة وفترات معينة. أما في حالة العرض العصابي فيتسم إبعاد بعض التصورات عن حقل الوعي بطابع جذري ونهائي بحيث تشكل هذه التصورات عناصر لا واعية بالمعنى الفرويدي الدقيق للكلمة. لذا يصعب العدول عن عملية الإبعاد هذه إلا في ظروف مخصوصة للغاية خلال العلاج بالتحليل النفسي. إن هذا النوع من الإبعاد ما يطلق عليه فرويد تعبير الكبت.

اعتقد فرويد في البداية أن الحالة المستيرية تعود إلى حادث

جسماني كلياً كما أن هدفها هدف جسماني أيضاً وذلك بالقدرة الذي يتمثل فيه هذا الهدف في خفض التوتر الناشئ على مستوى المصدر الجسماني. أما السعي إلى الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر فهو سعي يقتضي على الضد مشاركة ضرورية للنشاط النفسي. فعندما ينشأ التوتر الجسماني (التيه اللييدي للقم مثلاً) ولا يكون الموضوع الذي يمكنه خفض هذا التوتر حاضراً (ثدي الأم) فإن الفرد (الطفل في هذه الحالة) يقوم باستحضار هذا الموضوع استحضاراً خيالياً، أي أنه بمعنى ما، يحلم بحضوره، ذلك أن الخبرة الأولى للإشباع عن طريق مص الثدي تخلف وراءها أثراً في الذاكرة وينبعث هذا الأثر مجدداً عند نشوء التوتر، ويعتبر فرويد أن هذا الاستدعاء يتسم بطابع هلوسي وذلك لأن الاستدعاء الذاكري لحدث سابق يتكافأ بالنسبة للرضيع مع الإدراك لحدث حاضر. يوجد إذن في هذه الحالة خلط بين الذكرى والإدراك، أي بين الموضوع للتخيّل والموضوع الواقعي، وهو الخلط الذي يستمر بالنشوء عند الراشد في حالة الحلم.

في وقت لاحق من النمو النفسي يقوم هذا التمييز بين الذكرى والإدراك وتتوقف بالتالي الصورة الذاكرية عن أن تختلط مع الواقع الحاضر، ويؤدي هذا التمييز إلى أن يواجه الفرد سعيه في سبيل خفض التوتر اللييدي إلى موضوع مشابه أو مطابق للموضوع الذي تحفظه الذاكرة. عندها تغدو الصورة الذاكرية تصوراً هادفاً، أي تصوراً استباقياً - رغم أنه مطبوع بطابع الخبرة السابقة - للموضوع وللموقف اللذين يقتضي إيجادهما أو استرجاعهما لخفض التوتر اللييدي. وبفضل هذا النوع من التصور فإن أحلام اليقظة مثلاً لا تتصف فقط بطابع استرجاعي بل تتصف أيضاً بطابع استباقي.

يرتبط التصور الهادف والخلق التخيلي ارتباطاً وثيقاً بالرغبة. ويمكن تحديد الرغبة في المفهوم الفرويدي بأنها حركة تنطلق من التيه النزوي وتؤدي إلى إحياء صورة ذاكرية. هذه الصورة التي قد تكون صورة خبرة شخصية سابقة أو صورة خبرة شخص آخر نود أن نشبه به أو أن نحل محله. وبشكل هذا الإحياء بحد ذاته مصدراً للإشباع واللذة وذلك بوصفه إشباعاً معاشاً من جديد وإشباعاً استباقياً في آن معاً. ويعني ذلك أن الصورة الذاكرية وكذلك الاختلاقات الخيالية تشكل إلى حد ما تحقيقاً لرغبة عن طريق الإذكاء والتعويض. بكلام آخر يحقق إحياء الصورة الذاكرية بحد ذاته الهدف النزوي، والمثال عن ذلك أحلام اليقظة التعويضية عند المراهق وبالطبع يتطلب الإفراغ الأتم للتيه النزوي ألا تقف

تلبسها هذه التية بفعل الرقابة. ففي الحلم كما في العرض العصبي لا يمكن للاختلاقات الخيالية أو الهوامات أن تستغني عن المواد التي تتكوّن منها والتي تستقيها بالضرورة من الآثار التي تحملها الذاكرة.

وفي كل الأحوال - في حالة الذكريات أو في حالة الاختلاقات الخيالية - فإن العناصر التي تشكل موضوعاً للكبت هي عناصر ترتبط بالحياة الجنسية. فمن خلال هذه العناصر المكبوتة يتصور الفرد تحقيق رغبة معينة أو يتصور نتائج هذا التحقيق، كأن يُخصى أو يموت مثلاً. وتشكل هذه العناصر على المستوى النفسي التعبير عن الحياة الجنسية، أي أنها تشكل على هذا المستوى النفسي عناصر ممثلة أو مقابلة للعمليات الجسمية التي تستمد منها الطاقة الجنسية مصدرها.

يتجسد هذا التمثيل بين ما هو نفسي وما هو جسماني أكثر ما يتجسد في مفهوم النزوة، هذا المفهوم الذي يرى فيه فرويد مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني. فالنزوة حسب فرويد عملية دينامية تتمثل في اندفاع تعود في مصدرها إلى تيه جسمي موضعي. تحرك هذه الاندفاع الجهاز النفسي كما تحرك النشاط الحركي بطريقة تؤول إلى القيام بسلوك معين وبحيث يؤدي هذا السلوك إلى إفراغ التوتر الناشئ على مستوى المصدر الجسمي، ويحدث هذا الإفراغ طبقاً لمبدأ الثبات الذي ينص حسباً صاغه فرويد على أن الجهاز النفسي يميل إلى أن يحافظ على مستوى متدنٍ قدر الإمكان أو بالأقل على مستوى ثابت قدر الإمكان من كمية التيهات التي يحتملها هذا الجهاز. ويشكل هذا الإفراغ هدف النزوة ويتم بلوغ هذا الهدف عن طريق موضوع معين. وعليه يمكن القول إن التيه الجنسي للغشاء الفمي عند الرضيع (المصدر) بحث هذا الأخير (الاندفاع) على ابتغاء الثدي أو ابتغاء إصبعه في غياب الثدي (موضوعات) وذلك بهدف خفض هذا التيه عن طريق المص (الهدف). وينجم عن هذا التحديد للنزوة أن هناك نزوات جنسية فمية وشرجية ونظرية (متعلقة بالنظر)، الخ. والواقع أن مفهوم الليبدو أو الطاقة الجنسية هو المفهوم الذي يربط فرويد من خلاله بين النزوات الجزئية المتنوعة وذلك باعتبار أن الليبدو يشكل هذه الطاقة الجنسية العامة التي يمكنها أن تنتقل من نزوة إلى أخرى، هذه النزوات التي يحتل كل منها بدوره الموقع الرئيس في مجرى التطور الفردي إلى أن تخضع جميعها في نهاية المطاف - ومع اكتمال النضج الجنسي - للمنطقة التناسلية.

ولكن لماذا يعتبر فرويد النزوة مفهوماً حدودياً بين الجانب النفسي والجانب الجسماني؟ من الواضح أن مصدر النزوة مصدر

بالمعنى المزدوج للكلمة - وعن طريق الكلام وحده التصورات - المثلثة، أي المثلثات النفسية للنزوة.

تشكل هذه التصورات النفسية المثلثة للنزوات إذن الحلقات الوسيطة الضرورية بين التنبيه النزوي الجسائي وتحقيق الهدف النزوي، أي إفراغ التوتر النزوي. وتمتلك هذه التصورات وجوداً خاصاً وتشكل هي نفسها وسائل ممكنة لإفراغ لبيدي غير تام، كما في الأحلام الليلية وأحلام اليقظة. والواقع أن الحالة النهائية التي تستقر عليها الحياة الجنسية للفرد ترتبط في جانبها الأساسي بالعلاقات والعمليات التي تقوم بين هذه التصورات. إذ تختلف هذه الحالة من فرد لآخر بشكل مخصوص لأن التيار النزوي يصادف عند كل فرد عائقاً دفاعياً مخصوصاً يجبره على أن ينخرط في هذا السبيل أم ذلك. وتنشأ هذه الدفاعات النفسية ولاسيما الكبت نتيجة اصطدام المثلثات النفسية للنزوة بالقوى التي تترض بلوغ الموضوع والهدف النزويين. هناك إذن صراع. ويقوم هذا الصراع في المجال النفسي وتشكل النزوة الجنسية دائماً أحد أقطابه، هذه النزوة التي تفعل فعلها عن طريق مندوبها أو ممثلها النفسي. وعليه يتعين البحث عن القوى الأخرى المتواجدة في الصراع والتي تتواجه مع النزوات الجنسية وكذلك عن الحلول التي يستقر عليها هذا الصراع.

لقد بات أمراً مقبولاً اليوم، القول بأن الحياة الجنسية لا تبدأ فجأة في مرحلة البلوغ، أي في هذه المرحلة التي يكتمل فيها نضج الأعضاء التناسلية. فقد برهن فرويد أن للأطفال وحتى للرضع منهم حياتهم الجنسية. كان لهذا الإقرار بالحياة الجنسية الطفولية نتائج الفضيحة عند معاصري فرويد، هذه الفضيحة التي تلقى فرويد بسببها ضرباً عده من الإدانة لا بل ومن السخرية. والواقع أن الحياة الجنسية لا تعني حصراً في المنظور الفرويدي النشاطات واللذة التي تتعلق بعمل الجهاز التناسلي إنما تعني أيضاً مجموع التنبيهات والنشاطات التي تظهر منذ الطفولة وتنشأ عنها اللذة، وبهذا المعنى يشكل مفهوم الحياة الجنسية في نظر فرويد مفهوماً أشمل من مفهوم الحياة التناسلية. وعليه تتطور الحياة الجنسية بمعناها الشامل عبر مراحل محددة. فاللذة تصاحب في العام الأول من حياة الطفل إشباع الحاجة الغذائية عن طريق الثدي، أو المصاصة، إلا أنها تتمايز في الوقت نفسه عن هذا الإشباع بحيث يسعى إليها الطفل لذاتها من خلال مصه لأشياء متنوعة أو مصه لأجزاء معينة من جسمه الخاص ولاسيما الإصبع. تشكل اللذة إذن في هذه المرحلة القمية لذة جسانية و متموضعة في الغشاء الفمي.

العملية عند حد الإحياء الذاكري بل أن تتعداه إلى المتابعة النشطة لموضوع واقعي للإشباع إلى حين بلوغ التحقيق الفعلي للهدف النزوي. إلا أنه قد تستحيل هذه المتابعة بسبب عوائق خارجية، مادية أو اجتماعية، أو بسبب عوائق داخلية، وعندها تقف العملية عند حد إحياء الصورة الذاكرية والخلق التخيلي لموضوع الإرضاء النزوي كما في أحلام اليقظة.

حين لا تبلغ التصورات التي يستثيرها التوتر النزوي مجال الوعي أو حين تبعد هذه التصورات بفعل الكبت عن مجال الوعي لا يعود هناك أبداً خلق تخيلي ولا تصور هادف واعٍ. إلا أن ذلك لا يعني أن هذه التصورات المبعدة عن مجال الوعي تظل في حالة ساكنة أو جامدة أو اللاوعي بل تبقى هذه التصورات قادرة في الواقع على التأثير تأثيراً متكتباً على تصرفاتنا لا بل أن فرويد يرى أن «مثل النزوة يتطور بحرية أكبر وبغزارة أكبر حين يفلت بفعل الكبت من تأثير الوعي» (ما وراء علم النفس).

ويذكر فرويد في هذا الصدد حالة السيدة التي ترملت ثلاث مرات وكانت تشعر في كل مرة تتزوج فيها أنها مدفوعة بالرغبة الغيرية لتمرير وأنقاذ رجل مسكين ومريض. ولا شك أن فكرة وجود احتمال كبير بأن يموت هؤلاء الرجال الثلاثة خلال فترة وجيزة كانت فكرة بعيدة جداً عن الدوافع الواعية لهذه السيدة. ومع ذلك تبين أن هذه الفكرة قد أدت دوراً في اختيار هذه السيدة لأزواجها، وهو اختيار كان يوفر لها الوسيلة لزيادة ثروتها.

يشكل التصور إذن، ولاسيما التصور الهادف، محطة ضرورية على المستوى النفسي بين التنبيه النزوي الجسائي والنشاط الحركي المؤدي إلى تحقيق الهدف النزوي. وعلى هذا المستوى النفسي تحديداً تعمل أساليب الدفاع النفسية المتنوعة التي تنحو إلى إعاقه هذا التحقيق. ومن بين هذه الأساليب يحتل الكبت موقعاً رئيساً، إذ بفعل الكبت يبعد التصور عن النشاط النفسي الواعي.

على ذلك تتضح في نظر فرويد مشكلة العلاقة بين الجانب الجسائي والجانب النفسي. ويعبر عن هذه العلاقة أفضل تعبير مفهوم *Vorstellungse Prasantant* الذي يمكن ترجمته بـ الممثل البصوري أو بـ التصور - الممثل، ويعني هذا المفهوم أن التصور يشكل على المستوى النفسي الممثل - أو المندوب - لعملية نزوية جسيمية. والواقع أن التحليل النفسي لا يهتم إطلاقاً بصورة مباشرة بالجانب الجسائي للنزوة إنما يعالج -

من التطور الجنسي. ومن هنا نفهم أيضاً لما يدعو فرويد هذه المرحلة بالمرحلة السادسة - الشرجية.

خلال العام الثالث من حياة الطفل تبدأ المنطقة التناسلية (القضيب عند الصبي ومقابله البظر عند البنت) بأن تصبح المنطقة الشبقية المسيطرة. والحقيقة أن المنطقة التناسلية تشكل منذ الطفولة الأولى موضعاً للتنبيهات المتعة. لكن يبدو أن حدة الخبرات المعاشة على المستوى الفموي ثم على المستوى الشرجي في هذه الفترة من الطفولة تدفع بالانفعالات الناشئة عن المنطقة التناسلية إلى المستوى الخلفي. أما في العام الثالث فتبدأ مرحلة جديدة من تطور الحياة الجنسية وهي المرحلة القضيبية التي يمر بها، وعلى عكس ما يمكن أن نفترض، الجنسان معاً. ففي هذه المرحلة تتموضع التنبيهات والإحساسات المتعة عند الصبي في قضيبه، أما البنت فهي تجهل حسب فرويد، وجود التجويف المهبل الذي يبقى، إذا جاز القول، أحرساً لأنه لا يتموضع فيه أي تنبيه ولا أي إحساس، في حين يشكل البظر عندها - وهو المعادل الشرجي للقضيب - الموقع الذي تتموضع فيه هذه التنبيهات والإحساسات المتعة. وفي هذا السن يشتد الفضول المتعلق بالفرق بين الجنسين وكذلك المتعلق بالدور الذي يقوم به كل من الأم والأب في عملية الإنجاب. وترتب على الجهل بوجود المهبل عند البنت - وهو جهل يشمل الصبي أيضاً - أن يشكل القضيب بالنسبة للجنسين معاً الصفة الجنسية الوحيدة المعترف بها بحيث يقوم الفرق بين الصبي والبنت في تصورهما على وجود القضيب أو عدمه.

تتخذ شخصية الأب في هذه المرحلة أهميتها وتكتسب تمام معناها؛ فإلى حين بلوغ هذه المرحلة يكاد ينحصر القسم الأعظم من علاقة الطفل مع محيطه بعلاقته مع الأم. وتعتبر هذه العلاقة مع الأم عن حالة من التبعية المادية التي تستتبع في الوقت ذاته حالة من التبعية العاطفية. فالطفل يقيم صلة وثيقة بين إرضاء حاجاته وجهه لأمه، ويمثل قلقه الأكبر في إمكان انفكاك هذه الصلة، ولذا يلجأ الطفل لتجنب هذا الاحتمال إلى تبني مطالب الأم ورغباتها أي إلى استدخالها بطريقة تغدو معها هذه المطالب والرغبات جزءاً من نفسه، وهذا ما يشكل أولى أشكال التهاهي بالآخر أي هذه العملية النفسية التي هي نسق لاوعي يعتمد فيه الشخص صفات أو خصائص شخص أو موضوع آخر ويعبر عنها في سلوكه. والواقع أن هذا الشكل من التهاهي بالأم قد يعيق جديداً إذا ما تجمّد على حاله بلوغ الصبي حالة الرجولة، وفي كل حال لا يجد هذا التهاهي حله

في العام الثاني - أي في هذا الوقت الذي يتدعم فيه عند الطفل الضبط الإرادي للجهاز العضلي - تقترن اللذة بوظيفة جسمية أخرى ألا وهي وظيفة التغوط أو التبرز. تتأمن هذه اللذة من خلال إشباع الحاجة الحيوية لطرد الغائط. إلا أنها في الواقع لذة مستقلة عن هذا الإشباع. ويتموضع موقع هذه اللذة في الغشاء الشرجي الذي يقوم الطفل بتنبيهه عن طريق مراكمة المواد الغائطية وضغطها وطردها، لذا تدعى هذه المرحلة من التطور الجنسي بالمرحلة الشرجية. إن الطفل في هذه المرحلة قد يلجأ إلى تأخير طرد الغائط وذلك بغية الحصول على متعة مضاعفة: من ناحية يؤلّد منظر الغائط بحد ذاته تنبيهاً متمعاً للغشاء الشرجي كما تزداد من ناحية أخرى اللذة الناجمة عن طرد هذا الغائط. في هذه الحالة - كما في حالة مص الإصبع - تدعى اللذة باللذة الشبقية الذاتية: أي أنها اللذة التي يحصل عليها الطفل عن طريق جسمه الخاص دون الحاجة إلى موضوع خارجي. في المرحلة الشرجية تتصف علاقة الطفل مع محيطه ولاسيما مع الأم بأهمية كبيرة لتطوره اللاحق. ففي هذه المرحلة يتعين على الطفل أن يقوم ببعض الأمور ولا يقوم ببعض الآخر، كما يتعين عليه أن يقوم بهذه الأمور بأسلوب معين. فعليه أن يأكل من غير أن يتسخ، وعليه أن لا يتغوط في ملابسه، وعليه أن يخضع لبعض الظروف الزمنية والمكانية كالتغوط في وقت ومكان معينين، هذه الظروف التي لا تتوافق مع حاجته إلى الحد الأقصى من اللذة، عندها يبدأ الطفل بإظهار خضوعه لهذه المطالب أو على الضد بإظهار استيائه ومعارضته لها والتعبير عن ذلك بأفعال معينة كرفض الطعام وحالات أخرى من الامتناع عن أداء ما هو مطلوب منه. والواقع أن التدريب على النظافة يتيح للطفل مجالاً ممتازاً للتأثير على الآخر ولاسيما على الأم. فقد يمثل لمطالب المحيط مفضلاً بأن يضحي بجانب من اللذة عوض أن يثير استياء أمه وتهديد علاقته معها. إلا أنه قد لا ينفذ إلا ما في رأسه وهو مدرك تمام الإدراك المدى الذي يتعارض فيه ذلك مع مطالب المحيط. وبذلك يمتلك الطفل سلاحاً فعالاً ويمكنه بواسطة هذا السلاح أن يتنقم من الأم وأن يعبر لها عن استيائه لامتناعها، لغايات تربوية، عن إشباع لذته. وترتبط ردود الفعل العدائية هذه ومشاعر الحقد هذه التي تظهر في فترة التدريب على النظافة بالطابع العدواني والتدميري الذي يضيفه الطفل في هُوماته على عملية التغوط. ومن هنا نفهم لم تكشف الملاحظة العيادية بانتظام عن علاقة محددة بين السادسة وديمومة بعض المشاغل والتكوينات الخيالية الخاصة بهذه المرحلة

الأزمة الأوديبية وتراجع الاهتمامات والمشاكل الجنسية، ويدعو فرويد هذه المرحلة من الهدوء النسبي بمرحلة الكمون. تبدأ هذه المرحلة بعملية واسعة وحادة من الكبت، ولا يشمل هذا الكبت رغبات المراحل الأوديبية وما قبل الأوديبية وهواماتها فقط بل يشمل أيضاً ذكريات معظم الأحداث السابقة. إذ يُسند فرويد إلى هذا الكبت ظاهرة فقدان الذاكرة التي تصيب ذكريات السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من الطفولة. فالكبت هو إبعاد يقوم به الأنا للنزوات والرغبات الخطرة أو المقلقة عن مجال الوعي وتحت الوعي فيتعذر التذكر. وغياب التذكر جزء من الكبت.

ولا ريب أن الولد في مرحلة الكمون يسعى عن طريق هذا الكبت المغمم إلى أن يستبعد نوعاً من الألم النفسي، وهو الألم الذي يتمثل بهذا القلق المتعلق بهوامات المرحلة الأوديبية ونعني به القلق من الخصاء. وعليه يتوارى في هذه المرحلة الطابع الجنسي عن علاقة الولد بأهله ويغدو ممكناً بالتالي أن تدوم وتؤكد دون شعور بالذنب مشاعر الإعجاب والحنان نحوهم وأن تهدأ في الآن نفسه المشاعر العدائية حيالهم. والواقع أن الطاقة الليبيدية لا تزول ولا تنقص في فترة الكمون إلا أنها تنزاح فقط عن موضوعها الأوديبى ولذا يتعين على الطفل أن يجد سبلاً بديلة لتوظيف هذه الطاقة من غير أن يوقظ في الوقت نفسه القلق المتعلق بالمرحلة الأوديبية. وعليه قد يحل التنافس المدرسي أو الرياضي محل الخصومة الأوديبية فيما قد تحمل الرغبة بالمعرفة محل الفضول الجنسي، الخ. إن هذا التعديل في توزيع الطاقة الليبيدية هو ما يدعى بالتسامي، وينجم عن هذا التسامي تحويل للطاقة الليبيدية عن أهدافها الجنسية وتوظيفها في بعض النشاطات الثقافية أو في بعض النشاطات الفردية المفيدة للجماعة. وعليه تؤكد عملية التسامي بالنزوة الجنسية أنه يمكن إشباع هذه النزوة بواسطة موضوعات رمزية وغير جنسية. لذا يرى فرويد في عملية التسامي الحل الأقل تعاسة للصراع بين متطلبات الحضارة ومتطلبات الحياة الجنسية.

ينتهي عند البلوغ الهدوء النسبي الذي كان سائداً في مرحلة الكمون. ففي فترة البلوغ يكتمل نضج الأعضاء التناسلية وتنشط من جديد الاهتمامات الجنسية ويكتشف الصبي خاصة عملية الاستثناء. إن الصراعات التي تنطوي عليها الوضعية الأوديبية تعود في هذه الفترة فتنبعث من جديد ومن خلال هذا الانبعاث للأوديب يتعين فهم الصعوبات الخاصة بمرحلة البلوغ والمراهقة. فالحال أن اشتداد القوة النزوية يحمل المراهق على البحث عن موضوع جنسي. إلا أن

إطلاقاً بصورة تامة، وهو يدخل كنسق مكون لشخصية الفرد. في هذا الإطار يحتل شخص الأب موقعه. فالطفل يدرك بوجود الأب أنه لا يشكل المخور الوحيد في عالم الأم وأنه لا يستطيع أن يزعم بأنه يمتلك وحده اهتمام الأم وحبيها. وعلى ذلك وإلى جانب مشاعر الإعجاب والمودة التي يكنها الطفل لأبيه تنشأ لديه نتيجة التنافس العدائي حول الأم مشاعر عدائية وتمنيات بالموت حيال الأب، هذه المشاعر والتمنيات التي تضاعف من شعور الطفل بالذنب وتدفعه بالتالي إلى توجيه العدوان إلى ذاته. كما يصاحب هذه المشاعر والتمنيات خوف هوائي عند الطفل من أن يتلقى نتيجة رغبته الأوديبية بالأمر عقاباً من الأب بحرمانه من قضيه، هذا الخوف الذي يشأ عنه في هوامات الطفل ما يدعوه فرويد بالقلق من الخصاء. تلکم هي بعض ملامح الأزمة الأوديبية التي يجاها الطفل في هذه المرحلة القضيبية والتي تبلغ ذروتها بين الرابعة والخامسة من عمره.

لا يستطيع الصبي الخروج من هذه الأزمة الأوديبية ومن القلق الذي يصاحبها إلا بتخليه عن مواقفه الليبيدية حيال الأم، وهذا التخلي مرتبط بنموثال الأنا والتخلص من الخوف من الخصاء. لذا يتبنى المنوع الأبوي - بالألأ يسمى إلى الامتلاك الليبيدي للأم - ويستدخله في نفسه كما استدخل في السابق ممنوعات الأم وتعليماتها. وتكون هذه المجموعة من المنوعات داخل الفرد نوعاً من الركن النفسي المستقل الذي يمثل الأهل، هذا الركن الذي يدعوه فرويد ابتداءً من عام 1923 في مقالته الأنا والهو باسم الأنا الأعلى. تبدأ الأنا الأعلى بالاكتمال إذن في الفترة التي يجري فيها حل عقدة أوديب، أي في الفترة التي يبدأ فيها الصبي بالتخلي عن الامتلاك الليبيدي للأم، وبهذا المعنى يقول فرويد عن الأنا الأعلى بأنها وريث عقدة أوديب.

يتعين على البنت من ناحيتها أن تنفصل عاطفياً هي أيضاً عن الأم، إلا أن عليها لبلوغ تمام تطورها الجنسي أن توجه اهتمامها الليبيدي نحو شخص من الجنس الآخر. وفي هذا السبيل يمثل الأب هذا الشخص الذي تصادفه في بداية الأمر، لذا تتحول نحوه بأمل أن تضع منه طفلاً، وتمثل هذه الرغبة في إنجاب الطفل، في نظر فرويد، تمويضاً لها عن افتقادها للفضيب. وفي هذه الوضعية الأوديبية يمثل الأب إذن الموضوع الليبيدي فيما تمثل الأم الخصم الذي توجه نحوه مشاعر البنت العدائية.

في الفترة الممتدة من نهاية المرحلة القضيبية حتى البلوغ تهدأ

التصورات بل تشير أيضاً إلى مناطق متمايزة في الجهاز النفسي. ففي المنظور الكاني يجمع فرويد الوعي وما قبل الوعي في جانب ويضع اللاوعي في جانب مقابل ويقوم حاجز الرقابة بالفصل بين هذين الجانبين اللذين يتمايزان أحدهما عن الآخر بمحتوى كل منهما وينمط عمله. فنظام ما قبل الوعي الذي يعمل بصورة دفاعية تجاه اللاوعي ويستشعر التهديد من غزو محتويات اللاوعي ويتجلى هذا التهديد بالقلق الواعي الذي يعمل الكبت تحديداً على تجنبه.

يرتبط مفهوم الأنا في نظر فرويد ارتباطاً وثيقاً بنظام ما قبل الوعي - الوعي. فمفهوم الأنا يمر على وجه الخصوص عن الطابع الشخصي لهذا الجانب من الجهاز النفسي: فالأنا تدرك وتخاف وتدافع وتقاوم وتخضع كما تشكل موضوعاً للحب. وتمثل الأنا على المستوى النفسي تصوراً لمجمل الشخصية وذلك بمعنيين اثنين: فهي تمثل صورة الشخص كما تمثل موقعاً معنياً بالدفاع عن مصالحه. لذا يعتبر فرويد الأنا بأنها هذا الجانب من الشخصية الذي ينخرط في صراع مع الحياة الجنسية وذلك تحديداً لأن الحياة الجنسية تهدد بطريقة من الطرق المصالح التي تُعنى الأنا بالحفاظ عليها والدفاع عنها. ففي نهاية الأزمة الأوديبية عند الصبي مثلاً يمثل القلق من الخصاء خطراً يهدد الوحدة الجنسية للفرد فيما لو أتاح هذا الأخير الحرية لرغباته المحرمة ولا سيما لرغبة الامتلاك اللبيدي للأم. وعليه تستجيب الأنا لهذا التهديد بالقلق وتقوم في سبيل تجنب هذا القلق بكبت هذه الرغبات المحرمة، أي أنها تبعد من حقل الوعي كل التصورات التي ترتبط بهذا القلق. وفي حال نجح هذا الكبت لا يعود هناك سبب لاستمرار القلق الذي ينحصر دوره في نهاية المطاف كإشارة إنذار تؤدي إلى تشغيل فوري لعملية الكبت التي تقوم بإزالة سبب هذا القلق.

إن فهم عملية الكبت يتطلب من جهة أخرى ربط هذه العملية بمبدأ اللذة. فالنشاط النفسي يهدف حسب هذا المبدأ إلى السعي إلى اللذة وإلى تجنب اللالذة أو الألم النفسي. إن عمل الجهاز النفسي محكوم أصلاً بتجنب التوترات غير المتعة والخسارة أو بإبعادها. وينجم عن ذلك أن التصورات المتعلقة بذكرى خبرات مؤلمة تنحو إلى أن تُطرد أو تُبعد من الوعي في حين لا تبلغ الوعي إلا التصورات المتعلقة بذكرى خبرات متعة؛ ولذا يبدو الفصل بين نظام الوعي ونظام اللاوعي كنتيجة مباشرة وضرورية لمبدأ اللذة. وعليه يمثل الكبت حالة خاصة من عملية الإبعاد التي تخضع لها التصورات النفسية للتزوات الجنسية.

المراهق يستمر على تعلقه، الجزئي على الأقل، بالموضوع الأوديبى وعلى تشبته بالوضعية الأوديبية وذلك في الوقت الذي يود فيه الهرب من هذه الوضعية لما تنطوي عليه من موانع وقلق. يُضاف إلى ذلك أن الوسط الاجتماعي لا يتقبل بسهولة العلاقات الجنسية بين المراهقين ولا يتيح للمراهق وبالتالي الفرصة لإخراج نفسه من الصراع الأوديبى عن طريق التوجه إلى أقران له من العمر نفسه؛ وعلى ذلك لا يبقى أمام المراهق خيار آخر لتجنب القلق إلا خيار تدعيم المنوعات في نفسه أو خيار الخروج على سيطرة الوسط الأسري. وفي هذه الحالة الأخيرة يتخذ المراهق موقفاً حاداً من المعارضة لأراء أسرته وعاداتها وطموحاتها وكأنه يسعى بفعل التحريض إلى إجبار أهله على اتخاذ المبادرة في الانفصال العاطفي، هذا الانفصال الذي يشعر المراهق بضرورته ويرى فيه في الوقت نفسه انفصلاً شاقاً للغاية على نفسه.

* * *

تبدو كل مرحلة من مراحل تطور الحياة الجنسية إذن وكأنها حل يوازن ما بين النزوات الجنسية النشطة في هذه المرحلة وقوى أخرى تقف عائقاً أمام إشباع هذه النزوات. وتسمح لنا عملية الكبت بأن نحدد هذه القوى المتواجدة في الصراع النفسي وأن نحدد أيضاً مواضعها المكانية في الجهاز النفسي. ويساعد هذا التحديد المكاني على تعيين نوع القوى التي تواجه النزوات الجنسية وعلى تعيين الهدف الذي تسعى إليه. ويطلق فرويد على هذا المنظور للصراع النفسي اسم المنظور المكاني، والمنظور المكاني هو تصور تشبيهي لشرح الموقعية الفرويدية. وللفرويد موقعتان: الأولى التمييز بين الوعي قبل الوعي واللاوعي والثانية التمييز بين الأركان الثلاثة: الهو، الأنا، والأنا الأعلى. ويرتبط هذا المنظور بالمنظور الدينامي الذي يتناول التفاعلات والتعارضات بين القوى المتواجدة في الصراع النفسي كما يرتبط بالمنظور الاقتصادي الذي يتناول كمية هذه القوى أو شدتها. وتغطي هذه المنظورات الثلاثة للصراع النفسي حسب فرويد مجمل الحقل النظري للتحليل النفسي أو ما يدعوه بـ «ما وراء علم النفس».

والحال أن مفهوم الكبت يقضي بجد ذاته بأن تبنى لتحديد الصراع النفسي تصوراً مكانياً للحقل الذي تتواجه فيه القوى المتواجدة في هذا الصراع. فالعنصر المكبوت هو عنصر أعيق انتقاله من الموقع (أ) إلى الموقع (ب) أو أنه عند انتقاله إلى الموقع (ب) يجد نفسه مُبعداً إلى الموقع (أ). على ذلك فإن تعابير اللاوعي وما قبل الوعي والوعي لا تشير فقط إلى حالة

هذين النظامين عنه في النظام الآخر. فعلى صعيد نظام ما قبل الوعي - الوعي تسود قوانين الفكر المنطقي والتفكير المضبوط. وقد أطلق فرويد على العمليات الذهنية التي تحكمها هذه القوانين اسم العمليات الثانوية. فهو يعتبر أن هذه العمليات تحل تدريجاً في سياق النمو الفردي محل عمليات أقدم منها بعد كبح هذه الأخيرة عن العمل، ومن هنا وصفه لها بالعمليات الثانوية. ورافق هذا التطور، حلول العمليات الثانوية محل عمليات أولية أقدم منها، مع نمو مبدأ الواقع: فالنشاط الخيالي الساعي الذي يسمح باستباق مختلف الحلول الممكنة للمشكلات يمثل بتأثير مبدأ الواقع للقوانين التي تحكم العلاقات ما بين الظواهر الخارجية وتتابعها أو تسلسلها.

أما العلاقات بين التصورات اللاواعية التي يحكمها مبدأ اللذة فلا تخضع للقواعد نفسها. فهذه العلاقات لا تكثرث للمنطق ولا للتماسك كما أنها تجهل عدم التناقض. ويدعو فرويد العمليات العقلية التي تقابل هذه العلاقات والمحكومة هي نفسها بمبدأ اللذة باسم العمليات الأولية. إن هذه العمليات هي التي تضيء على الأحلام طابعها العبيث: فالأشخاص قد يظهرون في الحلم في مكان معين كما قد يظهرون في الوقت نفسه في مكان آخر، وقد يمثل هؤلاء الأشخاص في الحلم شخصاً معيناً كما قد يمثلون في الوقت نفسه شخصاً آخر، الخ. إن الإليات المسؤولة عن السمات المخصوصة للحلم والتي نجدها أيضاً في تكوين الأعراض المستيرية والمجاسية هي بصورة أساسية إليات الإزاحة والتكثيف. وتمثل الإزاحة في الحلم مثلاً في انتقال التركيز والاهتمام والشدة من العناصر ذات الأهمية إلى تفاصيل قليلة المغزى إلا أنها على علاقة ارتباطية بهذه العناصر ذات الأهمية، فيما يمثّل التكثيف في أن تصوراً واحداً قد يمثّل في الحلم مثلاً عدة عناصر تقوم بينها علاقات ارتباطية.

إن الأنا هي المحل التي تجري فيه العمليات الثانوية وذلك باعتبارها المستوى المسؤول عن العلاقات مع العالم الخارجي أو الموقع الذي يتعامل مع الواقع الخارجي. وتشكل الأنا حسب فرويد هذا الجزء من الجهاز النفسي الذي يتمايز بفعل هذا الاحتكاك مع الواقع الخارجي والذي ينمو تركيبيه بفعل المتطلبات التي يفرضها حفظ البقاء والتكيف. ويمكن أن نضيف مع جاك لاكان أن الأنا تظهر أيضاً كمحصلة لعملية تمام بالآخر.

تمثل الأنا مصالح الشخص بجملة كما قد تبدو كموضوع محتمل للحب. إذ يعتبر فرويد ابتداءً من عام 1914 في

يسود مبدأ اللذة الأيام الأولى من الحياة، أي في هذه الفترة التي ترضي فيها حاجات الطفل عن طريق التدخل المباشر للمحيط. بيد أن تكيف الفرد مع العالم وإشباع حاجاته الحيوية يتطلبان لاحقاً الحد جزئياً من عمل مبدأ اللذة، وذلك بالقدر الذي يقلل فيه المحيط من التدخل المباشر في إشباع هذه الحاجات. عندها يتعين على الفرد كبحاً يصل إلى أغراضه أن يتحمل قدرًا من اللذة (الأم النفسي). إذ يتعين عليه مثلاً أن يدرك العقبات التي يجب أن يتخطاها والصعوبات التي يجب أن يتغلب عليها، كما يتعين عليه أن يكون قادراً على الانتظار والتأجيل وكذلك على التخلي عند الاقتضاء عن بعض مطالبه، وبكلمة يقتضي على الفرد قبل أن يبلغ الإرضاء أن يتحمل التوترات المؤلمة. إن مبدأ الواقع هو الاسم الذي أطلقه فرويد على هذه الضرورة لتحمل اللذة أو الألم النفسي، وهو يعني بالواقع العالم الخارجي حيث تواجه الأنا مبدأ اللذة بمبدأ الواقع حفاظاً على الفرد وتجنباً للخطر الناجم عن النزوة.

يتثبت مبدأ الواقع بقوة وبسرعة حين يرتبط الإرضاء المراد بلوغه بضرورة حيوية متعلقة ببقاء الفرد على قيد الحياة كما في حالات الجوع والعطش والحاجة إلى التنفس وطرده البراز والبول؛ فلا يمكن بصورة دائمة استبدال الإرضاء الوهمي الصرف لهذه الحاجات بإرضاء فعلي كما في الحلم وحلم اليقظة مثلاً. ففي مجال هذه الحاجات المتعلقة بالحفاظ على الحياة يشكل مبدأ الواقع ضرورة، ولا تفسح هذه الضرورة مجالاً للكبت ولا لاستبدال دائم للإرضاءات الخيالية.

أما فيما يتعلق بال رغبات ذات الطبيعة الجنسية فلا توجد هناك ضرورة حيوية لإرضائها. فإذا ما تصوّر الفرد أن إشباع هذه الرغبات سوف يؤدي إلى حالة من العقاب أو إلى بعض النتائج المؤذية فمن الممكن بفضل مبدأ اللذة إبعاد هذه الرغبات من مجال الوعي وبقاؤها دون إرضاء أو تحويلها نحو إرضاءات بديلة أو خيالية وذلك من غير أن يحيد الفرد نفسه مهدداً في وجوده. ولهذا السبب بالتأكيد يبقى مجال الحياة الجنسية طوال وجودنا متبرداً في حدود معينة على مبدأ الواقع وخاضعاً لمبدأ اللذة. ولهذا أيضاً تستمر حياتنا الجنسية طوال وجودنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الخيالية والهوائية؛ ومن هنا محاولة فرويد لفهم خصوصية النزوات الجنسية وعلاقتها المفضلة لا بل الحصرية بعملية الكبت.

تؤدي عملية الكبت إذن إلى الفصل بين نظامين من التصورات النفسية: نظام ما قبل الوعي - الوعي ونظام اللاوعي. إن العلاقات بين التصورات تختلف في كل نظام من

الصورة تتضمن السمات والصفات التي بطمح الفرد إلى امتلاكها ليؤمن احترامه لذاته وحيه لذاته. فالطفل يبدأ بعد فترة من الترجسية باستدخال الموانع والمعايير التي يفرضها المحيط الأسري. ولذلك يتعين عليه لكي يحب نفسه أن يملئ الشروط التي تبدو له شروطاً ضرورية لكي يكون محبوباً من أهله. ويظهر هنا بوضوح دور التهاهي بالآخرين. فالطفل يحب نفسه ويحكم على نفسه وينهم نفسه لا بل ويعاقب نفسه كما يحبه أهله ويعلمونه ويتهمونه ويعاقبونه. فالحب والالتزام، التائب، يرتبطان إذن بمدى التهايل أو عدم التهايل مع الصورة الداخلية التي تشكل نسخة عن المتطلبات الأسرية. وعليه لا تنفصل صورة النموذج - أي مثال الأنا - عن نظام المتطلبات والموانع والأحكام الأخلاقية، هذا النظام الذي يشكل في داخل الشخصية بنية مستقلة نسبياً، وهي البنية التي يدعوها فرويد ابتداءً من عام 1920 بالأنا الأعلى. ومن الهام أن نذكر أن تكوين الأنا الأعلى (ومثال الأنا) يتزامن حسب فرويد مع تراجع عقدة أوديب. فالطفل يتخلل في الواقع عن رغباته الأوديبيّة عن طريق استدخال الممنوع الأسري. كما من الضروري أن نذكر أيضاً أن التهاهي المسؤول عن عملية تكوين الأنا الأعلى ليس غامضاً بالأهل كما هم في الواقع إنما هو تماهٍ بما يستطيع الطفل أن يدركه من الأنا الأعلى عند أهله.

تعمل الأنا والأنا الأعلى على مواجهة المتطلبات النزوية ويقوم التعبير النفسي اللاواعي عن هذه المتطلبات على مستوى الموقع الثالث من الجهاز النفسي الذي يدعو فرويد باسم «الهو» أو الهذاء بالآخرى، وهو الاسم الذي شاء به فرويد أن يشير إلى أن القوى الفاعلة في هذا الموقع هي قوى لا سيطرة عليها وتتم بطابع لا شخصي ومجهول، هذا الطابع الذي يتجل في صيغ من نوع «هذا يتخطى قدرتي» أو «هذا فاجأني». ويمكن مقارنة «الهو» من عدة وجوه باللاوعي في النظرية المكانية الأولى، ذلك أن عناصر «الهو» عناصر لاواعية وتخضع لعلاقاتها للعمليات الأولية. إلا أنها لا تشكل كل اللاوعي وذلك باعتبار أن الأنا الأعلى وبعض جوانب الأنا هي أيضاً لاواعية. وفوق ذلك فإن تعبير «الهو» يشير إلى الجانب النزوي من الجهاز النفسي أكثر مما يشير إلى الطابع اللاوعي لمحتويات هذا الجانب. فالهو، كما يقول فرويد، هو «الخزان الكبير» لليبيدو أو الطاقة النفسية الجنسية. على ذلك يتصل هو إلى حد كبير بالمصدر البيولوجي للنزوات في حين لا يحتوي اللاوعي إلا على تصورات نفسية مكبوتة. كما يتصل هو اتصالاً وثيقاً بالأجزاء الأخرى من الجهاز النفسي؛ فالأنا، حسب فرويد،

نظريته حول الترجسية أن جزءاً فقط من الليبيدو (الطاقة النفسية الجنسية) يتجه نحو الموضوعات الخارجية في حين يبقى جزء آخر مركزاً على الأنا. ويتبدل مقدار الليبيدو الموزع على كل من الأنا والموضوعات الخارجية تبعاً للوقت والظروف. ففي حالة المرض ينسحب الليبيدو جزئياً من الموضوعات الخارجية كما ينسحب كلياً في حالة النوم من هذه الموضوعات ليتوجه نحو الأنا. ويوصف الليبيدو المركز على الشخص نفسه - أو على الأنا الذي تمثله - بالليبيدو الترجسي، أي هذا الليبيدو الموطّف في الشخص نفسه. وتسمى الترجسية بالترجسية الأولية في حال تركّز الليبيدو كلياً على الشخص نفسه، فيما تسمى بالترجسية الثانوية في حال انسحاب الليبيدو من الموضوعات الخارجية إلى الأنا.

* * *

تبدو الأنا في النظرية المكانية أو الموقعية الأولى Topique مطابقة في جوهرها لنظام ما قبل الوعي - الوعي بحيث يتكافأ الصراع بين الأنا والمكبوت مع الصراع الذي يتواجه فيه نظام ما قبل الوعي - الوعي، ونظام اللاوعي. ولقد برزت أسباب عدة لتعديل هذه النظرية باتجاه نظرية مكانية ثانية. فقد ظهر أن بعض العمليات التي تُنسب في الصراع النفسي إلى الأنا هي عمليات لاواعية. تلك هي حالة إوالات الأنا الدفاعية، وهو التعبير الذي استخدمه فرويد للإشارة إلى مختلف الإجراءات أو الأساليب التي تلجأ إليها الأنا لإنشال الإرضاء المباشر للنزوات. فهذه الإوالات ولاسيما الكبت هي إوالات لاواعية، وبما أنها تنتمي إلى الأنا فقد ظهر أنه من غير الممكن مطابقة الأنا مع نظام الوعي - ما قبل الوعي.

لقد ظهر من جهة ثانية تطور آخر في النظرية يتعلق بهذا الموقع من الجهاز النفسي الذي يمارس المنع والقمع والذي سوف يسمى بالأنا الأعلى في النظرية المكانية الثانية. كان فرويد يسمي هذا الموقع في البداية باسم الرقابة. إلا أنه لاحظ أن جانباً من الرقابة يمارس وظائف الضبط والحكم والالتزام وهي وظائف تستدعي أن جانباً من الشخصية يمارس هذه الوظائف بصورة متمايزة عن الجانب الذي يتلقى تأثير هذه الوظائف، ولذا اعتبر فرويد أن جانباً من الأنا يتفصل عن جانب آخر ليتوجه ضد هذا الأخير ويفرض عليه نموذجاً معيناً ويضبط اختياراته ويحكم عليها.

إن صورة النموذج الذي بطمح الفرد إلى التهايل معه هي الصورة التي يدعوها فرويد باسم مثال الأنا 1914. وثمة علاقة وثيقة بين هذه الصورة والترجسية، بمعنى أن هذه

«جزء من الهو وقد خضع هذا الجزء لبعض التغيرات بتأثير مباشر من العالم الخارجي عن طريق الوعي والإدراك».

يسمى الهو المحكوم بمبدأ اللذة إلى الإفراف الفوري للطاقة الليبيدية وهو في ذلك عاجز عن أن يأخذ بالحسبان الظروف الزمانية والمكانية الخارجية. كما أن الهو لا يملك التحكم بالعالم الخارجي ولا يمارس عليه أي تأثير مباشر. لذا فهو مجبر لبلوغ هدفه في العالم الخارجي على عبور حاجز الأنا ورقابتها، أي إلى توسط هذا الجزء من الهو الذي خضع للتبديل بتأثير العالم الخارجي. وبما أن الأنا هي التي تأخذ بالحسبان متطلبات الواقع فإنها لا تفسح في المجال إلا للرغبات التي لا يؤدي إشباعها إلى آثار مؤذية على الفرد. كما يتعين على الأنا في الوقت نفسه أن تحاذر من أن تولد استياء الأنا الأعلى. إذ يتعين على الأنا أن تتصرف بالطريقة التي لا تخل بعلاقاتها الحسنة مع الأنا الأعلى، أي بالطريقة التي لا تفقدها حب الأنا الأعلى ولا تعرضها لعقابها. إن الشعور بالذنب هو الشعور الذي يؤكد على وجود هذا التوتر بين الأنا والأنا الأعلى وعلى خوف الأنا من تأنيب الأنا الأعلى في حال أفسحت في المجال لإشباع الرغبات التي تدينها الأنا الأعلى.

تبدو الأنا إذن وفق النظرية المكانية الثانية في محور الصراع النفسي، بحيث تمجد في هذا الصراع للتوفيق والتحكيم بين مختلف المصالح والمطالب التي تتواجه في ما بينها والتي تصدر عن الهو والواقع والأنا الأعلى، وتمثل الأنا نفسها بقيامها بهذا الدور التكاملي لمصالح الشخص بمجمله.

يمكن للأنا حين تشعر بأنها مهددة بخطر معين أن تتصرف بأسلوبين مختلفين. فالأنا تسعى محكومة، بمبدأ اللذة - اللالذة، إلى أن تتجنب بأسرع ما يمكن كل سبب لعدم اللذة أو الألم النفسي. فإذا كان الخطر الذي يهددها خطراً واقعياً تبنت الأنا حل الحرب وهو الحل الذي يجنبها القلق على الفور، أما إذا كان هذا الخطر خطراً داخلياً، أي خطر نزوي، فيمكن الأنا أن تصل إلى النتيجة نفسها - أي تجنب القلق - عن طريق عملية الكبت أو عن طريق إوالية أخرى من إوالات الدفاع ضد القلق كالتسامي بالرغبات أو التعويض عن عدم إشباعها بنشاطات بديلة وغيرها. أما الأسلوب الآخر الذي قد تلجأ إليه الأنا في مواجهة الخطر والقلق الذي يصاحبه فيتمثل في التقييم العقلائي لهذا الخطر وللعقبات التي تعترض تجاوزها وكذلك في التحديد العقلائي للسبل المناسبة لتجاوز هذا الخطر وهذه العقبات. في هذه الحالة يمكن القول إن مبدأ الواقع قد نجح في فرض هيمنته داخل الأنا.

يتضمن مفهوم الصراع وجود قوى متعارضة. لقد أبرزنا إلى الآن الأركان الموقعية لهذه القوى في الجهاز النفسي (المنظور الموقعي) وبقي أن نحدد طبيعتها (المنظور الدينامي). لقد دعى فرويد هذه القوى باسم النزوات. وتمثل إحدى هذه القوى بالنزوات الجنسية التي تواجه معارضة الأنا لما تنطوي عليه هذه النزوات في حال إشباعها من أخطار تهدد وجود الشخص. ذلك أن حفظ الذات يمثل هاجس الأنا والباعث على معارضتها للنزوات الجنسية. لقد اعتبر فرويد حتى عام 1915 أن القوى التي تحفظ الحياة هي القوى التي تنخرط في صراع مع النزوات الجنسية وأعطى لهذه القوى اسم نزوات حفظ الذات أو نزوات الأنا وهي النزوات التي تمثل الوظائف العضوية الكبرى كالاعتداء وإخراج الفضلات والتنفس، الخ...

أدى إدراج مفهوم النرجسية في النظرية التحليلية إلى تعديل تدريجي وعميق في فكر فرويد فيما يتعلق بطبيعة القوى المتواجدة في الصراع النفسي. فالليبدو الذي ينشأ عن النزوات الجنسية لم يعد يشكل في نظر فرويد هذه الطاقة الموجّهة حصراً نحو الموضوعات الخارجية، لا بل إن فرويد أخذ يفترض أن الليبدو كله يتركز أصلاً على الأنا ثم ينفصل عنها ليتوجه جزء منه نحو الموضوعات الخارجية حيث يمكنه على الدوام أن يعود فيتركز على الأنا. على ذلك أخذت تبدو انشغالات الفرد المتعلقة ببقائه على قيد الحياة وبراحته كنتائج للتوصيف الليبيدي في الأنا. فالفرد يريد أن يبقى على قيد الحياة ويسعى إلى الراحة بالقدر الذي تكون فيه أناه موضوعاً للحب. عندها يغدو الصراع النفسي تعبيراً عن التعارض بين اتجاهين مختلفين للطاقة الليبيدية نفسها، اتجاه موجه نحو الموضوعات الخارجية واتجاه موجه نحو الأنا.

كان فرويد في هذه الفترة بين عامي 1915 و1920 يتبنى نوعاً من التصور الوجداني للطاقة النفسية، إلا أنه عام 1920 فاجأ الوسط التحليلي في مقالة له بعنوان في ما يتعدى مبدأ اللذة بأطروحة تؤكد على وجود تعارض بين نوعين من النزوات، نزوات الحياة ونزوات الموت. لقد اصطدمت فرضية نزوة الموت بمقاومات جدية في الوسط التحليلي أيام فرويد وما تزال هذه الفرضية تصطدم إلى اليوم بمثل هذه المقاومات.

يقصد فرويد بنزوة الموت هذا الميل عند كل كائن حي للعودة إلى الحالة غير الحية أو هذا الدافع الداخلي الذي ينحو بالكائن الحي إلى تدمير ذاته. على ذلك يسمى الليبدو - أي هذه الطاقة النفسية الجنسية التي تمثل نزوة الحياة - إلى مواجهة

عند غيرهم من المرضى إلى تحسن في حالاتهم، ومن هذه الظواهر أيضاً استمرار مشاعر الذنب عند المصابين. على ذلك كله يرى فرويد أن هناك إلى جانب الميل إلى اللذة ميلاً إلى التدمير الذاتي ويتصل هذا الميل بميل المادة الحية بوجه عام للعودة إلى الحالة اللاحية.

إذا كان الجانب الأساسي من النظرية الفرويدية قد تمثل في تحليل مواضع قوى الصراع النفسي وطبيعتها فمن البديهي أن ينشأ السؤال: ما هي في نظر فرويد المخارج الممكنة لهذا الصراع؟ يرى فرويد أن حل الأزمة الأوديبيّة قد يؤدي في الحالات المناسبة إلى وضع يستطيع فيه الفرد أن يمارس حياته الجنسية والمهنية والاجتماعية من غير أن تعيقها الكوابح أو الاضطرابات أو الصراعات الخطيرة. يقتضي هذا التطور التحلل من الأوديب، أي التخلي عن الموضوع الأوديبي الذي يحرم الفرد من قلق الخشاء ويتيح له أن يتوجه إلى موضوعات أخرى غير الموضوع الأوديبي وأن يؤكد ذاته من غير أن يخاف خصومة أهله. إذا استحال هذا التطور يجد الفرد نفسه موجهاً نحو حلول أخرى، أي هذه الحلول اللاسوية التي تنطوي بالنسبة له على تقييدات أو آلام أو خصائص سلوكية وفكرية تجعله في وضع هامشي تجاه الجماعة التي ينتمي إليها. ويتمثل أحد هذه الحلول في الاضطرابات العقلية الخطيرة التي تدعى بأمراض الذهان ولاسيما الفصام منها، وفرويد يرى في الذهان نكوصاً إلى مراحل قبل أوديبيّة، حتى أنه وجد في الهجاس نكوصاً قبل أوديبي يعود للمرحلة الشرجية، هذه الأمراض التي تلتث فيها علاقات الفرد مع الآخرين ومع الواقع التياتاً عمقاً للغاية. وثمة مخارج ممكنة أخرى تتمثل في أمراض العصاب والانحرافات الجنسية. فالانحراف الجنسي (اللواطية، النظار، المازوشية، السادية...)، يشكل عودة إلى النشاطات الجنسية المتعلقة بمرحلة سابقة من التطور الليبيدي، هذه العودة التي يدعوها فرويد بالنكوص، ولا يفصل هذا النكوص عن عملية أخرى يدعوها فرويد بالتشبث حيث يستمر جانب كبير من الطاقة الليبيدية مثبتاً على مرحلة طفلية معينة ولا يعود من الممكن أن يبلغ النشاط التناسلي تمامه وأن تجد الأزمة الأوديبيّة حلها. إذ نتيجة هذا التثبيت على مرحلة معينة من التطور الجنسي يقوم الفرد بالعودة أو النكوص إلى هذه المرحلة بالذات. والواقع أن المنحرف جنسياً يلجأ في نكوصه إلى مرحلة سابقة على أساليب الإشباع الخاصة بهذه المرحلة، أما العصايب فلا يلجأ إلى هذه الأساليب بالمرّة بل يلجأ إليها عن طريق بعض الصور الرمزية والمتنكرة التي يجهل

هذه النزوة التدميرية وإلى التخلص منها عن طريق تحويلها أو تحويل القسم الأعظم منها نحو الخارج، أي عن طريق توجيه هذه النزوة التدميرية ضد موضوعات العالم الخارجي بواسطة هذا الجهاز العضوي الخاص المتمثل بالجهاز العضلي. تبدو العدوانية إذن في هذا المنظور بوصفها عملية طرد للقوة التدميرية نحو الخارج، هذه القوة التي كانت موجّهة في الأصل نحو الفرد نفسه. تتم عملية الطرد هذه بدافع من سيطرة نزوات الحياة وهي تهدف إلى حماية الفرد (حماية الفرد من نفسه). كما يوضع جانب من العدوانية الموجهة نحو الخارج في خدمة نزوات الحياة. فالواقع أن حفظ الذات لا يمكن تأمينه إلا عن طريق بعض ضروب التدمير في العالم الخارجي، وتبدو العدوانية في المجال الجنسي شأنًا ضرورياً في عملية السعي إلى الموضوع الجنسي وفي امتلاكه كما تبدو شأنًا ضرورياً في إملاء الفعل الجنسي نفسه.

شرح فرويد في مقالته في ما يتعدى مبدأ اللذة الأسباب التي دعت إلى إدراج فرضية نزوة الموت في نظريته حول النزوات. كان فرويد إلى حين صدور هذه المقالة يعتبر أن النشاط النفسي لا يسعى إلى هدف آخر غير هدف البحث عن اللذة وتجنب عدم اللذة، كما كان يرى أن مبدأ اللذة لا يتعارض كلياً مع مبدأ الواقع وذلك باعتبار أن الفرد يتحمل بتأثير مبدأ الواقع مقادير معينة من عدم اللذة بغرض أن يبلغ اللذة في وقت لاحق. والحال بدا لفرويد أن عدداً من الوقائع تشذ عن هذه القاعدة وتتم هذه الوقائع بسمة مشتركة هي الآتية: تتعلق هذه الوقائع ببعض الخبرات المؤلمة التي تتكرر نفسياً إلى ما لا نهاية له من غير أن نجد في هذه الخبرات مصدراً لأي نوع من الإشباع الليبيدي للفرد ولا حتى الوعد بمثل هذا الإشباع. ثمة إذن، بتعبير فرويد، إجبار للتكرار الذي لا يمكن أن نخترله لأي دافع غريب عنه. يظهر إجبار التكرار في بعض حالات العصاب الهلعي حيث يستحضر المريض على الدوام الحدث الهلعي على صورة ذكريات مؤلمة أو على صورة كوابيس متكررة، كما يظهر إجبار التكرار في عصاب المصير الذي يعتقد فيه الفرد في مناسبات عدة بأنه ضحية السلسلة نفسها من الظروف، كان يعتقد بأنه يقع على الدوام ضحية الحوادث نفسها أو ضحية حالات الفشل المهني نفسها. وهناك ظواهر أخرى دعت فرويد إلى التأكيد أيضاً على أن النشاط النفسي غير محكوم حصراً بالميل إلى اللذة، ومن هذه الظواهر ردة الفعل العلاجية السلبية عند بعض المرضى الذين تتفاقم حالتهم وآلامهم خلال العلاج في حين أن العلاج نفسه يؤدي

السعي وراء الأهداف التي يستحيل تحقيقها، وهي الملامح التي يتصف بها العصاب. يرى ادلر إذن أن إرادة القوة هي التي تتشكل، لا الحياة الجنسية، المحرك الأخير للنشاطات الإنسانية وأن هذه الإرادة هي المسؤولة لا الحياة الجنسية عن حالات العصاب. ونذكر أن ادلر أطلق على نظريته اسم علم النفس الفردي.

بعد عام واحد على انفصال ادلر جرى انفصال كارل يونغ Jung 1875 - 1961 عام 1912. كان يونغ طبيباً عقلياً في زيوريخ وكان يُعتبر إلى حين انفصاله أبرز شخصية بعد فرويد في جماعة التحليل النفسي وهو أول من رأس الرابطة الدولية للتحليل النفسي عند تأسيسها عام 1910. ابتعد يونغ شيئاً فشيئاً عن أفكار فرويد ولا سيما فيما يتعلق منها بدور الحياة الجنسية في تكوين الفرد وفي نشأة العصاب. ويعود الخلاف بين يونغ وفرويد إلى أن يونغ يرى أن الليبيدو يتجلى في أنساق مزدوجة، غريزية إحيائية وروحية بينما يعتبر فرويد أن الأنساق الروحية مشتقة من الأنساق الغريزية، فمن غير الجائز في رأيه أن نخترل تطلعاتنا الراقية في الحياة الجنسية إذ أننا على الضد نتفع بحياتنا الجنسية لنضفي الطابع الرمزي على هذه التطلعات؛ فالأماهي المحرمة عند الطفل لا تنطوي حسب يونغ على أي معنى جنسي، وهو يفسر هُوام التحريم عند الطفل بوصفه نتاجاً أسطورياً، أي بوصفه تعبيراً نكوصياً يرتبط بانبعاث غط قديم موروث يحمل معنى الضرورة أو الرغبة بولادة جديدة. لقد بلغ التعارض مع فرويد حدّاً حاسماً حين بدأ يونغ يستخدم تعبير الليبيدو، بمعنى مغاير للمعنى الذي استخدمه فيه فرويد. كان فرويد يشير بهذا التعبير إلى الطاقة النفسية التي ترتبط ارتباطاً حصرياً بالتزوات الجنسية، في حين رأى يونغ في الليبيدو التعبير النفسي عن العمليات الحيوية بوجه عام وعن الطاقة النفسية عامة حيث لا تمثل التزوات الجنسية سوى جزء وإن كان جزءاً هاماً. وعليه وبما أن الطاقة النفسية طاقة وجدانية مفردة فإن العصاب لا يمكن أن ينجم عن صراع نفسي داخلي بل هو ينجم حصراً عن صراع الشخص مع العالم الخارجي. وبكلام آخر يكمن سبب العصاب في الحاضر لا في الماضي؛ فالعصابي هو من يرفض في فترة معينة إملأ مهمة حيوية ضرورية. من جهة أخرى يرى يونغ أن اللاوعي حقيقة قائمة، إلا أن اللاوعي لا ينشأ في رأيه نتيجة عملية الكبت ولا نتيجة أية خبرة شخصية، فوجوده وجود فطري، وهذا على التحديد ما يميّز اللاوعي الجماعي الذي يتمثل في نظر يونغ في الوظائف النفسية الكامنة التي

في وعيه أي شيء عن طبيعتها. وتشكل هذه الصور على التحديد الأعراض العصابية التي تشابه حسب فرويد من حيث تكوينها مع تكون الأحلام. فالعرض كالحلم إشباع متكرر للرغبة أو أنه على الأقل متمثل متكرر للإشباع. وبهذا المعنى يتكلم فرويد عن العرض كتكوين بديل، فالعرض يحمل للفرد من جهة إشباعاً بديلاً ويحل رمزياً من جهة أخرى محل الإشباع الفعلي.

كتب فرويد عام 1922 في إحدى الموسوعات وفي فقرة قصيرة بعنوان «أحجار الزاوية في النظرية التحليلية»: «إن التأكيد على وجود عمليات عقلية لاواعية والالتزام بنظرية المقاومة والكبت وإعطاء الأهمية للحياة الجنسية ولعقدة أوديب تلکم هي النقاط الرئيسية التي يعالجها التحليل النفسي وتلكم هي أسس النظرية التحليلية. فمن لا يتقبل هذه النقاط على الجملة لا يمكن اعتباره في عداد المحللين النفسيين». ومن الملاحظ أن هذه النقاط التي يحددها فرويد متلاحمة بحيث لا يمكن الاعتراض على إحداها دون الاعتراض على الأخرى وهدم بناء النظرية الفرويدية بمجمله بالتالي. والواقع أن كل الانشاقات التي ظهرت في التحليل النفسي أيام فرويد كانت تدور بالتحديد حول الحياة الجنسية الطفلية وعقدة أوديب حتى ولو بدت هذه الانشاقات بأنها تستند إلى نقاط أخرى.

كان الفرد ادلر Alfred Adler 1870 - 1937 أول نصير لفرويد ينفصل عن جماعة التحليل النفسي، هذا الانفصال الذي جرى عام 1911. يلاحظ ادلر أن الدونية العضوية الناجمة عن قصور عضو من أعضاء الجسم يتم تعويضها عن طريق استعمال الفرد لعضو آخر أو عن طريق الجهد المخصوص الذي يفرضه الفرد على عضوه القاصر كما في حالة ديموستين الخطيب الإغريقي البليغ الذي كان قبلاً مصاباً بالتأتأة، وتستثير هذه الدونية العضوية بعض ردود الفعل على الصعيد النفسي متمثلة بالهوامات التعويضية. إلا أن ادلر يوسع بعد ذلك مفهوم الدونية مؤكداً على أن الشعور بالدونية شعور شامل لكل الكائنات الإنسانية وأن هذا الشعور يستمد مصدره من الطفولة أي من هذه المرحلة من الحياة التي يشعر فيها الفرد بصغره وضعفه حيال الراشد، ويتعزز هذا الشعور في الغالب بتأثير مرقف الأهل الذين يقللون من شأن الطفل أو يسخرون منه. على ذلك يولد هذا الشعور بالدونية في نظر ادلر الرغبة التعويضية بالتفوق والسيطرة والقوة، وقد تؤدي هذه الرغبة إلى ضرب من ضروب النجاح إلا أنها قد تترجم في بعض الطموحات التي لا تتناسب وقدرة الفرد وفي

لقد ظهرت خلافات من نوع آخر بين بعض أنصار التحليل النفسي والنظرية الفرويدية. ونقصد بها هذه الخلافات التي تمحورت حول مشكلة علاقة الإنسان بالحضارة والمجتمع، هذه المسألة التي نشأ حولها التيار الثقافي في التحليل النفسي أو ما بات يعرف فيها بعد بالفرويدية الجديدة. ولكن ما هي تصورات فرويد نفسه حول هذه المسألة؟

من المسلم به أن فرويد كان يميل إلى تفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من الظواهر الفردية أو بالأصح انطلاقاً من العلاقات التي يقيمها الفرد في زمن مبكر مع وسطه الأسري، إلا أنه لم يهتم إلا قليلاً بالتأثير الذي يمارسه التنظيم الاجتماعي على هذه الأشكال الأولى من العلاقة.

تطورت تأملات فرويد حول الظواهر الاجتماعية على مستويات مختلفة. فقد، بدأت هذه التأملات بالفرضية التي عرضها مطولاً في الطوطم والمحرم (1914) حول أصل المجتمع. بعد ذلك سعى فرويد إلى فهم بنية التجمعات البشرية عن طريق نظريته في البنية الليبديّة، وظهر ذلك في كتابه علم النفس الجماعي وتحليل الأنا (1918). ثم تطرق أخيراً في كرب في الحضارة، 1929، إلى موضوع الصراع بين المتطلبات الاجتماعية والمتطلبات الفردية، بين الحضارة والغريزة.

ينطلق فرويد في الطوطم والمحرم من الافتراض الذي قال به داروين بأن الكائنات البشرية الأولى كان لها نمط من الحياة شبيه بنمط الحياة عند القرود العليا، أي أنها كانت تكون جماعات صغيرة يتألف كل منها من ذكر قوي ومستبد ومن بعض الإناث اللواتي يمارس هذا الذكر عليهن سيطرته الحصرية. كان يصاحب هذه الحالة بالضرورة - حسباً يقدر اتينسون Atibinson الذي يستند إليه فرويد - منع يفرضه زعيم الرهط البدائي على الذكور الأصغر سناً - أي على أبنائه - بالاً يقيموا علاقات جنسية مع النساء اللواتي يمتلكنه وحده. يتعلق هذا المنع إذن بتحريم الإثم ويبطال هذا التحريم نساء الجماعة كلهن.

يتمثل إسهام فرويد في هذا البحث عن أصل التجمعات البشرية في دعمه للفكرة القائلة بأن الأبناء الذين أنهكتهم حياة العفة والخضوع كانوا يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويؤكل بصورة طقوسية تمثل إحياء لهذا الحدث التاريخي المتمثل بقتل الأب والتهامه. وتنتج في هذه الأعياد والأضاحي مظاهر الحداد التي يعقبها

نتنقل من جيل إلى جيل والتي تتراكم فيها خبرة «ملايين الأعوام». ينطوي اللاوعي الجماعي بوجه خاص على ما يدعوه يونغ بالأنماط القديمة. وتشكل هذه الأنماط القديمة استعدادات وراثية، حصيلة خبرات الإنسان منذ القدم، تدفع الفرد لأن يستجيب بطريقة مخصوصة في بعض المواقف. وقد تتجلى هذه الأنماط القديمة على المستوى الواعي وحين تتجلى على هذا المستوى فإنها تأخذ شكل الصور أو الأساطير التي تشخص هذه الأنماط القديمة أو تضفي عليها طابعاً رمزياً كما في صورة الأفعى والحكيم والعزفة أو في أساطير الخلق والولادة العذرية. ويتيح لنا وجود اللاوعي الجماعي أن نفهم حسب يونغ كيف تظهر بعض الرموز والأساطير المتشابهة في بعض الأماكن المتباعدة للغاية من الكرة الأرضية والتي لا يوجد بينها أي اتصال. ذلك أن تشابه دماغ الناس وتشابه الظواهر الطبيعية يؤدي من خلال تفاعلها إلى تكون أساطير متشابهة. من هنا كان اللاوعي الجماعي يمثل حكمة القرون وهي حكمة أرقى من الحكمة التي يستطيع الفرد أن يكتسبها من خبرته الشخصية. والواقع أن الأهمية التي يضيفها يونغ على اللاوعي الجماعي لا تفسح إلا مجالاً ضيقاً للاوعي الشخصي. وبالرغم من ذلك فهو يقر بوجود اللاوعي الشخصي ويعتبر أنه يتكون من العناصر المنسية أو اللامستوعبة أو «المكبوتة».

جرت خلال العشرينات انشقاقات أخرى بين أنصار فرويد. فقد أثار أوتورانك Otto Rank 1884 - 1939 من ناحيته شكوكاً حول الدور المحوري لعقدة أوديب في حالات العصاب. فهو يرى، أن القلق العصبي، يستمد مصدره من صدمة الولادة. ذلك أن الطفل ينتقل عند الولادة انتقالاً فجائياً وحاداً من حالة الأمان التام - وهي الحالة الجنينية - إلى حالة الأسى الحاد التي تعود فتكرر بعد الولادة في كل مرة يتأخر فيها المحيط عن مد يد العون للطفل. وتشكل الحالة الجنينية حالة الأمان الكامل لأن التوترات تكون فيها منخفضة إلى حد ما الأدنى باعتبار أن حاجات الطفل تُشبع في هذه الحالة إشباعاً موازياً للتطلب. على ذلك لا تمثل عذابات أوديب إلا اختلاقات خيالية يتجلى فيها ويتكرر بها قلق الولادة.

أم المحلل النفسي المجري سندور فرنكزي Sandor Ferenczi 1873-1933 فلا يمكن اعتباره منشقاً عن فرويد. إلا أنه حاول أن يدرج في التقنية العلاجية للتحليل النفسي بعض الحلول الجديدة، هذه الحلول التي أدت إلى نشوء بعض النزاعات الجديدة مع فرويد. ومع ذلك لم تنقطع علاقة فرنكزي مع فرويد رغم بعض التوتر الذي تخللها في بعض الفترات.

مثال الأنا عندهم على الموضوع الخارجي ذاته، أي على شخص الزعيم نفسه وعلى الفكرة نفسها. ومن هنا أصلاً يتماهون بعضهم البعض الآخر. هذا التماهي الذي يشكل أساس العلاقات التي يقيمها أعضاء الجماعة في ما بينهم.

يترتب على ما تقدّم أن الليبدو كلما زادت الفرص أمامه لينفذ بسهولة في الإشباع المباشرة كلما قلّ انخراطه في مسار العلائق الاجتماعية، والصد بالصد. وإذا ما تعدت العلاقات الجنسية المباشرة بين الأفراد عتبة معينة فإنها تحرّج على الجماعة خطر الانحلال. وعليه تستجيب الجماعة بهذا الخطر بفرض التقيدات الصارمة للغاية على الحياة الجنسية الفردية. ويعني ذلك أن الإحباطات التي يعيشها الأفراد على الصعيد الجنسي بفعل هذه التقيدات تمثّل في نظر فرويد إحباطات مقيدة للتناسك الاجتماعي.

بذلك نصل مباشرة إلى الموضوع الرئيسة التي يعالجها فرويد في كرب في الحضارة: إذا كان الوجود في المجتمع يتطلب خفصاً كبيراً للإرضاءات الفردية فهل تغدو السعادة ممكنة؟

تبدأ المدنية بالتطور حسب فرويد حين يتوافق عدد من البشر على فرض حدود على إشباعاتهم وحين يستطيعون إفشال مسعى الفرد المعزول لإشباع رغباته دون عوائق. إن قوة الأفراد المتعارضين تشكل القانون وتعارض هذه القوة مع قوة الفرد المعزول المدانة بوصفها قوة هدامة. هناك إذن صراع بين رغبة الفرد الذي يأمل بالإشباع الجنسية ومتطلبات المجتمع التي تعارض في الغالب مع هذه الرغبة. ولكن لماذا لا تتألف الجماعة الحضارية من الأفراد الذين توحدهم حصراً مصالحهم المشتركة ويملكون في الوقت نفسه الفرصة لإرضاء حياتهم الجنسية؟ يرى فرويد أن الحضارة في هذه الحالة لن يكون لها المجال لأن تستمد من الحياة الجنسية الطاقة الضرورية لتأمين ديمومتها وتأمين تماسك الجماعة. أضف إلى ذلك أن إسهام الليبدو في العلائق الاجتماعية يبرز كإسهام ضروري لأن التنظيم الاجتماعي يجد نفسه مهدداً على الدوام بالانحلال بفعل الميول العدوانية التي يوجهها الأفراد بعضهم ضد البعض الآخر. والحال أنه لم يوجد إلى اليوم في نظر فرويد إلا حلان لهذه الميول. تمثّل الحل الأول في عدم قمع هذه الميول العدوانية بل توجيهها نحو الجماعات الأخرى أو نحو الأفراد الذين هم خارج الجماعة، ويتعين في هذا الإطار فهم حالة الحرب وكذلك التصفيات العرقية والدينية. أما الحل الثاني فتمثّل في قمع العدوانية واستدخالها، اجتياها، أي ردها إلى نقطة انطلاقها الأصلية في داخل الفرد حيث يحل محلها الشعور بالذنب الذي يقضي عند الفرد على كل إمكانية بالسعادة والراحة النفسية.

انفجار الفرح وهي المظاهر التي تتماثل مع الموقف الذي كان يتخذه الأبناء تجاه مقتل أبيهم.

بعد صدور ردود الفعل الأولى على انتصارهم تعود إلى الأبناء المشاعر العاطفية تجاه الأب. هذه المشاعر التي تتواجد جنباً إلى جنب مع اللاحقد الذي يكونه له. وتؤدي هذه المشاعر حسب فرويد إلى شعور الأبناء بالذنب، هذا الشعور الذي يفقداهم نفسياً ثمرات انتصارهم، لذا ونتيجة هذا الشعور بالذنب يستعيد الأبناء التحريم التي أرادوا أصلاً أن يتحرروا منه، ألا وهو تحريم الإثم. وعليه يغدو هناك أمران محزمان: قتل أحد أفراد الجماعة بواسطة فرد آخر وامتلاك أحد رجال الجماعة للنساء اللواتي ينتمين إلى هذه الجماعة.

تبدو الحياة الاجتماعية إذن في نظر فرويد حياة ممكنة بفضل القواعد التي أُرست لتجنب عودة الزمن الذي كان فيه قتل الأب حقيقة واقعة، هذا القتل الذي كان مدفوعاً بالرغبة لا امتلاك نساء الأب. ويعني ذلك أننا نجد في أصل المجتمع المعطيات نفسها التي نجدها في الوضعية الأوديبية، إلا أنها معطيات شاملة للنطاق الجماعي. لذا فمن غير المستغرب أن نقرأ في الصفحات الأخيرة من الطوطم والمحرم التأكيد الآتي لفرويد: «بمقدوري إذن أن أنهى وألخص هذا البحث السريع بالقول بأننا نجد في عقدة أوديب بداية الدين والأخلاق والمجتمع والفن...».

يطرح فرويد في علم النفس الجماعي وتحليل الأنا مسألة طبيعة العلائق التي توحد أعضاء الجماعة الاجتماعية. فهو يعتبر أن المصالح النفعية المشتركة والشعور بالأمن الذي يوفره الالتئام إلى الجماعة والخوف الذي يحياه الفرد المعزول عن الجماعة لا تشكل أسساً كافية لهذه العلائق. فقد بدا له أن هذه العلائق تتصف بلا جدال بطبيعة ليبيدية. فالعلائق ذات الطبيعة الليبيدية بين أعضاء الجماعة هي وحدها القادرة في نظر فرويد على الحد بصورة دائمة من الأنانية النرجسية، هذا الحد من الأنانية الذي تحجّاه بالضرورة الحياة في المجتمع؛ ويبي ذلك أن النزوات الموجهة في هذا السبيل هي نزوات منزوعة الطابع الجنسي، أي أنها نزوات انحرفت عن هدفها الجنسي الأولي. بيد أنه لا يمكن حسب فرويد تصوّر البنية الليبيدية للجماعة ما لم يكن هناك زعيم أو فكرة يشكّل أو تشكل لكل أعضاء الجماعة موضوعاً مشتركاً للتعلق. ويتعين على هذا الموضوع أن يكتسي بعض السمات التي تهيؤه لتجسيد مثال الأنا، أي الأنا الأعلى، عند كل أعضاء الجماعة. على ذلك يمتلك كل أعضاء الجماعة السمة المشتركة الآتية: لقد أسقطوا

طريق تحرير حد أدنى من القلق الذي يقوم مقام إشارة الإنذار. فاعتقد فرويد أن القلق ينجم عن الكبت، لكنه فيما بعد وعند كلامه في كتابه الصد والعرض والقلق عن الخوف اعتبر أن القلق يتم على مستوى الأنا وهو قلق الأنا من الخشاء. وهوليس على مستوى اللبيدو، قلق الخشاء هذا يولد الكبت على عكس ما ذهب إليه سابقاً، إلا أنه مع ذلك لم يقطع بوضوح في هذا الأمر.

يرفض رايش رفضاً مطلقاً تبني هذه النظرية الأخيرة للقلق التي أدت إلى إعادة النظر في التصور الفرويدي الأصلي لمسببات العصاب. يكمن أصل العصاب في نظر رايش في تراكم التوتر الجنسي التناسلي المحروم من إمكانية الإفرار الكافي في عملية الرهن، وهو ما يدعوه بالركود الجنسي. وعليه يغزو هذا التنبيه الجنسي المحروم من منفذه الطبيعي جهاز القلب والأوعية الدموية ويولد بالتالي حالة انقلاق. ويشكل هذا التنبيه أيضاً المصدر الذي يستمد منه العرض العصبي طاقته وتستمد منه التجليات النفسية للعصاب طاقتها. ويشدد رايش على الأسباب الراهنة للركود الجنسي، أي على العقبات الخارجية ذات الطابع الاجتماعي التي يصادفها المراهقون والراشدون خلال سعيهم لممارسة حياتهم الجنسية ممارسة حرة، وذلك أكثر مما يشدد على نتائج الكبت الطفلي. والواقع أن هذا الكبت الطفلي لا يشكل في نظر رايش إلا نتيجة للتربية ولاستدخال تعليمات الوسط الاجتماعي وتحريماته.

أما فيما يتعلق بالعدوانية فيعتبر رايش أن الركود الجنسي هو المسؤول أيضاً عن كل تجلياتها التدميرية والمضادة للحياة الاجتماعية، وهو لا يرى لتفسير العدوانية أية حاجة للعودة إلى فرضية نزوة الموت. فالعدوانية تؤدي في الأصل دوراً في عملية حفظ الذات ولا تقوم إلا بالمعاونة على السعي وراء الإشباع الحيوية، ولذا لا يوجد للعدوانية في رأي رايش هدف خاص. أما حين لا يبلغ الفرد الإشباع الحيوي الذي يسعى إليه فإن العدوانية تتجه إلى هدف خاص وتسعى إلى التدمير. فحين لا يتوافر الإشباع الذي يتوقعه الفرد يسعى التوتر المتراكم إلى تحرير نفسه في التصرف العدواني، هذا التصرف الذي يغدو لهذا السبب مصدراً للذة. فالعدوانية لا تشكل إذن بالنسبة للإنسان إلا تحصيلاً لاحقاً أو نزوة ثانوية. فقد كتب رايش: «يشكل الفعل التدميري بحد ذاته ردة فعل يقوم بها الكائن الحي نتيجة رفض إشباع إحدى حاجاته الحيوية ولاسيما الحاجة الجنسية». على ذلك يعتبر رايش أن الركود الجنسي مسؤول عن القلق والعصاب وعن كل الأشكال الممكنة للتدمير ومن بينها الحرب والفاشية والسيطرة الطبقية.

نشأت الانتقادات لتصورات فرويد حول علم النفس الجماعي من المحللين النفسيين أنفسهم ولاسيما من هؤلاء أنصار الاتجاه الماركسي الذين كانت لهم إضافة إلى اهتمامهم بالتحليل النفسي اهتمامات سياسية واجتماعية. تلكم هي حالة ولهم رايش Wilhelm Reick 1897 - 1957 الذي كان أول من تساءل حول الصلات التي تربط التحليل النفسي بالظروف الاجتماعية التي نشأ فيها. لقد أصبح رايش عضواً في جمعية التحليل النفسي في فيينا عام 1920 وكان له من العمر ثلاث وعشرين سنة وهو ما يزال طالباً في كلية الطب. كان عام 1920 عام التحول في نظرية فرويد حول النزوات، هذا التحول الذي ظهر في مقالته في ما يتعدى مبدأ اللذة. والواقع أن رايش لم يتقبل هذا التعديل في نظرية الفرائز ولاسيما إدراج نزوة الموت وأعلن أنه أمين لفرويد ما قبل هذا التعديل.

تبني رايش ودون تحفظ الصياغات النظرية الأولى لفرويد وأضفى على هذه الصياغات طابعاً ثورياً بالمعنى السياسي للكلمة. فقد رأى أن التوكيد على الحياة الجنسية الطفلية واكتشاف الكبت والمسببات الجنسية للعصاب هما توكيد واكتشاف ينطويان بحد ذاتهما على طابع ثوري من الوجهة الاجتماعية. ويعتقد رايش أن فرويد نفسه تملكه الخوف من نتائج اكتشافاته، وكانت التعديلات التي أدخلها على نظريته نوعاً من التراجع إلى الوراء حفاظاً على القيم التي وضعها لفترة معينة موضع التهديد والتي أظهر في نهاية المطاف ارتباطه العميق بها.

يعتبر رايش أن تراجع فرويد عن صياغاته النظرية الأولى يتمثل بصورة أساسية بنقطين رئيسيتين هما: نظرية القلق التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور فرويد لمسببات العصاب ومشكلة العدوانية.

ينجم القلق في تصور فرويد الأصلي مقدمة إلى التحليل النفسي 1915 عن عملية تحويل للتنبيه الجنسي وذلك حين يستحيل إفرار هذا التنبيه في نشاط جنسي مناسب نتيجة العقبات الخارجية أو نتيجة الكبت. حيث يغزو هذا التنبيه المجال الجسدي بفعل نوع من الانقلاب الشبيه بالإقلاّب الهستيري؛ إقلاّب ما هو نفسي إلى ما هو جسدي؛ ويولد في هذا المجال العمليات التي يستشعرها الفرد من الوجهة الذاتية على صورة القلق. يبدو القلق إذن في هذا التصور كمحصلة لعملية الكبت.

في كتابه الصد والعرض والقلق، 1926، يعكس فرويد العلاقة بين القلق والكبت. ينشأ الكبت كما ورد في هذا الكتاب بهدف تجنب تطور القلق وتشغل عملية الكبت وتستمر عن

تميّزت الفرويدية الجديدة في الولايات المتحدة الأميركية بإضافتها أهمية كبيرة على العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء الاضطرابات العقلية وفي علاجها. وفي هذا الاتجاه يحلّل هاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan ما يدعوه بالقلق الأساسي. فهو يرى في الحاجة إلى الإطراء شرطاً رئيساً لتطور الطفل. وتعتبر هذه الحاجة إلى الإطراء عن سعي الفرد إلى الأمن، هذا السعي إلى الأمن، الذي يشكّل إلى جانب السعي إلى اللذة عن طريق إشباع الحاجات الحيوية أحد العوامل الأساسية للتطور الفردي. فالطفل، يختبر في مناخ الإطراء شعور الارتياح الذي يدعوه سوليفان بالحبور. أما في مناخ اللوم أو الشجب فإن الطفل يحيا على الضد حالة الكرب التي تنطوي على القلق. وبالنسبة للطفل على الدوام للتصرف بالطريقة التي تؤمن له الإطراء وتحفظ له حالة الحبور. بيد أن بعض الميول التي يجهد الطفل لقمعها تجنباً للوم والقلق - كاليل للمس العضو الجنسي - لا تشكل بالضرورة ميولاً خطيرة بحد ذاتها إنما تشكل ببساطة ميولاً متعارضة مع المعايير الثقافية. لذا يعتبر سوليفان أن تكامل الأنا يرتبط بالتكامل مع المجتمع، كما يحدّد الصحة العقلية بأنها توافق الشخص في علاقته مع الآخرين مع المعايير السلوكية التي تفرضها الجماعة.

يدافع اريك فروم Eric From عن تصور مشابه للقلق. فهو يرى أن القلق الأساسي يستمد مصدره الأولي من الصراع بين الحاجة إلى الإطراء والحاجة إلى الاستقلال. ذلك أن أفضل إمكانات الفرد قد تصطدم بنزاهة الأهل أو قد يضحي بها الفرد إذا كانت لا تتفق مع معايير المجتمع وعلى ذلك ينطوي كل جهد لتحقيق هذه الإمكانيات التي لا هي إمكانيات سيئة ولا خطيرة بحد ذاتها على التهديد بتوليد القلق.

يؤدي القلق الأساسي دوره في علاقة الفرد مع وسطه، لكن سرعان ما ينضاف إلى هذا القلق الأساسي قلق ثانوي، أي هذا القلق الذي يظهر لا في المواجهة مع الوسط بل في المواجهة مع النظام الدفاعي الذي يشيده الفرد ضد القلق الأساسي. وعليه تعتبر كارن هورني Karen Horney أن القلق الثانوي ينشأ من الدفاعات النفسية التي تقوم ضد القلق الأولي. تقول هورني: «إن كل نظام من الحياة النفسية قد يتصف إلى جانب فضله في تعزيز الفرد بالخاصية على توليد قلق جديد». فإذا ما استجاب الفرد للقلق مثلاً بالبحث المحموم والعصابي عن العاطفة فإن هذا البحث عن العاطفة يغدو بدوره مناسبة لتوليد القلق الذي يتعيّن الدفاع ضده بأساليب جديدة.

يشدد الفرويديون الجدد إذن على العوامل الاجتماعية

تصطدم الجهود لعلاج العصاب حسب رايش بما يدعوه الدرع الطبيعي، ويتكوّن هذا الدرع الطبيعي رداً على القلق والعدوانية اللذين يستثيرهما الحرمان الجنسي، وذلك بهدف ضبط هذا القلق وهذه العدوانية والتحكم بهما. ولذا يتعيّن عن طريق تحليل الطبع خفض المقاومة للعلاج. ويعتبر رايش أن الاتجاهات الطبيعية تصاحبها اتجاهات عضلية مقابلة لها، هذه الاتجاهات العضلية التي لا تشكل بالنسبة له نتيجة لعملية الكبت بل تشكل العنصر الرئيسي لهذه العملية نفسها. فهو يعتبر «أن تصلّب الجهاز العضلي هو الجانب الجسدي للكبت وأساس ديمومته». وعلى ذلك يتعيّن من الوجهة العلاجية التصدي لهذا الدرع العضلي الذي يرتبط بالدرع الطبيعي. ومن هنا يطوّر رايش وسيلته العلاجية القائمة على إرجاء تصلّب العضلي عن طريق بعض التمارين الجسدية التي يدعوها باسم العلاج النباتي الشبيه بما يدعى حالياً العلاج بالاسترخاء. إن المضمون الجوهرية للخلاف الذي يفصل رايش عن فرويد يدور بالتحديد حول الكيفية التي تنشأ بها عملية إزالة الحياة الجنسية وحول وظيفة هذه العملية. صحيح أن تقييد الإشباع الجنسية يرتبط بالنسبة لفرويد كما بالنسبة لرايش بمتطلبات المجتمع. إلا أن فرويد يرى أن المجتمعات لا يمكن أن تقوم بدون الكبت الجنسي الذي يشكل شرطاً لوجودها نفسه، في حين يؤكد رايش مستنداً إلى أعمال مالفينوفسكي Malinowski حول سكان جزر تروبريان Trobrian أن بعض المجتمعات لا يوجد فيها كبت جنسي وهي تلك المجتمعات «الأمومية» التي لا تعرف الانحرافات الجنسية ولا الأمراض العصبية أو الذهانية. فالكبت الجنسي حسب رايش وقف على المجتمعات «الأبوية» والأحادية الزواج ويعزز هذا الكبت تأييد هذه المجتمعات بإعانتها على إدامة حالة الخضوع والخوف حيال السلطة. وبهذا السبيل يسهم الكبت أيضاً في ديمومة العبودية الاقتصادية واستغلال البروليتاريا من قبل الطبقة الحاكمة التي تقضي مصلحتها بالتالي بالدفاع عن مؤسسة العائلة وعن الأخلاق المضادة للحياة الجنسية. لا ريب أن المصير الذي آل إليه رايش مصير مأساوي. فقد طردته حركة التحليل النفسي من صفوفها ونبذته الشيوعيون وطاردته عدة بلدان كشخص غير مرغوب فيه وذلك قبل أن يلجأ عام 1939 إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث واجه موته في السجن عام 1957، وذلك كله بسبب مواقفه في المجال السياسي وفي مجال الأخلاق الجنسية. إلا أنه لا ريب أيضاً أن شخصيته أخذت تنحو في السنوات الأخيرة من عمره باتجاه مرضي عظامي أكيد.

طريق السيطرة صوناً لوضعيتها المتميزة في هذا التوزيع اللامتكافئ. فالقمع الذي يعتبره فرويد نتيجة لا مفر منها لكل حياة في المجتمع وعقبة لا يمكن تحطيمها في وجه السعادة يشكل في جانبه المضاف على الأقل نتيجة للسيطرة، هذه السيطرة التي لا تنصف في نظر ماركوز بالضرورة البيولوجية بل تشكل محطة لتطور تاريخي محدد.

يتخذ مبدأ الواقع كما يفهمه ماركوز أشكالاً متنوعة حسب المدنات. ويطلق ماركوز اسم مبدأ المردود على الشكل المخصوص لمبدأ الواقع في المجتمع الحديث المصنّع. ويعني هذا المبدأ أن الإنتاج المتزايد الذي يمتصه استهلاك متزايد يشكل السمة الرئيسة للإيديولوجية السائدة في المدينة الغربية. أكان ذلك في البلدان الشمولية (الشيوعية) أو في البلدان الرأسمالية. ففي هذه البلدان يُعتبر كل ما ينحو باتجاه تحسين المردود والإنتاجية عملاً عقلياً وقيماً على هذا الأساس. وينجم عن هذا التحسين الثابت للمردود والإنتاجية زيادة في مصادر القوت وبالتالي خفض للضغط الذي تمارسه الحاجة باتجاه قمع الغرائز. فالوقت الضروري للحصول على الكمية نفسها من الثروات المادية بات وقتاً منخفضاً. بيد أن استعمال الوقت المدخر والطاقة المدخرة باتجاه التحرر من إكراه العمل سوف يؤدي إلى تفكك نظام السيطرة القائم. لذا يتعين للحفاظ على هذا النظام أن ترتد الإنتاجية ضد الأفراد وأن تغدو هي نفسها وسيلة للسيطرة الشاملة. وفي هذا السبيل يوضع الوقت المدخر والطاقة المدخرة في خدمة السباق من أجل الإنتاجية بهدف أن يتأبد الاستلاب في العمل وبواسطته، وذلك بدل أن يستعمل الأفراد هذا الوقت وهذه الطاقة في الانشغالات التي تؤمن لهم مصدراً للذة والإشباعات الليبيدية.

يتضح مما تقدم أن الأفكار الرئيسة للتيار الفرويدي تشكل بالمقارنة مع أفكار فرويد انقلاباً في المنظور يؤدي إلى هدم الأسس الجوهرية للمذهب الفرويدي. فالواقع أن فرويد لم يتجاهل مطلقاً البعد الاجتماعي إلا أنه كان يرى أن التقييدات التي تفرضها المجتمعات على النزوات الجنسية والعنوانية تنجم عن الشعور بالطابع الخطر لهذه النزوات على الحياة الاجتماعية. أما الفرويديون الجدد فيرون على الضد أن الموقف الذي تبناه هذا المجتمع أم ذلك حيل الحياة الجنسية والعنوانية هو الذي يقرر طابعها الخطر أو المقلق في حين لا تنطوي الجنسية ولا العدوانية بحد ذاتها على مثل هذا الطابع.

مصادر ومراجع

— فرويد، سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف، مصر.

والثقافية في تكون الشخصية السوية وفي نشأة العصاب. لذا فإن أسلوب العلاج الذي يقترحه للحالات العصابية يتجه بصورة أساسية نحو تكييف الفرد داخل المجتمع. وينطوي هذا الهدف العلاجي بطبيعة الحال على رفض موضوعه التعارض بين الفرد والمجتمع التي يدعها فرويد في كرب في الحضارة. فالمجتمع لا يشكل في نظر فروم مثلاً مؤسسة قمعية فقط ولا يمكن للمجتمع أن يتعارض مع الإنسان وكأنه شيء غريب عن هذا الأخير. ذلك أن المجتمع يخلق الإنسان في الوقت الذي يخلق فيه المجتمع الإنسان.

يرفض هربرت ماركوز Herbert Marcus من جانبه أيضاً؛ وهو فيلسوف حاول أن يجمع بين ماركس وفرويد، الاستنتاجات المتشائمة لفرويد في كرب في الحضارة. فهو يعتقد أن الصراع الذي يصفه فرويد بين الفروض الاجتماعية والإشباع الفردي للنزوات صراع قائم فعلاً في الحضارة الغربية، إلا أن هذا الصراع لا يشكل محصلة ضرورية لكل الحضارات. يقبل ماركوز فكرة فرويد بأن السعادة لا يمكن بلوغها إلا عن طريق إشباع المطلبات الليبيدية. إلا أن جهده انصب على إثبات الطابع المحدد تاريخياً لهذا الصراع وعلى اقتراح يوتوبيا مجتمع يصل فيه تقييد الإشباعات الليبيدية إلى حده الأدنى، هذا الحد الذي يقتضيه العمل الضروري لإشباع الحاجات الحيوية.

ينطلق ماركوز من تصوّر لمبدأ الواقع لا يميّز فيه بين هذا المبدأ والقمع الاجتماعي للنزوات الجنسية (وهو تمييز يقيمه فرويد بوضوح تام). وعليه يقيم الصلة بين هذا المبدأ كما تصوّره كمبدأ للقمع والنهي الاجتماعي والحاجة بمعنى النقض في مصادر القوت. فهو يؤكد أن فرويد يعتبر أن التعديل القمعي للغرائز بواسطة مبدأ الواقع تعديل يفرضه ويعززه الصراع من أجل البقاء، وهو الصراع الذي تفرضه الحاجة بالمعنى المشار إليه أعلاه. ويتألف القمع نفسه حسب ماركوز من قمع أساسي وقمع مضاف. ويقصد بالقمع الأساسي هذا «التعديل للغرائز» أو هذا التقييد للإشباعات الغريزية «الضرورية» بسبب الحاجة نفسها لبقاء الجنس البشري في المدينة. فالعالم «أصغر من أن يُشبع الحاجات الإنسانية دون تقييدات وتنازلات وإرجاءات مستمرة».

بيد أن الحاجة وكذلك العمل الضروري لتجاوزها لا يتوزعان بين الأفراد بصورة متساوية. وللحفاظ على هذا التوزيع اللامتكافئ يضاف إلى القمع الأساسي قمع مضاف، أي مزيد من التقييدات الليبيدية التي تفرضها جماعة معينة عن

وهل هناك أخلاق طبيعية أو أخلاق في الطبيعة، أجبنا بأن ليس في وسعنا البت في الأمر إذا كان المقصود بكلمة الطبيعة الطبيعة الكونية الخارجية، واذ ذاك يمكن الاقتصاد على القول بأن للطبيعة نظاماً، وأن هذا النظام ثابت مستقر نسبياً، وإن اختلف العلماء في تحديد منحى تطور قوانين هذا النظام، وهل يتجه من المتجانس الى المتباين كما يرى سبنسر ومدرسته، أم أن للتطور منحنيين، كما يرى لالاند، أحدهما هو اللاتطور، أو التطور في منحى مغاير، وهنا يُطرح مصطلح الانتروبية الحديث. ولم تبق حتمية قوانين الطبيعة الكونية حاسمة في العلم المعاصر، ولذا يصحح الكلام على أخلاق للطبيعة الكونية أو تخلقها مجازاً، أو أمنية مفقودة، تتم عن شغف الفكر الانساني باستجلاء قوانين الكون الثابتة التي تؤلف نظام الطبيعة، ويضفي هذا الفكر بعدئذ صفة معيارية على هذه القوانين ليرجح جانب النظام على اللانظام ويبدو وكأن للطبيعة سلوكاً أخلاقياً، في حين أن هذه الطبيعة الكونية حيادية أخلاقياً بالمعنى الدقيق. وغاية ما يفيد الانسان من القول بانتظام الطبيعة وتخلقها، أي ثباتها على الخضوع لقوانينها، أن يستخر قوى هذه الطبيعة لمآربه قدر المستطاع.

ويندرج تحت هذا التخلق الطبيعي التساؤل عن تخلق الأحياء من غير البشر. فقد عُني الباحثون بالتمهل امام تخلق العجائوات بأكثر من عنايتهم بأخلاق النبات. وقد وصفوا (فضائل) الحيوانات غير الناطقة وخصالها الحميدة أو الذميمة، ورأى العرب مثلاً أن للأسد صبراً على الجوع والعطش وأن فيه شرف نفس، وأن المثل يضرب بجرائه وقوته، بينما وصفه آخرون بالبلاهة والكسل والقذارة والتواكل. والثعلب معروف بالكر والخديعة والحيل في طلب الرزق. أما الديك، وكنيته أبو حسان، واسمه أيضاً الأنيس أو المؤانس، فإنه أبلة الطيور والعرب تقول كذلك: احقد من حمل، واصول من حمل، وتضرب المثل بحنين الابل، وصبر الحمار، وحرص الخنزير، وتلون البغل، وختل الذئب، وروغان الثعلب، وحذر الغراب، وحراسة الكلب، وصنان التيس، وزهو الذباب، وجهل الفراشة، وزهو الطاووس. أما النمر فمثل يضرب لرجل المنيع، وقد قيل أن للخيل على سائر البهائم فضلاً يتجلى في خصال محمودة وسيرة عجيبة منها أنها تمشي كمشي السنور في التبختر، وهرولة كذئب ينتقل، وعطفات كعطفات جلمود اذا حطه السيل من عل، ومبادرة للعدو في الرهان، حتى شاكلت اخلاق الخيل اخلاق الكرام من بني الانسان. واستأمنت الكلاب الى بني آدم حتى صارت أقرب الى هؤلاء

- —، ثلاث مقالات في النظرية الجنسية، ترجمة سامي محمود علي، دار المعارف، مصر.
- —، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم الميحي، دار المعارف، مصر.
- —، ما فوق مبدأ اللغة، ترجمة اسحق رمزي، دار المعارف، مصر.
- —، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام الففاش، دار المعارف، مصر.
- Barbant, Georges. Philippe, Clefs pour la psychanalyse, Segher. 1970 - 71.
- Clancier. P., Freud, éd. universitaire, 1972.
- Clément, C. B. F. Gantheret, B. M'Érigot, La Psychanalyse, librairie Larousse, 1976.
- Fromme, Eric, La Peur de la liberté, Buchet/Chastel, Maspéro, 1970.
- Filloux, J. c., L'Inconscient, P. U. F., Que sais - Je?, 1970.
- Horney, Karen, La Personnalité névrotique de notre temps, L'Arche, 1953.
- Lagache, Daniel, La Psychanalyse, P. U. F., Que sais - je? 1967.
- La Planche, J., J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, P. U. F., 1967.
- Mannoni, O., Freud, éd. Le seuil, coll. Microcosme, 1968.
- Marcuse, Herbert, Eros et civilisation, contribution à Freud, Les éditions de Minuit.
- sinelnikoff, constantin, L'Œuvre de Wilhelm Reich, Maspéro, 1970.

كمال بكداش

فلسفة الأخلاق

Moral philosophy
Philosophie de morale
Philosophied. moral

من تعريفات الفلسفة الراهنة بوجه عام انها وصف الشعور، وهو وعي معرفة وفهم وتقويم. فاذا اعتقنا - للايجاز - هذا التعريف ونظرنا في فلسفة الاخلاق أمكننا أن نميز أولاً معرفة الاخلاق بالتساؤل عن وجود الوقائع الأخلاقية وحياتها. ثم يأتي فهم هذه الوقائع وتفسيرها على صعيد الفكر والمعرفة، ويعقب ذلك مسعى التقويم المذهبي الرامي الى الكشف عن خاصة الاخلاق بذاتها، وما تنفرد به القيمة الأخلاقية عن سائر القيم الانسانية.

أولاً - وجود الأخلاق:

لا ريب عندنا في أن الأخلاق والتخلق وقف على البشر دون سائر الأحياء. فاذا تساءل امرؤ عن تخلق الطبيعة عامة،

آباءهم، وقتل السادة العبيد، وقتل العبيد مالكي رقابهم، والاكراه، والتعذيب والحرب، والاستعباد والاستعمار، كل ذلك يمثل عدواناً على كرامة الانسان بالقضاء على حقه في الحياة البيولوجية وفي الحياة العنوية. ولا يخرج عن ذلك في النظرة المعاصرة القربان البشري والتضحية بالانسان استرضاء لكائنات خارقة للطبيعة، هي الآلهة، على اختلاف صيورها في المجتمع البدائي وما تلاه. وقد كان هذا القربان البشري ذاتاً ولا سيما في المجتمعات الآرية. وقد مارسه الهنود القدامى في ظروف معينة. وما برحت بعض الفرق الهندية تمارسه حتى في القرن المنصرم. والظاهر أن الإغريق ظلوا يضحون بالبشر على مذبح تزوس ليكوس حتى في القرن الميلادي الثاني. وقد حمل التاريخ الينا انباء شيميسو كليس الذي قدّم ثلاثة أسرى من الفرس قرباناً للآلهة قبل خوضه معركة سالامس.

وإلى جانب عادة قتل الوالدين إبناءهم وبناتهم توجد عادة عرضهم قبل قتلهم كيما يتبنى الطفل من شاء ممن يملكون أسباب تربيته ورعايته. وقد جرت عادة الإغريق القدامى على عرض الأطفال المرضى أو المشوهين. وكان القانون الاسبرطي يقر ذلك العرف ويأمر به. وحكم افلاطون 347-427/428 ق.م. نفسه بدفن الأطفال المشوهين والأطفال الذين ينجمهم مواطنون فاسدون. ويرى ارسطو 322-384 ق.م أن من واجب الدولة أن تحدد عدد الأطفال الذين يسمح بهم في كل زواج، وأن من الواجب اجهاض المرأة التي تحمل بعد أن نفي بنصيها من الولادات سابقاً. وكان في وسع الأب الروماني قتل ابنه الوليد عند مولده، وكان له حق الحياة والموت على ابنائه وبناته.

وتمثل العدوان على الحياة الانسانية المعنوية أو الروحية في عوائق حرمان المرء من حريته في الاختيار وفي التقرير وفي التصرف بحسب القيم التي يراها، والاهداف التي ينشدها، بقناعة ذاتية لا إكراه فيها ولا قصر ولا إرغام ولا إجماع ولا تنكيل. إن رأي الشيخ لدى الفجيين يمثل قانون بالنسبة للشباب. وليس في مكنة هؤلاء مناقشة سلطته أبداً. ويتفق سكان اميركا الشمالية القدامى على أن التقدم بالسن يمنح صاحبه السلطة والجاه ويوجب الرضوخ. ومثل هذه القاعدة تنطبق داخل الأسرة ذاتها على علاقة الأخوة والأخوات. فالأخ الأكبر يحتل المنزلة الأولى بعد الأب، وهو الذي يرأس الأسرة بعد وفاته، لأنه البكر أو ولي العهد. وإذا وجدت عدة نساء في خيمة اسكيمو كانت الكلمة الأولى لأكبرهن سناً. أما الزوجة فقد كانت ملك زوجها أو أمته. والمرأة في كاريب أمة

منها الى العجماوات، بل صارت معينة للبشر على سائر السباع. وقد قيل إن الكلب يستجيب للتأنيس حتى يكاد أن يكون انساناً لا ينقصه سوى الكلام. ولكن مشكلة تخلق الحيوانات بالمعنى الدقيق تبقى مشكلة مفتوحة، ولا نحسب أنها ستلقى حلاً ايجابياً ما دام الانسان وحده ينفرد بالوعي النظري والارادة المعيارية كما سنين.

أما في عالم البشر فمن الثابت أن الانسان كائن اخلاقي منذ أن وجد كائناً اجتماعياً. ذلك أن لكل مجتمع ثقافته، والثقافة هي الطراز الانساني الذي يحيا البشر طبيعتهم بحسبه، وفي نطاقه.

وهذا يعني أن الناس مذ وجدوا عاشوا حياة اخلاقية ترجح جانب سلوك على سلوك. وهذه الأخلاق تتجلى في وقائع يرقى بها البشر بتجربتهم فوق تجربة الطبيعة الكونية وتجربة الأحياء من نباتات وعجماوات لأنها تتم في مسعى اختياري ارادي ما لبثت بذوره أن نمت، وثماره أن أينعت وقد فطن الناس بالتدريج لهذه الوقائع الاخلاقية منذ أقدم العصور، وتلمسوا وجودها، وراعهم أمرها، فحرصوا على مَرَّ العصور على فهمها ودراستها والتنقيب عنها لاكتشاف كنهها في كل عصر ومصر.

وقد انصرف علماء وباحثون الى دراسة تاريخ النشاط الاخلاقي ودعا بعضهم دراسته بعلم العادات الاخلاقية واعتبروا انسان الحياة البدائية ممثل ما قبل التاريخ، وهي الفترة التي سبقت أية حضارة معروفة، لا تطالها رقابة علم الآثار ولا علم اللغة ولا التاريخ ذاته. ووجدوا أن الثقافة البدائية لا تميز جانب الأسطورة أو الدين عن جانب الأخلاق والقانون وإنما يضم ذلك سلطة الأعراف التي تمنح قوتها من الاقتداء بالجدود واعتبار هذا الاقتداء هو القاعدة التي تحدد الخير والشر، أو أنه يلخص على الأقل تجربة نافعة أو ضارة خبرها القدامى ولا بد من التقيد بنتائجها. وهذه الأعراف أو الأداب العامة هي مصدر التطور الاخلاقي اللاحق الذي بذلت البشرية في مساره جهوداً جسيمة موصولة حتى استبان لها معنى القيمة الاخلاقية المتميزة عن سائر القيم وتختلف المجالات. من ذلك مثلاً أن مطلب الكرامة الانسانية الذي يتطلع اليه البشر حالياً في كل مكان لم يبلغ هذه المنزلة المشدودة الا بعد كفاح اخلاقي جدّ طويل. وقد وجب على البشر القضاء على العوائق التي وقفت في سبيل نشأة هذا المطلب على الصعيدين المادي والمعنوي. فعلى الصعيد المادي وجب تجاوز عقبات القتل قرباناً أو جريمة. وعلى الصعيد المعنوي وجب تجاوز عوائق الرضوخ أو الخنوع والاستغلال. ذلك أن القتل والوآد وقتل الآباء أبناءهم والأبناء

نورمبرغ سنة 1945-1946 وحكمت بالاعدام وبالسجن على عدد من كبار قادة النازية. كما اجتمعت في طوكيو بين 1946-1948 محكمة أخرى لمحاكمة مجرمي الحرب من اليابان، واطلقت احكامها بالاعدام أو السجن على فريق منهم. كل ذلك ابتغاء تحقيق مزيد من احترام كرامة الانسان حتى في الحروب الرهيبة بالذات.

الوقائع الأخلاقية موجودة إذن في ثنايا السلوك الانساني لدى الأفراد والجماعات، وهذا السلوك يمثل معطيات التفكير الأخلاقي ونتائجه معاً. ولئن كان من العسير، إن لم نقل من المستحيل، أن يستشف الباحث منحى وحيداً لتطور الحياة الأخلاقية يمثل حال هذا التنقيب عن منحى تطور الحياة الانسانية عامة، فإن من الملاحظ الثابت أن الأعراف الأخلاقية. تمنح الى الاتجاه عبر تاريخها الطويل من القوة الى الاقناع، ومن القسوة والوحشية والعنف، الى التهذيب والارهاف واللفظ. وهذا الاتجاه يتجلى في تضاعيف السلوك الأخلاقي داخل الأسرة والمجتمع بوجه خاص، ويود أن يغدو قانون تطور اخلاقي شامل يضي بالبشر شطر حياة الحضارة والمدنية التي ينجز بها الانسان انسانيته المثل.

ثانياً - فهم الاخلاق:

الوجود الأخلاقي معطى نفسي اجتماعي قيمى يشمل الوقائع اللازمة في كل مجتمع انساني مما يتصل بالسلوك، وقد ظهرت هذه الوقائع بنتيجة الحياة الاجتماعية ظهوراً عفواً، إلى أن وعى البشر وجودهم، وميزوا في هذا الوعي النظر من العمل، وأخذوا بفهم واقعهم وأفعالهم فهماً نظرياً وعملياً، أي فهم نظرية عملية تحاول تفسير ما هم عليه، وما يعملون بإرادتهم واختيارهم تارة، وبالتقليد والمحاكاة والاتباع القطيعي تارات. وقد قادهم هذا النشاط الفكري الى التمهّل أمام ينبوع السلوك الأخلاقي فوجدوا أنه ينبع من النفس أو الشعور، واطلقوا على هذا ينبوع اسم الوجدان أو الضمير أو الحس الأخلاقي قائلين أنه صوت نبيل يدعو الى الخير، ويأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، وأنه حكم عليم، يفصل بين الفضيلة والرذيلة، ويميز الخير من الشر، وإنه الرادع البقظ، والأمر المطاع، والنور الحي الذي به تتمثل الأخلاق الطيبة ويهتدي العمل الصالح ويحقق المرء بإطاعته حال البر والتقوى. الوجدان الأخلاقي حياة قيمة خاصة ذات درجات شعورية وتحت الشعورية متفاوتة بتفاوت الاشكالات المطروحة عليها بحيث تثير في النفس حركة وصراعاً وجدلاً وتردداً ينتهي

لذكور اسرتها، وعبدية لأبيها أو أخيها أو زوجها. وللعرف والعادة تأثير كبير في تقسيم العمل بين الجنسين على نحو يستجيب للاعتقادات الذائعة، والتقاليد المتبعة. ففي افريقيا يسود الاعتقاد بأن الماشية التي تعنى بها النساء تمرض وتمنع قبائل بيتشوان النساء من لمس الدواب. ولذا نجد الرجال يحرقون من دون النساء ويعتقد دوركهيم 1858-1917 أن أصل القوة السحرية التي تُعزى الى عضوية المرأة إنما يرجع إلى الأفكار البدائية المتصلة بالدم، ودم الحيض بوجه خاص. ولم تنضج بذور الحركة النسوية التي اسهم في إعدادها الفلاسفة وبعض الأدبيات إلا في القرن الثامن عشر ميلادي. وهذه الحركة تدعو الى مساواة المرأة بالرجل. وظهر سنة 1791 إعلان حقوق المرأة والمواطنة بقلم أولب دي كوج. وألحف انصار سان سيمون 1760-1825 فورييه على تحرير المرأة. . . وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1952 ميثاق الحقوق السياسية للمرأة.

والاستغلال، كالرضوخ، عائق في وجه الكرامة الانسانية الفردية والجماعية. إنه استغلال انسان انساناً، أو فريق من الناس فريقاً، استغلال السيد عبده، والنخاس بضاعته بالتاجار بالفريق الأبيض أو غير الأبيض، ثم استغلال شعب شعباً أو شعوباً. وهذا الاستغلال الأخير يتدرج من التبعية العنصرية الى الحماية السيامية فالانتداب والوصاية والاستعمار والامبريالية. . . ويأتي هنا حديث الحرب، الحرب داخل القبيلة الواحدة، والمجتمع الواحد، وهي حرب أهلية أو فتنة. وحديث هذا كله من زاوية الكرامة الانسانية حديث حافل ينم عن مطلب التطور الانساني الاخلاقي عبر العنف والاكراه الغاشم. وللحروب في تطورها انماط وأنواع وأهداف وتبقى الحرب الأخلاقية وفقاً على الحرب من أجل الدفاع عن حق الدولة أو الأمة أو الدفاع عن الكرامة. . . وقد نقد الحروب العدوانية كثيرون، وعلى فترات متعاقبة أو متصلة، طلباً لحمل الانسان على التعاون والتفاهم بلغة الحوار والمنطق والحق، بدل شريعة الغاب.

وفي الحرب العالمية الثانية أنشأ مؤتمر موسكو سنة 1943 لجنة للتحقيق في جرائم الحرب ووقع ممثلو الدول الكبرى سنة 1945 اتفاقاً يقضي بتأليف محكمة عسكرية لمحاكمة مرتكبي الجرائم ضد السلام، وهم الذين اعدوا الحرب العدوانية وجرائم اباداة العنصر أو الجنس، وهي تذكر الانسانية المعاصرة بمبدأ الابدادة التي ترى التوراة أن رب اليهود قد أمرهم بشنها بدون رافة ولا شفقة. وقد اجتمعت لهذا الغرض محكمة

والقبح من جهة، وميدان القداسة وعكسها من جهة أخرى. ولكن الشعور الأخلاقي يتمايز عن هذين الشعورين ويختلف عنها من حيث إنه يفرض قبول القيم الأخلاقية، بينما الشعور الجمالي يتمتع عن مثل هذا الالتزام في مجال الجمال والقبح، والشعور الأخلاقي يشبه الشعور الديني من حيث إن الخروج على الأخلاق أشبه بالخروج على القداسة الدينية. ولكن مصدر القيمة الدينية خارجي عن الإنسان، في حين أن الشعور الأخلاقي يستقي من الوجدان ذاته أحكامه الأمرة. وهذه الأحكام تطرح على بساط البحث مصير الإنسان وخلاصه. كما يطرحه الشعور الديني. أضف إلى ذلك أن الكيان الإنساني بأسره معني في حال السلوك الأخلاقي مثله في حال السلوك الديني، ويفرد الوجدان بأنه ثابت ومتحول من جهة وأن صاحبه يتمتع باستقلال ذاتي وتبعية من جهة أخرى. ذلك أن الوجدان يبدو لصاحبه مطلقاً مقدساً ذا أحكام نافذة لا يطالها الشك، في حين أن هذه الأحكام ذاتها تتبدل بتبدل البيئات والأوساط الاجتماعية والتاريخية. فهي ثابتة نسبياً لدى الأفراد، ومتحولة نسبياً في الجماعات. ومن شأن الوجدان أنه يمنح أحكامه من صميم صاحبه، ولكن هذه الأحكام التي يتخذها الفاعل الأخلاقي باستقلال ذاتي لا تلبث أن تتجاوز المرء الذي يغدو تابعاً لها، فلا يستطيع إلا التقيد بأوامرها، فيكون مبدعها باعتبار، وتابعها باعتبار آخر، وفي وقت واحد.

إن الوجدان يلزم بفعل الخير، وهذا الالتزام يسمى واجباً. ولكن الالتزام الأخلاقي إطاعة غير قسرية لأنها تدع مجالاً للحرية على نحو أن يكون في وسع المرء التملص من الزام الوجدان من الناحية المادية، ولكن من المحال أن يتملص من وجدانه في أعماق نفسه. ومرد ذلك أن التعاليم الأخلاقية إلزامية ومرغوب بها معاً، أي مطلوبة. وتحقيق أوامر الوجدان ونواحيه يشعر المرء بأن جدارته قد سمت، وأن انتصاره على مزالق الخطيئة وغوايتها يخلق في النفس شعوراً بفرح عميق فيشعر بقدر أعظم من الكون ويعتز بهذا التكامل، ويرضى بالتضحية حتى درجة الاستشهاد.

الوجدان إذن نشاط معقد ينم عن تمييز شبه غريزي لقيمة عمل راهن، ولكنه يتطلع دوماً إلى بلوغ درجة الوعي والوضوح، فينظر نظرة استدلالية إلى تقديراته ويتفحصها لاستشفاف حقيقتها، وهذا ما يتحتم أدائه في الأحوال الشائكة على الأقل، إن لم نقل إن من الخيّر دائماً أن نعمل ونعرف لماذا نعمل. وحين ينصرف الوجدان انصرافاً منهجياً إلى هذا العمل

بعد المحاكمة والموازنة إلى حكم واع يتوخى سبيله إلى حيز التنفيذ. لنفرض أن ثمة قاضياً يراوده امرؤ بهدية أو مال ليقضي له بدل أن يقضي عليه. ترى ماذا يحدث في نفس القاضي لحظة وعيه هذه المحاولة. إن القاضي التزبه يرفض بشهم وإباء وبدون أدنى تردد ذلك المسعى ويعتبره إهانة تمس كرامته، وتجرح شعوره، وتدمي عواطفه، أما إذا فتته العرض، واستمالته الغواية، وجدنا أنه يتردد قبل الرفض. وهذا التردد لا يلبث أن يلم بفكرة ربح سهل قريب، فتضطرب نفسه، ويظهر الانزعاج، ويشعر بأن شيئاً ما في داخله ينفّر من هذا العمل ويتقزز منه، وأن أمانته وشرفه أو سمعته والنجل الذي يحس به احساساً مسبقاً، كل ذلك يتكاتف مع تقديره لواجب النزاهة وسوء الخروج عليه، فيؤلف قوة مقاومة يعرب عنها بما يشبه أن يكون صوتاً باطنياً أمراً ملزماً يقول: لا تفعل إنه شر!

والواقع أن كل إنسان في كل لحظة من لحظات حياته اليومية، وطوال عمره، يعيش مثل هذا الصراع الباطني الخفي ويجهد جهداً يسيراً أو عسيراً للتكيف مع ظروف وجوده الأخلاقي، فيدرك أن أعماله ليست حوادث حيادية بوجه من الوجوه، بل إن ثمة صبغة أخلاقية هي صبغة الاقتراب من الخير أو من الشر في كل حركة يقوم بها، وفي كل فعل يحققه، وعمل يؤديه، وبرجوع المرء إلى تجربته الشخصية يلمس من باطن حرارة الوجدان الحي، ويدرك حقيقة نشاطه وأثره، ونموه وارهافه، ويأتي التفكير الأخلاقي العلمي محاولاً تحديد هذه الفاعلية الأخلاقية، ورسم خطوطها المميزة، وتبيان صلتها بسائر الفاعليات الإنسانية. وقد وصف الباحثون الوجدان بأنه «خاصة تمكن الفكر البشري من إطلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحددة. فإذا انصرف الوجدان إلى الحكم على الأفعال المستقبلية ظهر في صورة صوت امرئنا، وإذا تناول الأعمال الماضية تجلّى بعواطف الفرح، الارتياح أو الألم، ووخز الضمير».

إن الوجدان أو الشعور الأخلاقي يتمايز عن الشعور النفسي الرامي إلى معرفة الحوادث النفسية من حيث هي. وقد يكون الشعور النفسي عفواً أو تأملياً وهو يجهد للشعور الأخلاقي بهذا الاعتبار، ثم إن الوجدان يتمايز كذلك عن الشعور الجمالي والشعور الديني، وتمايزه لا يمنع استجلاء بعض صفات مشتركة تربط الشعور الأخلاقي بهذين الشعورين من حيث أنها مثله معياريان يتحدثان عما يجب اعتناقه في ميدان الجمال

ثالثاً - تقويم الأخلاق :

اشتهر عن باسكال 1623-1662 قوله: إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق. وذهب المفسرون الى اعتبار أن الأخلاق الحقيقية هي اخلاق الوجدان السليم، أو الشعور المرفه، بروح الدقة والحدس الذكي الفطن، وهي تسخر من النظريات أو المذاهب الأخلاقية التي أذاب في طلبها الفلاسفة، وما يزالون، الكثير الكثير من نشاطهم وجهدهم العقلي المنطقي المنضود.

والحق أن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، أي الفلاسفة، هم الذين لا يقتصرون على عيش وقائع الأخلاق اتباعاً أو محاكاة وتقليداً لما وجدوا حولهم من تعاليم جامدة مقننة وكأنها مقدسة لا تمس، وإنما شأواً تعمق أسباب سلوكهم وسلوك الناس من حولهم، في حاضرمهم من جهة، وباتجاه المستقبل المنشود خاصة ومن جهة أخرى. فطرحوا على بساط البحث السؤال الآتي: لماذا نبرأ من نوازع الشر، وعوامل الحطة، ومزالق الرذيلة، وزخارف المنكر، ونرغب في المثل الأخلاقي الأعلى، نتطلع الى معرفته، ونجهد للبرهان على صحته، واثبات قيمته، ثم الحض على التضحية في سبيل انفاذه وإنجازه؟ اليس من المريح أن يتمتع الانسان بحرية فعل ما يشاء فيتبع هواه، ويجيا حياة غريزة جهاج، لا يقيد به اعتبار، ولا يعوقه رادع، ولا يقهره واجب، ولا يعكر صفو انطلاقه أمر وجداني أو صوت ضميرناه؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة واضرابها تطرح مشكلة القيمة الأخلاقية التي تتحدد - فلسفياً - غرض الجود، وغاية الحياة، وهدف النظر والعمل معاً، وهي مشكلة لا تكتفي بمشاهدة الوقائع الأخلاقية، ولا يعزوها الى ينبوع الشعور الأخلاقي أو الوجدان، وإنما تتساءل عن قيمة هذا العنت والعناء، فتتخذ الفكر الأخلاقي ذاته موضع تفكير انتقادي تقويمي عقلي النهج والأسلوب. وهذا يعني أن المسألة الأخلاقية كانت في النظرة الدينية جزءاً لا يتجزأ من النظرة الشاملة الى الحياة والسلوك. ذلك أن المسوغ الأساسي والوحيد للخير والشر وما بينهما من ألوان المستحب أو المكروه أو المباح إنما يرجع الى الالتزام بما تأمر به التعاليم السماوية وتنص عليه الكتب المقدسة. بيد أن المسألة الأخلاقية لم تبق مطروحة على مستوى الدين الأمر النهائي، والفكر اللاهوتي أو الكلامي، وإنما انتقلت باعتبار فلسفي الى مستوى التأمل الواعي، والفكر الانتقادي، وأصبحت قواعد الأخلاق ومعطيات الوجدان موضوعاً رئيسياً

التحليلي يبدع النظريات الأخلاقية التقويمية ويبرز مآزق الضمير التي تستدعي اللجوء الى اسلوب الفتوى. ويبقى الوجدان السليم هو الحاكم الذي يبدع القول الفصل، وهو آخر مرجع يلجأ الفرد اليه، وكأن ليس في التخلق سوى واجب واحد هو اطاعة الوجدان، والخضوع لأوامره، والتقيّد بأحكامه. استفت قلبك ولو أفتاك الناس طراً وأفتوك. وليس في وسع أية سلطة اجتماعية أو غيبية أن تحمل الوجدان على الخضوع دون رضوخ إلا اذا اعتنق الانسان بضميره ما ينبع من هذا الضمير، ويتفق مع تعاليم تلك السلطة الى حد كبير أو صغير. ولا يخفى أن الوجدان يستنير ويستهدي ويستشير السلطات ذات الاختصاص ليدرك السبيل القويم، والصرط المستقيم. ولكن كلمة البت ترجع الى الوجدان ذاته، وهو أيضاً الحكم الصادق الأخير في صلاحية هذه السلطات أو عدم صلاحيتها. وعليه أن يرذ هذه السلطات إذا وجد أن أحكامها أو تعاليمها تنقض أحكام الوجدان وتعاليم الضمير. ولذا يقال عن الوجدان إنه بآن واحد وازن وموزون. ولكن من المحتوم أن يحذر الانسان نفسه التي بين جنبيه، ويحتاط ضد الانحياز والأحكام المسبقة والتقليد الأعمى، فأين يقع الخير والشر من الوجدان إن كان الوجدان حائراً أو ضالاً أو شاكاً أو موسوساً أو مبطلاً ظلاماً، ولم يكن سليماً صحيحاً أصيلاً نيراً واعياً مستقيماً، بل معصوماً، ولئن كان الوجدان هو شعورنا الغريزي بالخير والشر من قبل أية دراسة اخلاقية، فمن النافع أن نفطن الى أن لهذا الشعور أسباباً كثيرة مختلفة، بعضها أسباب عامة مثل طبيعة الجنس البشري وحده كما ذكرنا، وأخرى أسباب أخص ولكنها مشتركة بين طائفة كبرى من الناس مثل حضارة من الحضارات أو التقاليد الخاصة بأمة دون أخرى. وثمة أخيراً أسباب خاصة بجماعة صغيرة من الأفراد أو خاصة بنا وحسب مثل تربيئتنا الأولى، وعاداتنا، ووسطنا، ومزاجنا. وأن الوجدان يعرب بصورة مبدئية اعراباً صادقا عن الخير والشر، وأن من واجب المرء أن يرجع اليه حينما لا يجد متسعاً من الوقت أو لا يتمكن من النهوض بمحاكمة سليمة متعمقة يفحص بها قيمة العمل قبل الإقدام عليه فحصاً منهجياً. وجلي أن هذا الموقف ما يزال عرضة للوقوع في الخداع والخطأ، ولكنه أشبه بمجازفة لا بد من خوض غمارها قبل العمل، شأننا في ذلك شأن الطبيب الذي يبذل جهده في شفاء مريضه من غير أن يكون واثقاً برئه وثوقاً مطلقاً، أي عندما لا تتوافر بعد النظريات الطبيعة الدقيقة والعلاج الحاسم. وهذه المجازفة في مجال الأخلاق تنفرد بأن صاحبها وإن خدع بوجوده فإن ارادة العمل بحسب الضمير هي بحد ذاتها شيء طيب.

وينير سبيل اختيار الفاعل الأخلاقي من حيث هو فاعل، فتقدم الفلسفة الأخلاقية اليه مواد وعي فكري يجعل حريته حرية نيرة، ويعين على أن يصنع كل إنسان حكمته ويعتق في سلوكه الحل الذي يرضاه، وهو حل شخصي لا يستطيع أن يستعيز عنه بأي حل يقره فاعل آخر، ولو كان هذا الفاعل فيلسوف الأخلاق.

إن الفلسفة الأخلاقية هي جماع آراء الفلاسفة الأخلاقيين، ولا يخفى أن نظريات كل فيلسوف أخلاقي تؤلف عندما تتسق وتنسجم وحدة متميزة أو مذهباً خاصاً. وقد كثرت لذلك المذاهب الأخلاقية حتى صار في وسعنا أن نتحدث عن أنواع من الأخلاق النظرية يساوي عددها عدد أصحاب النظريات أو المذاهب، وعدد من هؤلاء ما يبرح بازدياد. وهذه الكثرة ذاتها تطرح مشكلة فض هذه المذاهب أو تصنيفها. قد رجحنا في هذا البحث اعتناق تصنيف منطقي يسعى إلى ضم النظريات المتقاربة تحت لواء مبدأ شامل يكون بمثابة أساسها ورائدها، مع محاولة مراعاة الترتيب الزمني أو التاريخي داخل كل منظومة نظريات أو مذاهب، واقتصرنا على المذاهب الأخلاقية الكبرى في الثقافة الغربية طلباً للإيجاز.

والراجح في الافتراض أن الفكر الأخلاقي واكب بالتدريج نحو المجتمعات الإنسانية الأولى، وظهر بصورة عفوية بدافع الحاجة إلى التفكير في أمور الحياة اليومية فكان فكراً عملياً في أول الأمر، ثم خطا نصف خطوة عندما ظل مرتبطاً بالواقع من جهة، ومتطلعاً إلى المثل الأعلى من جهة أخرى وهذا هو عهد الحكمة كما نشاهدها لدى فلاسفة الإغريق قبل سقراط وفي مدرسته بوجه عام والحكمة هي صدق عمل الفكر في الواقع، وهي تنطق بما يرجى أن يكون.

ولقد سبق الشعراء الحكماء الفلاسفة في الظهور. ومن أشهر ما وصلنا من آثارهم ملحمة الألياذة والأوديسة اللتان تنسبان إلى الشاعر هوميروس وهما تبحيان عدالة تروس وتبحيان التسليم بالقدر، وقد احتال تروس نفسه لاكتساب الحكمة بأن ابتلعها فاستقرت في رأسه وعنها يصدر في قيادة العالم إلى أن كان يوم ناء بحملها فدعا إليه إله الحدادين هفيستوس وأمره أن يشق رأسه بمحوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في الآلهة الرائعة أثينا ويدها رمجها وبرأسها خوذتها، رمزاً لقوة الحكمة. . . ومن أقوال شاعر حكيم آخر، هو هزيبود: «ليس ما يمنع أن تفرس الوحوش والبهائم والطيور الجارحة بعضها بعضاً ما دامت العدالة مفقودة لديها. أما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي أفضل الأشياء جميعاً».

من مواضيع الثقافة الإنسانية، تعالج الفلسفة أسبابه، ونتائجه، وتحدد قيمه وأهدافه ومعايره، وتميز في تضاعفه الثابت والمتحول، فتدرك بالملاحظة المباشرة وجود الأخلاق بوصفها حافزاً قيمياً في النفوس، وعادات وأوضاعاً وأعرافاً في المجتمع، وتفتن إلى أن الآخرين من البشر يعترفون بهذا الحافز اعترافاً به، ويقرّوننا على العناية به، والتساؤل بصده فتكون الفلسفة الأخلاقية من جراء ذلك ذات شمول كلي وموصول. وهذه الفلسفة تميز، أول ما تميز نوعين من الأخلاق: أولها الأخلاق الاعتقادية، وهي أخلاق العمل الملح الاتباعي السريع. والآخر رهن بالباحث الناقد، والفكر المدقق، الذي يعتبر الأخلاق محل نظر فلسفي يتوخى تبيان حقيقة الأخلاق بمعرفة ماهيتها، وطبيعتها، وتحديد مصادرها، وأهدافها، مؤيداً معرفته بأدلة ساطعة تجريبية أو عقلية. وهذا النظر الفلسفي يصدر هو ذاته عن قيمة أخلاقية ماثلة في أن كرامة الإنسان تمنع عليه أن يبيت عقله، ويجمد فكره، ويضيق على منطقة عالم الرحب والسعة، مؤمناً بأن الإنسانية ما برحت دائبة التحفز والعمل في أجواء التقدم والابداع.

إن الفلسفة الأخلاقية تطرح دائماً سؤالاً: لماذا؟ وتسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال فيسمي الفيلسوف باحثاً نظرياً في الأخلاق، وهذا الاعتبار يميزه عن موقفه بوصفه فاعلاً أخلاقياً شأنه شأن الناس كافة. إن الفاعل الأخلاقي ينطوي في ذاته، كما بينا، على ينبوع وجداني يجعله حاكماً أخلاقياً على سلوكه بمثل ما يجعله منبذاً لما يقرره. ولكن الفيلسوف الأخلاقي يضاعف من تفكيره ويتخذ سلوكه ذاته موضع تقويم من درجة ثانية حين يرقى بأحكام وجدانه إلى مستوى التأمل الكلي، فيصبح أشبه بنقاد العلم بالاضافة إلى العلم. ذلك أننا إذا اعتبرنا تفكير العالم في العلم تفكيراً من الدرجة الأولى جاز اعتبار تفكير ناقد العلم تفكيراً يتناول تفكير العالم، أي تفكيراً من الدرجة الثانية. وهذا ما يُعرف بالاصطلاح المعاصر بنقد المعرفة العلمية أو الاستمولوجيا. فإذا اعتبرنا أن الفاعل الأخلاقي الواعي يحكم على فعله أو يحكم على فعل الآخرين، فإن الباحث الأخلاقي يطلق حكماً يتناول حكم الفاعل الأخلاقي ذاته. ومن هنا أمكن القول إن فيلسوف الأخلاق يفكر في التفكير الأخلاقي ويقف منه موقف التفكير من الدرجة الثانية. ومن النافل أن نوضح أن فلسفة الأخلاق الانتقادية تساعد الإنسان كما تساعد فلسفة انتقاد المعرفة على بلوغ درجة اعظم في فهمه نفسه ومعرفته بسلوكه وسلوك الآخرين. ومن شأنه أن يبرز بعض ثوابت التجربة الأخلاقية

النفوس، وجعل فضيلة الشهوة العفة أو الاعتدال، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة، وفضيلة النفس العاقلة أو الناطقة الحكمة، ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. ومن انسجام هذه الفضائل واتساقها تنتج فضيلة رابعة تركيبية هي فضيلة العدالة، وهي نتاج خضوع الأدنى للأعلى، خضوع النفس الشهوية للنفس الغضبية، وخضوع النفس الغضبية للنفس العاقلة.

وبذا كله يسود قانون العقل وتحقق الحكمة في النفس الفردية. أما في الحياة الاجتماعية فقد ميز افلاطون طبقة الصناع والعمال والمزارعين أولاً، وخصهم بفضيلة العفة، وطبقة المحاربين المكلفين بالدفاع عن الدولة من الناحية الخارجية والناحية الداخلية، وفضيلتهم هي الشجاعة، وطبقة الفلاسفة أخيراً، واليهيم يوكل أمر الحكم وإدارة دفة الدولة بالعقل، وفضيلتهم هي الحكمة. وباتساق هذه الفضائل وانسجامها تتحقق فضيلة اجتماعية تركيبية سياسية هي العدالة الاجتماعية، ويكون المجتمع آنذاك جمهورية مثلى، ولا سيما إذا حذفت منه أسباب الشر، وهي بالدرجة الأولى الأسرة والتملك، ويكون علاج هذين الشرين بشيوعية النساء وشيوعية الأموال. ولكن الفيلسوف ما لبث أن ادخل تحديداً على إطلاق هذا العلاج.

إن الخير الأسمى في نظر افلاطون ينهل من ينبوعين: ينبوع السعادة الذي يشبه ينبوع عسل، وينبوع الحكمة الذي لا يحوي خيراً، ولكنه ينبوع ماء منعش فيه السلامة والهاء.

وقد تبع ارسطو المعلم الأول، منظّم المنطق، ومحدّد الميتافيزياء، معلمه افلاطون في المدرسة السقراطية. وقد انتقد نظرية استاذة في المثل واعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها، ولا الافادة منها. واتجه هو اتجاهاً علمياً موسوعياً معتمداً الاستقراء منطلقاً في تفكيره، ومؤكداً أن في وسع الانسان أن يعلم الخير ويفعل الشر. فليست الفضيلة علماً بإطلاق، وإنما ترتبط الفضيلة في نظر الانسان الراهن بمطلب اللذة والخير، أي بمطلب السعادة، والسعادة هي الغاية التي نحصل عليها عندما نفعل ما يليق بطبيعتنا الانسانية.

قسم ارسطو الخيرات الى أنواع ثلاثة: خيرات خارجية، وخيرات البدن، وخيرات النفس. والسعادة هي أحسن ما يكون وأجل ما يكون وألذ ما يكون بأن واحد. ولما كانت هذه المزايا لا توجد مجتمعة إلا في الأعمال الصالحة لذا باتت خيرات النفس افضل الخيرات في منظور السعادة، على الرغم من أن للسعادة ملحقات خارجية نافعة، يكون الحرمان منها

ومن أشهر المدارس الفلسفية التي سبقت ظهور سقراط حوالى 470-399 ق.م مدرسة المغالطين المنكرين للحقيقة المطلقة، والخير المطلق، في جوربي يمثل شعار بروتاغوراس 481-411 ق.م: «لا أستطيع أن اعلم فيما اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، واخصها غموض المسألة وقصر الحياة». وقد انتهى هذا المغالط الى القول بالنسبية، فالانسان مقياس كل شيء وإلى اعتبار الحكمة فن بلوغ السعادة. وزعم مغالط آخر هو كاليكس أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه، وللقوي أن يعيش كما يحب ويهوى. ويرجع المغالط تراسيما خوس (السفسطائي) ارادة الأقوى في المجتمع الى ارادة الحاكم، ويرى أن العدالة الانسانية التي تريد محاربة الظلم ليست سوى اصطلاح أذاعه الضعفاء ليخدعوا مصلحتهم، ويحفظوا كيانهم.

جاء سقراط ارتكاساً على حكمة المغالطين الذين اتخذوا تعليمهم مهنة طيبة تدر الربح الوفير، واتخذ تعليم الناس الحكمة أداء واجب مقدس كان يشعر بندائه، فطفق يشر بالخير ويدعو الى ممارسة الفضيلة، ويعلن أن العدالة وسائر الفضائل تلتخص في الحكمة، والحكمة هي معرفة الخير. وكان دأبه تعليم الفضيلة بمعنى توليد الحقيقة في النفس لأن الفضيلة علم، وأن من المحال أن يقترف الانسان الشر مختاراً. وقد وسّع افلاطون آراء معلمه سقراط وجاء بنظرية المثل التي ترى أن الحقائق الخالدة موجودة في النفس، ومنصورة بالعقل الصرف، لا يدركها الا الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس المتبدل الى مثاله الخالد، وصورته الثابتة، ومؤثراً الحكمة على الظن، واليقين على التخمين، والعلم على الرأي. وهذه المثل الخالدة كثيرة نجد في طبيعتها ثلوث الحق المطلق والجمال المطلق والخير المطلق، وهذا المثل الأخير، مثل الخير المطلق، يحتل المنزلة الرفيعة في الثلوث ويكون هو الخير الأسمى اي الله. والفلسفة اذ ذاك هي فضيلة الانسان، وقوامها التشبه بالله، وذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا من جهة، ومجتمعنا من جهة أخرى.

وبيان ذلك أن النفس في نظر افلاطون تحتوي ثلاثة أجزاء هي الشهوة أو - الرغبة وتضم جميع الأهواء الدنيا والنزوات، ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل، ثم العقل أخيراً وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حدّد الفيلسوف فضيلة خاصة بكل نفس جزئية من هذه

وجسداً معاً. ولكن للانسان بوصفه نفساً وحسب فضيلة خاصة ينفرد بها، وهي فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمل، وهو الخير الأقصى الذي يتطلع اليه المرء لأن الحكمة تكفي ذاتها بذاتها، والحكيم لا يحتاج الى الخروج عن دائرة ذاته للبحث عن السعادة بل هو يجدها في نفسه، يجدها في التأمل والتعقل، فيبلغ الانسان بذلك كماله الأتم، وسعادته الكبرى، وفيه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، سعيد بطبعه، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف.

تأثر ارسطوبس القورينائي 355-435 ق. م. بتعاليم سقراط ولكنه اعتبر اللذة الحسية غاية الوجود، والخير الأقصى، واشترط أن تكون اللذة حركة خفيفة ناعمة تلامس اللحم دون أن ترقق الجسم. فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء. وقد تبعه في اتخاذ اللذة غرض الفلسفة العملية أو الحكمة ابيقورس 270-341 ق. م. صاحب الحديقة. ولكن اللذة بهذا الاعتبار لم تبق لذة الحس بإطلاق، وإنما هي في نظر ابيقورس ومدرسته، اللذة الفاضلة القائمة على التحرر من الألم من ناحية، وعلى تحديد الرغبات والتأثير في السلوك طلباً لحياة هائلة ساكنة مطمئة راضية من جهة أخرى.

إن التحرير من الألم يتركز في مجانبة نوعين من الخوف: الخوف من الآلهة، والخوف من الموت. وقد ذهب ابيقورس الى أن الآلهة الأولية تعيش بعيدة عن العوالم، وأن حياتها تشبه هدوء المرمر النقي وصفاء وطمأنينة. وهي لا تهتم بشؤوننا، وعلينا ألا نهتم نحن بشؤونها ولا نخشاها. أما الموت فلإن ابيقورس حل مشكلة الفزع منه بحكمة عقلية تقول: إننا لا نخاف الزمن الذي يسبق وجودنا، فلم نخاف الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت، وعلى المرء إذن أن يتعود أن فكرة الموت ليست شيئاً بالنسبة إليه.

إننا لا نحصر على الحياة الأطول زمناً، بل الأعظم سروراً. وهذه الحياة السارة تستهدف لذة فاضلة إيجابية يرى ابيقورس أنها تمثل في السعادة النفسية، والطمأنينة الباطنية، وتقوم على فقدان الاضطراب، وتسال بتنقية الذهن من الاعتقادات الخرافية، وأوهام العامة، والبحث عن اللذة القصوى الماثلة في التقيد بالفضيلة واتباعها. أجل إن اللذة هي بدء الحياة السعيدة ونهايتها، ولكن الفضائل جوارٍ تسعى في خدمة اللذة، ونحث على ترجيح جانب اللذة الفاضلة، وترسم الطريق لذلك بتحديد الرغبات وسبل ارضائها. إن

مفسداً لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء. مثل شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال، فإنه لا يمكن أن يقال على إنسان إنه سعيد متى كان من الحلقة على تشويه كربه، أو كان رديء المولد، أو كان فريداً أو غير ذي ولد، وربما كان أقل من ذلك ايضاً أن يستطاع القول على إنسان إنه سعيد إذا كان له أولاد وأصدقاء فاسدو الأخلاق، وإذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء. فالإنسان السعيد هو ذاك الذي يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيريات الخارجية لأطول زمن ما، ولكن في كل حياته...

إن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. والعادة شرط من شروطها لأنها تحول الفعل وتقلبه إلى نزعة وإلى استعداد جدي ثابت للقيام بالعمل. إن العادة لا تصنع من الفضيلة خيراً موقوتاً، بل أمراً متصلاً راسخاً دائماً. ولئن كانت الفضائل والردائل عادات، فإننا لا نأخذها عن الطبيعة بل نخلقها بأفعالنا في نفوسنا، نخلقها بارادتنا وحريرتنا. وقد يقال إن العادة تجبر الانسان وتكرهه على فعل ما يفعل من غير اختيار. ولكن عادة الرذيلة لا تسرع اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة إرادية. أجل، إن من ألقي حجراً عجز عن إمساكه بعد ذلك، ولكنه كان قادراً على ألا يلقيه من قبل. ومن هنا يتضح أن الحرية، حرية الاختيار، شرط من شروط الفضيلة، وأن هذا الشرط ينطوي على شرط ثالث هو المعرفة والعلم. وقد أخطأ سقراط وافلاطون حين حسبوا أن الفضيلة علم. ومن المشاهد أن في وسع الانسان أن يعلم الخير، ويفعل الشر، فيكون شريراً طالحاً بارادته، أي مسؤولاً شريراً.

يقول ارسطو في الاخلاق النيقوماخية إن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها أقل من اللازم، تفسد الصحة. أما على ضد ذلك إذا اخذت بالقدر اللازم فإنها توجد الصحة وتنميتها وتحفظها. والحال كذلك تماماً بالنسبة الى العفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى. إن من يخشى كل شيء، ويفر من كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. وهذا الذي لا يخشى شيئاً ويفتحم جميع الأخطار هو متهور. والفضيلة إذن تتمثل في موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مردولين. إنها عادة اختيار الوسط الذي يحذره العقل وهذا الحد الوسط هو ما تقرر الحكمة ضرورة صنعه هنا الآن، بعد أن تأخذ جميع الظروف بعين الاعتبار.

إن هذه الفضائل التي تقدّر الحكمة ظروفيها، وتحدد موقعها، تستند في نظر ارسطو الى طبيعة الانسان بوصفه نفس

مجال الأخلاق فلسفة تستند الى العقل مبدأ يفسرها لدى ديكارت وسينوزا 1632-1677 ولاينتر 1646-1716 وكانط 1724-1804.

تطلع ديكارت الى بلوغ الحقيقة في مجال العلم ومجال العمل، بل ربط المجالين ربطاً وثيقاً محكماً تشد أواصره الطريقة أو المنهج الرامي بالدرجة الأولى الى حسن قيادة العقل والى البحث عن الحقيقة في العلوم. وقد قاده هذا المنهج الى اعتناق اخلاق موقوتة بانتظار أن يستطيع العقل ذات يوم أن ينطبق على المعرفة العلمية انطباقاً تاماً يصار بعده إلى إنجاز الأخلاق الدائمة. وقد شبه ديكارت الفلسفة في ذاتها بشجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء، وأغصانها محملة بالعلوم الأخرى التي ترجع إلى امهات ثلاث هي: الطب والميكانيك والأخلاق. والأخلاق تمثل ذروة العلوم وذروة الحكمة، وأن الحاجة إليها حاجة سريعة ملحة لأن العمل يرصد حياتنا ولا يحتمل التأجيل ولذا يتجلى حل هذه المعضلة بقبول أخلاق موقوتة يقرأها الفكر ريثما ينهي إلمامه بسائر العلوم.

إن للأخلاق الموقوتة قواعد أساسية: أولاها قول ديكارت: «أن اطيع قوانين بلادي وعاداتها متمسكاً بالديانة التي أنعم الله علي بالنشوء عليها منذ طفولتي، ومسيراً نفسي في كل شيء آخر تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، وابتعاداً عن التطرف، بما أجمع على الأخذ به في العمل أعقل الذين كان علي أن أعيش معهم..» والقاعدة الثانية هي أن أكون أكثر ما أستطيع حزمًا وعزمًا في أفعالي، وأن لا يكون اتباعي أكثر الآراء شكاً إذا عزمت عليها، أقل ثباتاً من استسائي بها فيها لو كانت مؤكدة..»، والقاعدة الثالثة هي أنه «من الأجدر بي أن أعمل على مغالبة نفسي، لا على مغالبة الحظ، وأن أغير رغباتي، لا أن أغير نظام العالم..».

ظل ديكارت يؤمن إذن بأنه يكفي أن يجيد المرء الحكم حتى يجيد العمل، وأن يكون حكمه أصدق حكم مستطاع ليفصل أيضاً أحسن ما يستطيع فعله، أي ليكتسب جميع الفضائل، ويكتسب معها جميع الخيرات الأخرى التي يمكنه تحصيلها. وإذا ما اعتقد المرء أن ذلك كائن، لم يعجزه أن يكون سعيداً.

أما سينوزا فقد انطلق من القول بأن الخير حرية، والشر عبودية. وما العبودية لديه سوى خضوع الانسان لأهوائه وانصرافه الى الخيرات الحاضرة الموقوتة التافهة. ومن مارسها وانقطع لها بقي في ملكة الأفكار الغامضة المضطربة المبهمة. أما الحرية فإن لها درجات تطابق درجات الكمال. وإن قوامها

الرغبات في نظرابيقورس، ثلاثة أنواع: رغبات طبيعية ضرورية يتحتم على الانسان أن يحققها وإلا تعرض للمرض والموت كالجوع والعطش. ورغبات طبيعية غير ضرورية لا يموت الانسان اذا امتنع عن تليتها كالرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة. ورغبات ليست طيعية ولا ضرورية مثل حب المال والسيطرة والمجد والسياسة واصلاح الدولة والناس، وعلى الحكيم الأبيقوري أن يتجنبها ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. وإلى جانب المدرسة الأبيقورية ظهرت الفلسفة الرواقية التي تطلعت الى تحرير الانسان من أهوائه وشهواته، لا بطريق اللذة الفاضلة، بل بطريق الفضيلة الحازمة التي توجب على الحكيم أن يدع نفسه تجري وتنساب في تيار الحياة الكونية الكبير، فلا يعرقل النظام الطبيعي، ولا يعترض سبيله، بل يسبح في تياره، ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي، وبهذه المعرفة يتحرر من جميع الشهوات، من لذة وألم وخوف ورهبة. فهو جزء من كل، وعلى الجزء أن يخضع للكل بإرادة مشتدة، ونية مستقيمة، وتفكير سديد يحمل الانسان على الرضوخ لما تريده الطبيعة أو الكون أو القدر، ذلك أن مصدر الألم والأذى يرجع في نظر الرواقين إلى أفكارنا بل أحكامنا على الأمور. إن الأعرج لا يألم من عاهته إلا اذا اعتبرها نقصاً. فاذا بدّل حكمه على العرج لم يألم، وإنما رضي بما أراد له القدر. ومن هنا يصدر الشعار الرواقي الشهير: «لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد، بل أرِدْ ما يحدث كما يحدث، وعندئذ تنساب في تيار الحياة السعيدة». ولا بد من قبول الواقع لأن الواقع تعبير عن نظام الكل، نظام الكون. يقول ابيكتيتوس حوالى 50-138 م: «أنهم يلقون بزيتك الى الأرض، أنهم يسرقون نبيذك. قل لنفسك إنه بهذا الثمن يشتري السلام الداخلي، وتشتري النجاة من الاضطراب. إنك تدعو عبدك فلا يجيبك. قدّر أنه لم يسمعك، أو أنه سمعك ولم يجيبك إلى ما تريد، وسواء هذا أو ذاك، فعليك أن توطّن نفسك على الذي ليس في إمكانه إنما هو أن يبعث الاضطراب في نفسك».

الحكمة، واللذة الفاضلة، والفضيلة، ثلاثة مبادئ رئيسية قامت على أساسها فلسفة الأخلاق اليونانية واليونانية - الرومانية. وكان للمفهوم العقلي فيها دور مهم. ولكن دلالة هذا المانهوم كانت متفاوتة بين النظرة الأسطورية ونظرة المغالطة وما تلاها في فلسفات المدرسة السقراطية والأبيقورية والرواقية. وقد تأثرت الفلسفة الأخلاقية بتطور الفلسفة عامة، وهبط ديكارت 1596-1650 بالفلسفة من جديد الى الأرض بعد العصر الوسيط وعصر النهضة والانبعاث، وازدهرت في

بدأت فلسفة الأخلاق المستندة الى اساس العقل بديكارت وانتهت الى كانط الذي يعتز بأنه أحدث في الفلسفة ثورة عمائل ثورة كوبرنيك في عالم الفلك. فكما جعل هذا العالم يدور حول الشمس بعد أن حسب الناس أن الشمس تدور حوله، كذلك قلب كانط الآية في الفلسفة. فبعد أن كان الفكر يتبع الأشياء ويسايرها، صارت الطبيعة كلها هي التي تتبع الفكر من حيث معرفتنا به على الأقل وتساييره. وغدا الفكر هو الذي يصنع العالم ويملي قوانينه على الكون الحي ذاته.

وبقول آخر وجد كانط أن العقل عقلان: نظري وعملي، ولكل منهما وجهان، أحدهما وجه خالص أو محض بريء من شوب التجربة وتقليها. العقل النظري يتناول شؤون المعرفة والعلم، ويحدد اليقين الحقيقي بالتجربة الانسانية ومعطيات العقل معاً. وأما العقل العملي فيتناول الجانب العملي من الوجود، أي السلوك والأخلاق. يقول: إن وظيفة العقل العملية تقوم على توجيه العقل أعمالنا وأفعالنا ويتم على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة فيدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استئثار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما عند توافر شروطه وأسبابه، وهذا ما يسميه كانط العقل العملي بالمعنى الصحيح. مثال ذلك: أن يلاحظ التاجر تأثير الدعاية والجوائز المجانية في جلب الزبائن ويتخذ ادراك هذا التأثير وسيلة عملية تنفعه في الاكثار من زبائنه، وترويج بضاعته. فهذه الطريقة تستعمل العقل النظري لغاية عملية وتسمى إذن العقل العملي بالمعنى الصحيح. وإلى جانب هذا النحو يوجد ما يسميه كانط العقل العملي المحض وهو يقدم لصاحبه الاطار أو الشكل العام لما يترتب عليه فعله من غير أن يستند في ذلك الى معطيات التجربة، بل يقدم هذا الاطار بصورة قبلية سابقة لكل تجربة فعلية. إنه ينص على ضرورة إطاعة الواجب أيًا كانت مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أم مؤلمة. وهذا العقل العملي المحض هو في نظر كانط الوجدان الأخلاقي الصحيح. ومن شأنه أن يطلق أوامر قطعية أو لا شرطية. مثال ذلك قولنا: «يجب أن تخضع للقانون وإن كان خضوعك بعيداً عن مصلحتك، بل وعلى الرغم من المحاذير والمساوىء التي قد تصيبك. ولذا فإن القاعدة العامة في كل أمر قطعي هي: «افعل ما يجب عليك وليحدث ما يحدث».

إن الأمر القطعي يتصف في نظر كانط بالصفة الكلية، كلية القانون، لأنه مستقل استقلالاً تاماً عن التجربة. ولولا ذلك لكان محدوداً بحدودها، مشروطاً بشروطها. إنه هو الواجب.

أن يحيا الانسان بموجب قانون العقل الذي من شأنه أن يتصور الأشياء في شكلها الخالد الأبدى ويحبها ويتعلق بها، ويقدم الخير الأجل على الخير العاجل، وذلك بحسب مبدأ النفع الأكبر والفائدة الأوسع. وعلى هذا فإن العواطف من حب وبغض وخوف ورجاء تعكس صفو الانسان، وعلاجها يرجع الى التفكير في طبيعتها، والكشف عن سببها، وصرف الفكر عن الموضوع الذي يشيرها، محوً الانتباه الى المواضيع الأخرى، ولا سيما الى تأمل الوجود الخالد، فيجعل المرء أحكامه مطابقة لنظام الكون. إننا نرى وحدة الحزن على فقدان الخير تنضاء وتخف عندما يعتبر الخسران، أنه لم يكن ثمة أية وسيلة للحفاظ على ذلك الخير. والانفعال لا يكون شراً ولا ضاراً إلا بقدر إعاقته الفكر عن التأمل، ولذا فإن التعمق في معرفة الأسباب والنتائج تساعد المرء على التفكير وعلى مغالبة الأهواء والتحرر من أسرها. والواقع أن الانسان يصبح حراً بالعلم، والعلم اشتراك بالكون وبالعالم، ربما أنه لا يوجد إلا كائن واحد بالضرورة، لذا فإن العلم اشتراك بالكائن الضروري.

لقد عرف ديكارت على صعيد الفلسفة عامة بأنه اثني. وقد ارجع سينوزا هذه الاثنية الى وحدة الجوهر، بينما أرجعها لايبنتز الى وحدة الموناد. يقول: «إن مبدأ الحقيقة والكون واحد، وهو مبدأ لا مادي، إنه قوة، إنه موناد». والمونادات هي وحدات الوجود الحقيقي، وهي بسيطة لا أجزاء لها، وهي فاعلية عفوية تلقائية لا يمكننا قتلها إلا على منوال الشعور. ومن طبيعة كل موناد أنه ينزع دائماً الى الانتقال من الادراك المبهم الغافل الى الادراك اليقظ العاقل الجلي. وقد اختار الله منظم المونادات، وواضع قوانينها ومسيرتها، أفضل العوالم الممكنة، فلم يبق الشر شراً لأن الله لا يريد الشر ولا يرضى به إلا على نحو لاحق، أي من حيث أن الشر شرط للخير. ولذا فإن عالمنا الراهن أفضل العوالم الممكنة وأكثرها خيراً وفرحاً وكمالاً. وما على الانسان إلا أن يرقى بالعقل، وهو مبدأ الكمال، الى اسمى درجة كمال يستطيع بلوغها باحتيازه علماً بطبيعته وطبيعة الكون وطبيعة الإله. وأن الفكر ليزداد حباً كلما ازداد كمالاً. وما الحب إلا أن تجعل سعادة الآخر سعادتك. واسمى مواضيع الحب هو الله «لأن حب الله خال من الغرض، بعيد عن النفعية، مجرد اطلاقاً. فهو لا يخضع الى أي جاذب حسي ويمثل مصلحتنا العليا وكما لنا الذي ما بعده كمال. إنه يجعلنا نتذوق سلفاً تبشير غبطتنا السرمدية، وسعادتنا الأبدية في الحياة الأخرى...».

بها.. وأنها لتظل زاهية براقاً كالجوهرة الثمينة التي تحتفظ بريقها ولمعانها احتفاظ شيء حائز في ذاته على قيمته كلها. وما المنفعة إلا شبه حامل الجوهرة الذي يساعد على تداولها بيسر اعظم من مألوف جريانها، أو الذي قد يلفت إليها نظر الذين لا يعرفون قيمتها حق المعرفة. ولكن المنفعة تعجز عن انجاب توصية تحببها الى العارفين الراسخين في العلم بسبب عجزها عن تحديد ثمنها وقيمتها».

والى جانب المفكرين الذين اتخذوا العقل أساساً لبناء صلاح الفلسفة الأخلاقية ذهب آخرون الى اعتبار العاطفة أو الحس الأخلاقي على اختلاف اشكاله اساس تلك الفلسفة. لقد وجد هوبز 1679-1588 أن الأثرة منطلق الأخلاق، دليل ذلك لذة الاغتياب التي تعم احاديث الناس وتنم عن مدى كره الآخرين. «فنحن في نظره نحب الآخرين اذا احترم الآخرون مصالحنا، ونكرهم اذا ساؤوا الينا وانزلوا بنا ضرراً. ومن يصنع الجميل إنما يتوخى إرضاء اثره لأنه يرضي شعوره الطبيعي بأنه أقوى من غيره وأن في وسعه أن يحقق سعادة الآخرين فضلاً عن سعادته». ويرى هلفسيوس 1715-1771 أن الصلاح مسألة اعصاب. والانسان الصالح لا يتوان عن عزاء نفسه فيبحث عن منفعة ليلي نداء قلبه. الا يعتبر المحكوم الحاكم غير عادل دائماً، ويعتبر الطرف الذي يحكم الحاكم لمصلحته على العكس أن الحكم عدل، والحاكم منصف.

أما شافسبورى فينظر الى الانسان من زاوية أخرى ويرى أن ثمة ميولاً اجتماعية طبيعية جبلتها العناية الإلهية في النفوس ليتم بانتظامها الانساق العام في الكون. ومن هذه الميول حاسة باطنية خاصة قادرة على تمييز الخير عن الشر في الأعمال، وهي حاسة مصبوعة بصبغة انسانية صحيحة تتأثر بسرور التضيحية العميق أكثر من تأثرها بلذة إرضاء الأثرة السطحية، وتجعل غبطة الإيثار تبرز لذة الأثرة. ويؤكد هاتشيسون أن هذه الحاسة الأخلاقية كلية تدفع البشر الى استحسان الخير، ومن الجائز أن ندعوها غريزة الشهامة والاحسان. ويوضح هيوم 1711-1776 مصدر العاطفة الأخلاقية وهو القلب لا العقل بقوله: «لا يمكن أن يكون العقل، وهو بارد متحجر، الحافز الرئيسي لما نقوم به من أعمال وأفعال، بل إن العاطفة الأخلاقية هي التي تجعلنا تتعلق بالمصلحة العامة.. ونستجيب لحس الانسانية، لحس الزمالة، فنعمل على توفير الخير للناس أجمعين.

ولم يتردد روسو 1712-1778 في امتداح فطرية الحس الأخلاقي متمثلة في الوجدان أو الضمير. يقول: «إن حال

والحق أن القيمة الأخلاقية لا تتبع مادة الفعل الأخلاقي بل تتبع صورته أو شكله. والمادة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق ما يفعله الانسان أو ما يعتقد بأن من واجبه فعله. فالمرء يحقق مادة القانون الأخلاقي عندما يطبق بالفعل مادة ما يأمر به الواجب، ويطيع القانون إطاعة فعلية كالمدين يدفع دينه، والمرؤوس يُظهر تحياه رئيسه واجب الاحترام المفروض عليه. إن هذين الشخصين يحققان الواجب الأخلاقي بصورة مادة مهما تكن نيتها عند القيام به. أما شكل العمل الأخلاقي أو صورته فإنه يتجلى في نية الفعل ومقصده.

وسرى كانط أن الانسان يحقق شكل القانون أو يحقق القانون تحقيقاً شكلياً إذا كانت الأفعال التي يقوم بها لا تبغى سوى التقيد بالقانون، والخضوع للواجب لأنه قانون أو واجب، أي مجرد اتصافه بالصفة الأمرية. وهذه الصفة الأمرية هي شكل الواجب وصورته، وبها تتمثل القيمة الأخلاقية الصحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترم الرؤوس رئيسه حباً في الترفيع، فإن كلاً منها يخضع مادياً للأخلاق، ويحقق مادة الواجب، ولكنها لا يخضعان شكلياً للأخلاق، ولا يحققان صورة الأخلاق.

هناك إذن موقفان اساسيان: الموقف الشرعي والموقف الأخلاقي. فإذا انطبقت أعمال الانسان على مقتضيات القانون كان موقفه شرعياً لأنه يتفق مع أحكام العدالة الانسانية. ولكن هذا الموقف الشرعي لا يرقى الى منزلة الموقف الأخلاقي. فإذا قام الانسان بعمل من الأعمال بغية التقيد بأحكام القانون، أي احتراماً له، كان موقفه أخلاقياً حقاً واستحق لذلك تقدير الأرواح الطاهرة. إن المدين الذي يتحرر من دينه اجتناباً للملاحقة القانونية، أو حفاظاً على سمعته، قد ينم موقفه عن الحذر أو المهارة، ولكنه لا يدل على الحرص الأخلاقي الطيب، ولا على احترام القانون لأنه قانون. وسواء خضعت الأعمال التي نقوم بها لعاطفة طبيعية كالميول أو الزعجات، أو خضعت لعاطفة نبيلة مثل العاطفة الجمالية أو عاطفة الرأفة والرحمة، فإن هذه الأعمال التي لا تستهدف الواجب لأنه واجب لا يتمتع بالقيمة الأخلاقية الرفيعة. إن الشيء الطيب أخلاقياً لا يكون طيباً من حيث مادته وفحوه، بل من حيث إضافته الى الفاعل الأخلاقي، إلى الإرادة، إلى النية. يقول: «إن ما يجعل الإرادة ارادة طيبة لا يمثل في اعمالها ولا في نجاحها ولا في امكان بلوغها هذا الهدف أو ذاك، بل إنه الإرادة وحسب، أي أنها طيبة بذاتها. فإذا نظرنا إليها بذاتها وجب أن نعتبرها أسمى من كل ما يمكن أن يتحقق

التغلب على الأثرة إلا بمعونة سلطان أقوى يتعالى على طبيعتنا ويفرض نفسه فرضاً عليها من خارجها، وهذا السلطان هو العقل، وهو الضمير.

وفي مجال فلسفة الأخلاق العاطفية يطالعنا شوبنهاور 1788-1860 بمذهبه المنطلق من أن جوهر الأشياء كلها هو الإرادة المطلقة، وتمتاز بأنها أليمة، وأن العيش بجوهره يقوم بالآلم، وأن تعاستنا نتيجة ثابتة لإرادة العيش الجامعة العمياء. وعلى الرغم من أن الموت يكفي باللهو واللعب ومداعبة فريسته إبان الحياة قبل التهامها، فإن الإنسان يحيط حياته بما يحفظها قدر المستطاع. ولكنه أشبه بمن ينفخ في فقاعة من الصابون، فيجعلها تتوسع وتتضخم قدر الامكان، وإن كان يوقن بأن الفقاعة صائرة حتماً إلى الانفجار. والثابت في الأمر أن الآلم العظيم يصيب الكائنات الحية العاقلة، أي القادرة على الوعي والتفكير، وهي البشر. وكلما سمت طبيعة البشر وكان المرء أكثر نبوغاً وأعظم عبقرية أصيب بالآلم الكبير العظيم وقد وصف شوبنهاور تناوب الحاجة والملل في حياة الإنسان بقوله «الملل جحيم الطبقات العليا كما أن الحاجة جحيم الشعب. وليس الملل ألماً تافهاً بل إن طابعه ليدفع سيء المصابين به حتى تقرأ على وجوههم آيات ألهم العميق» وهو يتحدث قائلاً: «ليستغيث هذا المعبذب المسكين بألمة إذا شاء. إنه سيظل فريسة مصيره. وأن القدر لا يرحم». بيد أن السبل لتحرير الإنسان من آلم الحياة كثيرة. أولها الخلاص بالفن، ولا سيما الموسيقى، وثانيها الخلاص بالأخلاق وهو علاج أفضل لأن الفن عزاء موقت. وهذا الخلاص الأخلاقي يكون بعاطفة الرحمة التي تجعلنا نشعر بالاتحاد مع المعذبين المتألمين. وهذه العاطفة تقودنا إلى سبيل، أو مرحلة، الخلاص النهائي بالتقشف والزهد والوصول إلى حال من الفناء أو اللاإشتهاء شبيهة بحال النيرفانا.

لقد بنى الاغريق والرومان مفهومهم عن السعادة في نطاق العقل والحكمة واستمسك فلاسفة المنفعة بالمعطيات الاختبارية بالدرجة الأولى، فحدد جرمي نيتام 1748-1832 مبدأ المنفعة بأنها «خاصة النزوع لجلب اللذة والخير والسعادة ودفع الآلم والشر والشقاء». وذهب إلى إن غاية كل تشريع إنما ينبغي أن تستهدف احقاق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». وعنده أن السعادة، وهي الخير، جملة اللذات. ومن شأن الإنسان أنه يطلب اللذة ويفر من الآلم. واللذة في نطاق الأخلاق كالحادث في نطاق الفيزياء، تفصح المجال لقيام منظومة الأخلاق أو علم الواجبات باعتقاد القياس الكمي الذي يسر القيام بحساب

التفكير مضاد للطبيعة، وأن الإنسان الذي يفكر حيوان فاسد أو منحط. والناس في حال الطبيعة لم يتصفوا بالصلاح ولا بالاطلاح لم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وقد كان كل منهم هائلاً سعيداً لا يعرف من الكون إلا الغذاء والآنثى والنوم، وكل ما يخافه من الشرور هو الآلم والجوع. أقول الآلم ولا الموت، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقاً. فمعرفة الموت وأهواله هي من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحال الحيوانية. وقد صار الإنسان شريراً منذ أن صار كائناتاً اجتماعياً. خسر حريته، وخضع لقانون الأقوى، وأقام القوانين لتنظيم عبوديته ونسي أن الخلاص يتنجس من القلب، من الضمير. يقول: «إن العقل يضلنا في الغالب، ولنا ملء الحق في اتهامه ودفعه. ولكن الضمير لا يغشنا أبداً إنه غريزة إلهية معصومة. إنه يشعرنا بأننا لا نريد أن نسعد وحدنا، بل نريد أيضاً سعادة الآخرين، وأن سعادتهم لتزيد سعادتنا عندما تكلفنا شيئاً ولا نحد سعادتنا في شيء. ونحن نآلم إذا تسالم الآخرون. وأن أكثر الناس شذوذاً لا يعدم ميلاً مماثلاً حتى أن اللص يسلب المسافرين متاعهم، ولكنه يكسو عرى البائس الفقير، والقاتل الشرير لا يمتنع عن مساعدة رجل أصيب فجأة بعجز واغماء...».

الوجدان أو الضمير لدى روسو عاطفة اخلاقية عفوية رومانية غريزية معصومة، وقد أصبحت في نظر آدم سميث 1723-1790 متسقة مع المنطق العقلي باسم التعاطف الذي يصلح منطلق سلوك في الميدان الاقتصادي والأخلاقي على السواء. إن التعاطف لديه انفعال انساني نبيل، وهو الشرط اللازم الكافي لبناء الأخلاق وتفسير مقولاتها، بل إن التعاطف جوهر الفضائل الاجتماعية ولبابها. إنه الميل الطبيعي إلى مشاركة الآخرين أفراحهم وأتراحهم، وانتقال انفعالاتهم ومشاعرهم إلى نفوسنا ومشاعرنا. وإن أحدنا ليعجز عن رؤية مشهد من المشاهد المفجعة من غير أن ينتقل الشعور بالآلم إلى نفسه فتتاله عدوى العاطفة، ويسري إليه الانفعال والهيجان. ذلك أن الطبيعة جعلتنا متضامنين مع الآخرين، نشعر شعورهم بالآلم والمصرة، وأن حركة التعاطف تتجه دوماً في منحى ما نسميه الأخلاق الطيبة الفاضلة. ولذا يجوز اطلاق الأمر الآتي: «لا تتطلب أن تنال سوى التعاطف، ولا تفعل إلا ما يسبب رضى أقرانك، واستحسان اخوانك في الإنسانية». يقول: «إن الطبيعة أودعت في قلب الإنسان شعوراً عذباً يرافقه فعل الخير والاحسان إلى الناس، ولكن هذا الشعور قاصر يعجز عن خنق الأثرة، وقهر حب الذات، ولا يمكن

السامية عن اللذة الدنيئة والرجوع في ذلك الى رأي الحكماء، رأي الأشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخبروا ظروفها وعجموا عود لذاتها يرجحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالمعبري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرّب له الانسان العامي، والذكي لا يبيع ذكائه لقاء أي شيء آخر، والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً، كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيغدو أنانياً ولو اقنعنا كل واحد منهم بأن المجنون والجاهل والأناني يرضى كل منهم بحظه ونصيبه. أن قلة من الرجال ترضى مثلاً أن تتحول الى أخط الحيوانات حتى لو منيت بقدرة التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء انساناً بائساً من أن يكون خنزيراً مترفاً. من الأفضل أن يكون سقراط حوالي 470-399 ق.م. التمس بدل أن يكون أبله سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك انها لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة. كان التفكير العقلي في الثقافة اليونانية - اللاتينية والأوروبية تفكيراً منطقياً صورياً يرفض التنافس ويرى الحقيقة هوية أو وجوداً ساكناً، وقد آل الأمر بهيغل 1770-1831 بعد هيراقليطس 2576-480 ق.م. الى انضاج المنطق الجدلي الثلاثي الذي يتوخى الامساك بالحياة والحركة معاً، أي بالضرورة، ويعتمد التناقض مبدأً ليتتهي الى حذفه.

ان الفلسفة بجملتها في نظر هيغل عرض لثالث رئيسي شامل هو ثالث الكون والطبيعة والروح. الكون هو جملة الصفات المنطقية المعقولة التي يتحل بها كل واقع حقيقي. والطبيعة هي تجلي الواقع في الكائنات الفيزيائية والعضوية والروح هي الاتجاه الباطني لنشاط الواقع. وقد جعل هيغل فلسفة الروح مؤلفة من العلوم المسألة بالعلوم العضوية وهي علم النفس والقانون (أو دراسة الحقوق) والتاريخ وعلم العادات الأخلاقية والأخلاق والفن والدين والفلسفة. وعنده أن الحق يسبق الأخلاق لأن الحق يلي حاجة الأخلاق ويهيئ الصورة التي تمكنها من أن تتحل في حلة الموضوعية. وإنما يتم السمو المساعد الى المطلق بوسائل ينساب فيها التخلق ويتحقق. وهذه الوسائل أو المراحل ثلاث تتعاقب على النحو الآتي: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. يقول: «الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته: وهي مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً. وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة، على أن الدولة سمت خلال المبدأ الاجتماعي عن مستوى الأسرة والمجتمع معاً.

أخلاقي يحدّد اللذات التجانسة إذ يقارن بعضها ببعض، ويستشف أبعادها السبعة وهي: بُعد الشدة، والمدة، واليقين، والقرب، والامتداد، والخصب، والصفاء. مثال ذلك بُعد الامتداد الذي يبين أن شعور الانسان باللذة يزداد ولو زيادة بسيطة طفيفة عندما يشاركه غيره هذه اللذة. أما خصب اللذة فهو قدرتها على جلب لذات أخرى، وصفاتها يدل على خلوها من شوب أي شعور بالمنافة.

ولكن اللذات ليست كلها متجانسة لأن تذوق التفاح مثلاً يختلف عن الفرح بالاخلاص. وقد حلّ بتام هذا الإشكال بدعوته الى قيام علم نبات أخلاقي تقاس فيه اللذات اللامتجانسة بميزان المال أو الدرهم، وهو أشبه شيء بميزان حرارة اخلاقي درجاته هي الاسعار. يقول: «إذا كان المال أداة رابحة توصل الى اللذة اتضح بالتجربة الدامغة أن كمية اللذة في كل حال معينة، وبحسب نسبة معينة، إنما تتبع كمية المال المبذول في سبيلها. فالمقياس الوحيد المشترك الذي يتفق مع طبيعة الأشياء هو المال. كم تبذل من المال لشراء هذه اللذة؟ خمس ليرات لا أكثر. وكم تبذل من المال لشراء هذه اللذة الأخرى؟ خمس ليرات لا أكثر. إن اللذتين تتساويان في نظرك وجوباً. وإذا تردد انسان في صرف ريال لشراء قارورة من النبيذ، أو تردد قبل التبرع بريال لمساعدة فقير، دلّ ترده ذاته على أن اللذتين، لذة الشراب ولذة الكرم، تتساويان تماماً في نظره، وأن لهما قيمة واحدة. فالفاعل الأخلاقي النفعي يقوم إذن بحساب لذاته ويعرف مجموع قيمها الموجبة أو السالبة، ويحصل بذلك على قيمة اللذة الحقيقية التي يود أن يحكم عليها. ومن السهل مثلاً أن نضع قائمة لأسعار لذة الشراب وإظهار أن الامان والشئلة تجارة خاسرة، وأن من مصلحة السكير أن يقلع عن احتساء الخمرة، أو يجانب الاسراف في معاقبتها. وعندما تنتهي من وضع ميزان اللذات والآلام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداهة، ويصبح فائق الألم رذيلة بالبداهة. ولا تدل كلمتنا الفضيلة والرذيلة فيما عدا اعتبار فائض اللذة أو فائض الألم، وبصورة مستقلة عنهما، إلا على الفراغ أو الجنون.

اعتمد بنتام في حساب النفعة على الكم، وسعى قديس المذهب النفعي جون ستيوارت مل 1803-1873 لتدارك وتلافي الخطأ، وأدخل مبدأ الكيفية في تقدير اللذات قائلاً: «ان لبعض اللذات كيفية خاصة، وقيمة باطنية لا تقارن بغيرها، وأن السعادة التي تنشأ عنها أكبر وأتم من السعادة الناجمة عن اللذات الشهوانية الوضعية»، ولا مناص من تمييز اللذة

ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون. يقول انغلز 1820-1895: «إن مجتمعاً تحذف فيه أسباب السرقة تزول السرقة فيه، فلا يقرقها مع الأيام سوى المجانين» بيد أن الاشتراكية وهي المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة. وتبقى فروق في الثروة وهي فروق مجحفة. ولذا تستمر الحاجة إلى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتصون تساوي العمل، وتساوي توزيع المتوجات. وفي المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي تزول عبودية الإنسان الناجمة عن خضوعه لتقسيم العمل، ويزول التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، وتندفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، وتغنى دكتاتورية البروليتاريا، ويزول التناقض الطبقي، ويصبح شعار المجتمع: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، كل هذا في وقت آت.

ومثلما يمكن استشفاف أسس شتى في فلسفة الأخلاق نتمتع بمبادئ الحكمة واللذة والفضيلة والعقل والعاطفة والمنفعة والجدل يمكننا اتمام هذا المسعى بالالماع إلى أسس أخرى نعتنق بمبادئ الحياة والعلم والتجربة.

ميز هربرت سبنسر 1820-1903 في مجال المعرفة ما يمكننا ادراكه عما نعجز عن ادراكه، واختص الفلسفة - أي العقل - بالبحث فيما نستطيع له فهماً وإدراكاً. وجعل رسائلها تلخيص التناجح العلمية وجمعها في وحدة شاملة، وهذا الجمع والتلخيص يتجل عندنا في نظرية التطور الكوني المتجه باطراد نحو الأفضل، الأفضل الكوني، لا الأفضل انسانياً، وتطبيق قانون التطور حاول الفيلسوف تفسير الحوادث المادية والحيوية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية قائلاً أن الإنسان الحالي ثمرة تحول طويل، وتطور بطيء: الحياة والحركة والحساسية والغريزة والذكاء والتخلق: كل ذلك جملة حلقات متصلة يتطور بعضها بالاضافة إلى بعض، وسيؤول امر التطور في الأخلاق إلى سيادة أفكار ومواقف من شأنها أن تحفظ حياة الفرد وتسهر على نمائه، ويكون رائدها الانتقال من حال الأثرة - الإيثار التي تلت حال الأثرة الابتدائية وهذا الانتقال يتوخى تعاون الأفراد على نحو يكون فيه رقي كل واحد منهم اسهاماً في سائر الأفراد. وسيسود الوفاق بينهم كافة، بصورة تلقائية طبيعية، فيحل الإيثار وحده في نهاية المطاف محل الأثرة. يقول: «إن غرض علم الأخلاق أن يستنبط من دراسة قوانين الحياة وشروط الوجود تمييز الأعمال التي ينبغي أن تنزع نحو السعادة حتماً عن الأعمال التي تنزع بالضرورة إلى إيقاع البؤس

الدولة هي الواقع الكلي ذاته. وهي الروح ذاته منجلياً في حلة حسية. وأن سلطتها غير محدودة وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء. فاذا ذكرنا أن عمل الدولة الرئيسي هو إعادة الفرد إلى حظيرة الجوهر الكلي ادركنا أن في وسعها أن تتدخل لمنع شطط الأثرة ووضع حد - بالقانون - لتعسف الإرادة الفردية. وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً لأنها بريئة من كل أثرة، وهي تجعل المواطنين أحراراً بالقانون.

الهيغلية جدلية مثالية، والماركسية جدلية مادية أدت إلى نهوض أول دولة اشتراكية حديثة تقوم على أسس اللينينية والمادية التاريخية. والحق أن المادية التاريخية توسع مبادئ المادية الجدلية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية وسبل تنظيمها. إن العامل الاقتصادي هو العامل الرئيسي في الصيرورة التاريخية، وإن طراز إنتاج الحياة المادية يحدد، بوجه عام، أسلوب الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، وليس ضمير الإنسان هو الذي يحدد طراز وجوده، بل إن طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد ضميره. وإذا كان العامل الاقتصادي هو البنية التحتية فإن الأوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائد الدينية والفلسفية والفنية والثقافية بنيت أضافية، أو بنيت فوقية، تستند إلى البنية الاقتصادية وتنشأ عنها. وفي هذا الإطار يتضح أن حياة كل مجتمع تعكس نضال الطبقات: الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد الاقطاعي والفن، رئيس الحرفة والصانع، وبالاختصار المضطهدون والمضطهدون يخوضون حرباً مستمرة مفتوحة تارة، ومستترة تارة، وهي حرب تنتهي في كل مرة إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بدمار الطبقتين المتصارعتين معاً.

وبنتيجة هذا الصراع تتميز البروليتاريا عن البرجوازية وتوجب على الإنسان أن يكافح ويناضل في سبيل الثورة ودعمها اسهاماً في تطور التاريخ الحتمي. وقد اظهر الماركسيون أن ذات الإنسان تتجلى في عمله اليومي وأن جميع المبادئ المثالية الكائنة بين الأثرة والإيثار، بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، إن هي إلا احكام مجردة، ما دامت علاقة الإنسان بالكون وبالمجتمع ليست علاقة تأمل ونظر، بل علاقة عمل وكفاح. وهي علاقة جمعية لا فردية. ولذا فإن الإنسان الماركسي مناضل منخرط في الجماعة. غارق في مهمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعي حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجرة واللباس والغذاء والسكن وسائر الأمور التي تزخر بها حياة الكادحين. من واجبه أن يشعر

والشقاء... إن الحياة لا تبني اللذة ولا السعادة غاية مباشرة، بل تنزع نحو بقاء الحي في الوجود، وانما في وجوده هذا.

نظر سنسر الى مفهوم الحياة من الزاوية التطورية ووجد أن الدرجة الأخيرة في الايثار القادم هي أن يسمح المرء لغيره من الناس بأن يقدموا له خدماتهم بغية اتاحة الفرصة لهم بالشعور بلذة الايثار. ولكن التجرد والايثار لا ينتظران المستقبل غير المنظور في مذهب فورييه وغويو يقول الأول: «إنني أشعر بأن فرحك فرحي، وعذابكم عذابي. وفي قلبي يخفق قلبكم خفقان سائر القلوب معاً. وأن رعشتي رعشة الكون بأسره ومن الخطأ إذن أن نؤمن بأن الحياة تقوم على الحساب، حتى الحساب النفعي. ومن المحال أن نتخذ العقل البارد أو القلب اللاعقل، على انفراد، أساس نظرية الأخلاق. ولا مناص من التأليف بينها حتى يتحقق يوحدتها التركيب الأخلاقي المنشود. أما فويو فإنه يرفض أن تكون الحياة تطور موامة ظروف خارجية وداخلية لأنها بجوهرها حاجة ملحة الى الفاعلية والنشاط وميل الانسان الشديد الى النمو والانتشار. وهذا الميل وتلك الحاجة يؤلفان غريزة انسانية تنطوي بذاتها على امكان الاخلاص لحياة سليمة قوية هي أوسع نطاقاً من الحياة الفردية الخاصة. انها تدفع الى الاتحاد مع سائر الآخرين وتنسق من أجلهم. وإنما الباعث على السلوك الأخلاقي هو الحياة الشديدة العنيفة الواسعة المتنوعة. إنها حياة خصبة لأن عليها أن تنتشر على الغير، وفي الغير، وأن تجود بذاتها عند اللزوم. إنها ليست حساباً بل هي اتفاق. وإن في نشاطنا وفي عقلنا وفي حساستنا قوة تدفعنا في اتجاه الإيثار، قوة على الانتشار لا تقل شدة عن القوة التي تفعل في الكواكب. وهذه القوة على الانتشار تسمى نفسها حين تصبح شاعرة بقدرتها باسم الواجب، بل إن التضحية بالحياة نفسها يمكن أن تكون هي الأخرى في بعض الحالات انتشاراً للحياة اذ تصبح من الشدة والعنف بحيث تفضل وثبة حماسية سامية على سنين من حياة عادية تافهة. إن العمر كله يمكن أن يركز في لحظة من حب وتضحية.

وعلى النقيض من أخلاق فورييه وغويو نجد نيتشه 1844-1900 ينظر إلى مفهوم الحياة ذات نظرة مغايرة وينتهي إلى أخلاق اللاأخلاق كما يقول، «وقد كسر لائحة القيم التقليدية» ورفض الدين عامة، والمسيحية واليهودية خاصة، وذهب الى أن فكرة الألوهية عقبة تحول دون تأكيد الانسان ذاته، ولا بد من رفعها حتى يصبح الانسان ذاته اسماً

الكائنات جميعاً. ولم يكتف، بمقابل ذلك، بالايان بالطبيعة، طبيعة الانسان، على أنها حياة تنزع الى الحفاظ على الوجود وبقاء النوع. بل رأى أن الحياة ليست غريزة وجود، بل ارادة قوة، وهذه الارادة ينوع كل قيمة، ومنها القيمة الأخلاقية التي تنال بتحرير الانسان من العقائد العتيقة والأخلاق التقليدية. فالعبيد هم صانعو افكار الخطيئة والشر، وهم يعتقدون أنهم مرغمون على طلب الخير ونبذ الشر، بينما لا يرى الانسان المتفوق الأعلى في هذا الالتزام إلا وهماً وعجزاً. إن السورمان مبدع القيم، ولا يبدع القيم غيره. وهو يصنع نفسه فيما وراء الخير والشر، وقصارى جهده أن يتحرر من الاكراه العتيق، اكراه الواجب، لينطلق فتتصر ارادته وتفوز. فلا وجود لأخلاق واحدة للناس كافة، والرحمة هي أكثر الأشياء ضرراً واضراراً، إنها تقتل نشاط الفردية، وتزيد جملة الآلام الاجتماعية، وتسهم في بقاء الضعفاء والعاجزين. ولذا ينبغي على الانسان الأعلى أن يجهز عليهم ويستعجل زوالهم، ذلك أن «سائر الناس باستثناء السورمان ليسوا سوى كائنات منحلة قدرة تثير الضحك والامتهان والعار...».

لقد حظي العلم في القرن التاسع عشر بمنزلة متميزة على صعيد المبادئ التي اعتنقها الفلاسفة والمفكرون نبراساً لنشاطهم. وقد عرض شارل رنوفيه 1815-1903 آراءه الأخلاقية في كتاب جعل عنوانه علم الأخلاق مؤكداً أنه يريد بناء الأخلاق كما يبنى العلم، ولا سيما الرياضيات. فالأخلاق - مثل الرياضيات - معرفة بنائية تتركز الى مفاهيم محضة خالصة، وإن كانت تتناول علاقات معيارية وجوبية وجودية. وقد عمد في الواقع الى بناء الأخلاق العلمية المحضة أو النظرية بالاستناد الى موضوعه أو مصادره مزدوجة تنص على أن الانسان عاقل وحر. وأنه يعمل بوصفه فاعلاً أخلاقياً متوحداً، أي من حيث ذاته، أو بوصفه ذا علاقة بالطبيعة والعجاوات، أو من حيث صلته بالمجتمع والناس. وقد جلا رنوفيه مبادئ السلوك في مختلف هذه الدوائر ورأى أن العدالة هي التي تنظم صلة الانسان بالانسان لأن ثمة حادثاً طبعياً عاماً يجمع بين الفاعلين الأخلاقيين العقلاء والأحرار وهو ما يمكن أن ندعوه باسم الشركة. وهي تفرض على الأطراف أن يعامل كل منهم الآخر كما يعامل نفسه. وما المجتمع - أخلاقياً - سوى محصلة اجتماع الشركاء، وهو لا يمثل غاية بذاته، لأن المجتمع لا يعتبر فاعلاً أخلاقياً، والانسان وحده هو غاية الأخلاق ومصدرها لأنه فاعل أخلاقي يستطيع أن يعتم شخصه، أي أن يعتبر ذاته وذات أقرانه جميعاً على صعيد

وفي هذا الدرب العلمي الاجتماعي مضى ليفي - برول 1857-1939 والبيرايه. وقد رد الأول الأخلاق النظرية قائلاً إنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، وإن الذي يوجد فعلاً إنما هو المعطى الأخلاقي الراهن وحسب. وقد أخطأ الفلاسفة في تصورهم الأخلاق على إنها بحث نظري أو علم معياري. والحق في رأيه هو أن جميع العلوم الموجودة هي نظرية أولاً، ولا تصبح معيارية إلا فيما بعد، إذا انتضى موضوعها ذلك، وكان تقدمها كافياً يسمح بتطبيقها. ودفعاً للبرول ليفي - برول تمييز موضوع العلم، وهو الوقائع الأخلاقية، عن العلم ذاته، وهو معرفة بقوانين هذه الوقائع، وعن تطبيقاته التي يدعوها باسم الفن الأخلاقي العقلي. وقد تعمق البيرايه هذا الفن الأخلاقي ووجد أنه يتعثر منذ ولادته أمام السؤال الآتي: كيف يمدنا العلم وهو بحث وضعي بمبادئ للعمل أو معايير؟ غير أن بابه وجد حلاً لهذا الإحساس حين اعتبر أن أفكار الخير أشبه بكائنات حية تولد وتكبر ونهم وتموت، ولذا فإن الخير اليوم هو ما تحكم الضائير بأنه صالح، وسيصبح غداً ما تقرره هذه الضائير في الغد، وربما عارضت أحكام الغد أحكام اليوم. وعلى هذا فإن الفن الأخلاقي العقلي يوجد وجوداً فعلياً، ويعمل عملاً حقيقياً، وآية ذلك محاولة بآية البرهان على امكان هذا العلم باظهار أنه قد أبصر النور فعلاً، وهذا هو موضوع كتابه الذي اسماه علم الحوادث الأخلاقية أو الانولوجيا وفيه يدعو الباحثين الى استخلاص الحادث الأخلاقي من الوقائع الاجتماعية مثل الصيغ الذائعة واللغة والحقوق والعادات الأخلاقية والآداب والانتباه إلى أن مفاهيم الخير والشر ليست بسيطة ولا محددة، وأن إلى جانب ما تفرضه الأخلاق يوجد ما تقبله وما تسمح به وما تقترحه وما توصي به، وكل ذلك ينم عن غنى الأخلاق حادثة ومعياراً.

ازدهر الايمان بالعلم أساساً ونهجاً في فلسفة الأخلاق ولا يزال، ولكن الاعتبار الفلسفي لم يتنه بل استمر ولا يزال. وقد نما مفهوم التجربة الفلسفية وفي اطارها مفهوم التجربة أساساً اعتنقه روه وبرغسون 1859-1941 واضرابها. انطلق فردريك روه من البحث عن حل صحيح لمسألة الأخلاق النظرية ووجد أن من الضروري البدء بتحرير هذه المسألة من ريقه الميتافيزيائي، والاتجاه شطر التجربة المباشرة لتحديد القيم الأخلاقية. فهذه التجربة تجربة نوعية خاصة تختلف عن التجربة العلمية لأن الحوادث العلمية هي وقائع موضوعية تقبل التكرار والقياس. أما الحادث الذي تدركه التجربة الأخلاقية فهو حادث مباشر بالدرجة الأولى. وأن

المساواة. ومن فلاسفة الأخلاق الذين اعتمدوا أساس العلم صاحب الفلسفة الوضعية أوغست كونت 1798-1851 الذي يعتبر نفسه مؤسس علم الاجتماع، ولكنه كان في الحق يستهدف بالدرجة الأولى تنظيم المجتمع على أسس «علمية» بغية إصلاحه. وقد أظهر أن كل وضع اجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعادات الأخلاقية السائدة في المجتمع. وهذه العادات رهن بالعقائد والآراء الذائنة في الناس، وأن كل محاولة اصلاح تفتى بالاخفاق إذا لم تبدأ بتنظيم الأخلاق والعادات المشتركة، وهذا لا يتم إلا إذا بُنيت على مذهب عام يتضمن جملة من الآراء الصحيحة التي يقبلها الناس جميعاً. وهذا المذهب الشافي هو في نظره الفلسفة الوضعية التي تجاوز مرحلتها الفكر اللاهوتي والميتافيزيائي إلى الفكر العلمي بالمعنى الدقيق. وقد انتقد كونت مفهوم الأخلاق التقليدية ووجد أن علم الأخلاق، وهو العلم السابغ، يهدف إما الى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شرطاً من علم الاجتماع ما دام غرضه المعرفة الوضعية بالطبيعة البشرية، فردية وجمعية، وإما أن يهدف إلى تحديد غاية الانسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث، وهذا هو الفن الأخلاقي، أو صناعة توجيه السلوك تبع معايير وقواعد عقلية يستقيها هذا الفن العملي من معطيات علم الاجتماع. ولذا فإن الأخلاق في الفلسفة الوضعية تتعلق بعلم الاجتماع في ناحيتها النظرية والعملية على السواء.

وضع أوغست كونت أسس علم الاجتماع في المدرسة الاجتماعية الفرنسية وتبعه اميل دوركهايم 1858-1917 بممارسة هذا العلم علمياً وأوضح في كتابه قواعد الطريقة الاجتماعية صفات الحادث الاجتماعي والحادث الأخلاقي، واتصافهما بصفة الالتزام بالاضافة الى الأفراد كأنماط الكلام وآداب المجاملة وضروب السلوك وأنواع المؤسسات والأوضاع، ولكن الحادث الأخلاقي ينفرد بأنه بأن واحد الزامي ومرغوب به، أي أن له صفة القداسة ومن شأن الباحث الأخلاقي الاضطلاع بوظائف رئيسية ثلاث هي: الوظيفة الانجابية الماثلة في استشفاف أنماط السلوك الأخلاقي من الوقائع ذاتها. ثم الوظيفة المعيارية الماثلة في العمل على توجيه مسيرة الأخلاق وتطورها جهة الرقي والتقدم، وأخيراً الوظيفة الفلسفية وقوامها التساؤل: لماذا نخضع للأخلاق، بل لماذا تفرض الأخلاق علينا، وبأي الجواب في ضوء الموضوعات التالية: إن المجتمع حقيقة متميزة عن الأفراد، وهو يعلو عليهم، وهو أساس الأخلاق.

يفعل العقل آتئذ هو تمييز الواجبات والتعاليم التي تهدف حقاً إلى صيانة المجتمع وحفظه وسلامته ورفاهه عن سائر ضروب التعاليم وأنواع الالتزام، ثم تنفصل الأوامر النافعة للمجتمع عن غيرها، ويعمل العقل على بقائها وحدها. بيد أن الوثبة الحيوية المبدعة تختار طائفة من الأفراد القلائل المتميزين، وتتخذهم نخبة تمثل النوع البشري بأسره وتعتبرهم عظماء جديرين بأن تتم عملها بواسطتهم، وكان كل عظيم منهم نوع خاص قائم بذاته. وقد يكون هؤلاء العظماء من زمرة محبي الخير أو من زمرة الأبطال أو من زمرة القديسين. ولكن الوثبة الحيوية المبدعة تصطفهم حتى تتجاوز بهم حدود المجتمعات المغلقة والأخلاق السكونية، إلى الأخلاق الحركية أو المفتوحة التي تدعو إلى عبة البشر جميعاً وتفرض واجبات الاحسان والتضاني وروح التضحية. وما أخلاقنا الراهنة سوى نوسان يبين اجتذاب المثل الأعلى لنا بالأخلاق المفتوحة أو الحركية وضغط العادة علينا بالأخلاق المغلقة أو السكونية.

وصفوة القول، يشترك فلاسفة الأخلاق - وإن زعم باحثون بأن برغسون آخر الفلاسفة المذهبيين، وقد تلت مذهبه اتجاهات فلسفية ناشطة كالذرائعية والوجودية، والبنسوية، ومدارس التحليل النفسي، والفلاسفة الجدد في فرنسا في إثر حوادث 1968 - يشتركون في الاتفاق على وجود الأخلاق من حيث هي وقائع، وعلى الانطلاق بفهمها من حيث إن الوجدان ينبوعها، ولكنهم يختلفون أشد الاختلاف، وهذا عهدنا بهم، في تقويم الأساس الذي يشاد صرحها عليه، ويبقى نشاطهم نشاطاً موصولاً ومجدداً ومبدعاً، وتبقى فلسفة الأخلاق بهذا الاعتبار وصف الشعور، بل وعياً هو وعي معرفة وفهم وتقويم.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، 1947.
- —، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، جزءان، 1924.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، 1929.
- —، المأدبة، ترجمة وليم ميري، 1954.
- —، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، 1945.
- امين، عثمان، الفلسفة الرواقية، 1945.
- بارودي، دومنيك، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، 1958.
- باستيد، جورج، المدينة، سراها ويقينها، ترجمة عادل العوا، 1957.
- برغسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، 1945.

التجربة الأخلاقية تجربة كلية متكاملة تلم بالواقع الأخلاقي كله، ولكنها تجربة محدودة لأن من المحال أن تقوم تجربة واحدة تشمل الكون بأسره. إنها تجربة مثل أعلى. وهي لا تعتمد الاستنتاج النظري بدءاً من حقيقة موضوعية، بل تعتمد تحقيق الحياة الأخلاقية بالحياة ذاتها. «فلذا شتم أن تحملوا شخصاً على التقيد بالأخلاق الفاضلة وجب أن تعطوه عملاً ليعمله، ومهمة ليحققها. ولا تحدثه عن المبادئ نظرياً فالوعظ قاصر، ومن الواجب أن نحذر كل الحذر النظريات الكتابية التي لا تستند إلى تجربة الحياة الراهنة». إن المبادئ الأخلاقية لا تدرك إلا بالسلوك ذاته، وبالعامل عينه. ولذا يجب على المرء ألا يحدد سلوكه بحسب أمثوزج جامد ثابت ينطلق من تأمله ثم يعمد إلى محاكاته وتقليده، بل عليه أن يبدع أمثوزجه ويعمله، وأن يعيد إبداعه بالعمل دائماً.

ومن صميم التجربة يدور هنري برغسون الانطلاق ليدرك الحياة حيث هي بحدس واعٍ أو تجربة بدئية مباشرة، وهذا الحدس يعارض الذكاء لأن الذكاء أداة تحليل وتركيب يتناول أشياء جامدة فيمسك بعناصر المادة من غير أن يمسك بطبيعتها. وهذه الطبيعة التي تغلت من الذكاء لا تنال إلا بحدس هو أقرب إلى الغريزة وهو حدس ديمومتنا أو حياتنا التي تنجلي عن انسياب تيار واحد وحيد في شعور كل فرد منا وهو يجعل حياته متميزة بإيقاع خاص اصيل، إيقاع كفي لا كمي. وهذه الديمومة الرائعة هي مطلق بالمعنى الصحيح. وباعتبار آخر، إن التحليل يتناول الساكن ويؤدي بالتفكيك إلى عناصر ثابتة مستقرة لا تتغير. أما الحدس فإنه يتناول الحركة على نحو مباشر فيعرف الواقعي والمشخص وما يعاش، بصفة التحول التي تلازمه. ومرد هذا التعارض يرجع إلى أن ثمة

وثبة مبدعة في الكون تناسب في الطبيعة انسياباً حراً من غير انقطاع وتظهر على أشكال جديدة لا تحصى، وهي كلها أشكال لا يمكن التنبؤ بها، وإنما تلقى هذه الوثبة إبان غيرها في الديمومة وتدفقها حركة معاكسة تضادها وتزير اشتدادها فينشأ عن ذلك اتجاهان: اتجاه مبدع، ينتج أخلاقاً حركية وديناً حركياً، واتجاه مضاد يجمد الوثبة المبدعة في قوالب ثابتة ويوقف حركتها ويمنع تطورها وينتج أخلاقاً سكونية وديناً سكونياً. إن الأخلاق السكونية أو المغلقة تفرض على الإنسان جملة من العادات التي تحدّد سلوكه وتؤلف ما يسمى الالتزام الخلقي. وهي تستهدف تعويد المرء على حياة الطاعة والخضوع خضوعاً آلياً أو كالألي. إنها أخلاق نائمة تدنو عن المستوى الفكري لأن الإنسان يعيش فيها الالتزام من غير أن يتعقله. وأقصى ما

وعلى ذلك، فإن الاتجاه الأصولي الإسلامي يحتوي المذاهب الفقهية الخمسة (المالكية، والحنبلية، والشافعية، والحنفية، والجعفرية)، إضافة إلى الاتجاهات الحديثة والمعاصرة التي اعتمدت بدورها على الأصول الأولى، وفي الحقيقة، فإنه لا توجد فروق مهمة بين المذاهب الخمسة نفسها، وبين الاتجاهات الأصولية الحديثة والمعاصرة. وإنما هناك فروق دقيقة تكاد لا تذكر. وهذا مما يسهل استخراج فلسفة اقتصادية أصولية. وتستند هذه الفلسفة على ملامح وحدود مشتركة تجمع بينها في وحدة واحدة وهي: التكافل الاقتصادي - الاجتماعي، الحرية الاقتصادية المحدودة، العدالة الاقتصادية.

1 - التكافل الاقتصادي الاجتماعي: رأى الأصوليون الإسلاميون، سواء منهم المتوسطون أو المحدثون، أن الإسلام يضمن تكافلاً اقتصادياً - اجتماعياً شاملاً بين الطبقات والفئات المختلفة. ولقد عبر المتوسطون عن هذا الإصطلاح بالإحسان وبالقيام بالتكاليف الاقتصادية والمالية التي حددهما الشرع. بينما استخدم المحدثون والمعاصرون إصطلاح التكافل والتضامن والتساند، وكذلك إصطلاح التكامل. وكلها، تقريباً، تؤدي المعنى نفسه. ويؤكد ذلك كله ارتكاز الإسلام نفسه على مبادئ الأخوة والمساواة بين أبناء العقيدة الواحدة، مما يعني في نظر الأصوليين، تكافلاً اقتصادياً واجتماعياً واضحاً بذاته. وقد رأوا في الزكاة والعشر والخمس، ومصارفها جميعاً خير مثال على هذا التكافل. ذلك لأن الزكاة (وهي الضريبة المالية الرئيسة في الإسلام، ومقدارها 2.5% على الأموال المجمدة أو العاملة سنوياً) إنما تصرف في ثمانية وجوه: للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والعارفين، وفي سبيل الله، وابن السبيل. وذلك وفقاً لنص قرآني صريح جمع بين الحالات الاقتصادية (الفقراء والعاملين على الزكاة والعارفين) وبين الحالات الاجتماعية (المساكين وابن السبيل) وبين الحالات السياسية (المؤلفة قلوبهم). وتعتبر الزكاة ركناً من أركان الإسلام لما لها من أثر إيجابي على وحدة المجتمع الإسلامي وتضامنه. ولطالما اقترنت في الآيات القرآنية بالصلاة. كما رأى الأصوليون المسلمون في مجموعة المبادئ الاقتصادية والمالية الأخرى روحاً للتكافل الاقتصادي - الاجتماعي. ومن هذه المبادئ: منع الربا، والاحتكار، وعدم الخداع والغش في البيوع، وضرورة الإنفاق، ومنع تراكم فائض رأس المال، واجتناب الأضرار بالمال، وحالات الكفالة الإلزامية للأيتام، والنفقة، وتقييد المورث بالشرعية.

2 - الحرية الاقتصادية المحدودة: يعتبر الأصوليون المسلمون

- ديكارت، رينيه، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، 1953.
- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعير، لا ت.
- —، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعير، لا ت.
- سارتر، جان بول، الوجودية هي إنسانية، ترجمة بشير النحاس، لا ت.
- سنالين، جوزيف، أسس الليبنية، 1954.
- الطويل، رفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، لا ت.
- عوا، عادل، الأخلاق، 1978.
- —، —، القيمة الأخلاقية، 1960.
- —، —، من الشرق إلى الكرامة، 1973.
- —، —، الوجدان، 1961.
- غريبر، جان ماري، الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، 1946.
- كانت، عمانوئيل، مشروع للسلام الدائم، لا ت.
- مل، جون ستيوارت، بحث في الحرية، ترجمة دار اليقظة العربية دمشق، 1975.
- هومبروس، الألبان، ترجمة وإيجاز عنبر سلام الخالدي، 1947.
- عادل العوا

فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي

Philosophy of Economy in Arab Thought
Philosophie d'économie dans la pensée arabe

Wirtschaftsphilosophie

تضم فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي مجموعة تيارات ترتد بمعظمها إلى أصول عقائدية بالدرجة الأولى، تنسجم والبناء المذهبي الكلي. ولقد عرف الفكر العربي شتى الفلسفات الاقتصادية والنظريات العلمية والنظم العملية المتعلقة بها. لكن غلبت عليه عدة تيارات رئيسة: التيار الإسلامي، التيار الليبرالي، التيار الاشتراكي العربي، التيار الشيوعي.

I - التيار الإسلامي: ينقسم هذا التيار إلى اتجاهين، الاتجاه الأصولي، والاتجاه التوفيقي.

أما الاتجاه الاقتصادي الأصولي، فإنه يعتمد على المصادر الأساسية للشرعية والعقيدة الإسلامية.

وأما التيار الإسلامي التوفيقي فهو يحاول التوفيق والملاءمة بين المصادر الأساسية وبين الفلسفة الليبرالية أو الفلسفة الاشتراكية.

أ) الاتجاه الأصولي: يركز هذا التيار على الأصول الإسلامية الأولى، وهي: القرآن، الحديث، والسنة، ويتوسع الفقهاء في تحريج المذاهب الاقتصادية الرئيسية في الإسلام، فيعتمدون أيضاً: سير الخلفاء الراشدين والأئمة، والاجتهاد والقياس، والإجماع، سواء منه المعلن أو السكوتي.

الملكية: البلوغ، والعقل، وإسلام الزوجة أو الزوج، وعدم تجميد الملكية (وبخاصة للأرض الزراعية والمال)، وإتداء الزكاة وخمس الركاز (أعمال المناجم)، وخمس الفبيء (غنائم الحرب). أما حق الملكية لغير المسلمين، فإنه يرتبط في نظر الأصوليين، بالبنية التشريعية للإسلام والنصرانية واليهودية في وقت واحد. فقد اعترف الإسلام لأهل الكتاب بحق الملكية حتى بالنسبة للمواد المحرمة على المسلمين كالخمر والخنزير، ولكن في إطار ما يسمح لهم دينهم بذلك. ولكن ليس لهم أن يمتلكوا عبداً مسلماً، ولا نسخة عن القرآن، وليس لهم حظ في «الفبيء».

وحسب الاتجاه الأصولي، فإن الإسلام قد أعطى مجموعة من الحريات الاقتصادية الأخرى. كحرية التجارة، وحرية التعاقد. وذلك ضمن التحديدات التجريبية - التشريعية. وفيما يختص بحرية التجارة، فلها ما تعتبر مطلقة ما دامت متفقة بالحدود الشرعية، وأهمها بالنسبة للمسلمين: أن لا تجري التجارة على المواد المحرمة. وبالنسبة لأهل الكتاب: أن يقيموا دينهم في التجارة بينهم، وأن يحصرُوا التجارة بالمواد المحرمة بينهم. ويعترف الإسلام الأصولي بنوع من الملكية التجارية المؤقتة يعرف بالنسيئة (أو الديون التجارية). فلربما لم يستطع المشتري تسديد ثمن المبيع في الحال وهو بحاجة آنية إليه، لذا أجاز عقد البيع بالنسيئة تسهلاً لأموال الناس في إشباع حاجاتهم. وأما حرية التعاقد فقد حددت بقاعدة أساسية هي الأهلية، وأركانها: العقل والبلوغ والاختيار. وفي المقابل فهناك قواعد للحجر في حالات عدم البلوغ والعته والسفه (التبذير)، والجنون، وبعض حالات المرض، وبخاصة مرض الموت، شرط إقامة قِيم لإدارة الأموال والمصالح وتأمين حقوق المجتمع المختلفة في الزكاة والركاز وغيرها. وهناك قاعدة أساسية أخرى تكاد تحكم كل الحريات الاقتصادية في الإسلام؛ وهي أن لا يجري التعاقد بين المسلمين على شؤون أوسع أو خدمات محرمة أو ممنوعة شرعاً حسب المذاهب الفقهية المختلفة. وأما قواعد الشكل التعاقدية فقد حدّتها مجموعة من الآيات القرآنية الصريحة، وهي: كتابة النص عند كاتب بالعدل، بإملاء الذي عليه الحق، أو بإملاء الولي في حالات السفه والضعف والعجز، وبشهادة شاهدين. وتستثنى من هذه القواعد التجارة الحاضرة شرط إظهار شهود.

3 - العدالة الاقتصادية: يؤكد الأصوليون المسلمون على أن فلسفة الاقتصاد الإسلامي تقوم على مبدأ العدالة. فقد كان الإسلام في نظرهم رائداً في تشديده على ضرورة توزيع

أن الإسلام أعطى للفرد الحرية الاقتصادية المحدودة بالتشريعات والتكاليف المختلفة، إضافة إلى مجموعة القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. ذلك لأن هناك تحديداً ذاتياً للحرية الاجتماعية يتكوّن تلقائياً في إطار التربية الإسلامية للفرد، وتكون له قوة التوجيه غير القسري النابع من الواقع الروحي والفكري للإنسان المسلم. كما أن هناك تحديداً موضوعاً في طريق التشريع، ويقوم على المبدأ القائل: لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن بها الإسلام. ويبدو أن الحرية الاقتصادية الفردية قد حُدّت - حسب النظرة الأصولية - بوسيلتين: الأولى: بمنع تشريعي لمجموعة من النشاطات الاقتصادية - الاجتماعية التي تعيق تحقيق المثل والقيم الإسلامية كالربا والاحتكار. والثانية: أن الشريعة قد أعطت لولي الأمر أو المحاكم أو الدولة حق الإشراف وحق التدخل لحماية المصالح، ولتوابعها من حريات الأفراد. من هنا كان اصطلاح الأصوليين على أن للاقتصاد في الإسلام وظيفة اجتماعية. فلأفراد حقوق اقتصادية ومالية، وللجماعة حقوقها، وكذلك الله.

ويوضح لنا، من المبادئ العامة لحرية الملكية في الإسلام روح ديني يطبعها بطابع خاص. فإنه إذا كان الإنسان مستخلفاً على الأرض من قبل الله، فإن ما يملكه إنما يملكه زمنياً وجزئياً، وفي إطار من الالتزامات المختلفة. وتأتي مجموعة من الآيات القرآنية ذات المضمون الأخلاقي مزودة بالمال والمتاع الدنيوي، مرغبة بالآخرة وبالأعمال الحسنة. وذلك تحفيزاً من حدة غريزة التملك من جهة، وتوجيهاً لعدم الإنشغال الكامل بالمال، معتبرة إياه حد ابتلاء أخلاقي وميتافيزيقي. ولقد نسب الله (ت) الملكية المطلقة لنفسه، وأضافها إلى الجماعة وإلى الأفراد. لذلك، فإن الملكية في الإسلام مثلكة الأطراف: الله، وللجماعة، ولل فرد. وينتهي الأصوليون إلى أن في إضافة الملكية لله ضماناً وجدانياً وأخلاقياً في توجيه المال توجيهاً اقتصادياً - اجتماعياً. أما إضافة الملكية إلى الجماعة، فلإقرار بحقوق الجماعة عليها. وإضافة الملكية إلى الأفراد إضافة لعنصر المسؤولية عن الملكية. ولذلك عمد الإسلام إلى إقرار الملكية الفردية ليسأل كل فرد عن حق الجماعة في المال الذي بين يديه، وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن حق الجماعة في أموال الأفراد. وعلى هذا أقر الإسلام الأصولي حق الملكية الفردية للمسلم وغير المسلم في إطار من الالتزامات والشروط التشريعية والقيم الأخلاقية. ومن أهم شروط

للضريبة، ولا يُجوز استخدام العنف في جبايتها. ويفسخ الإسلام تطبيق مبدأ من أين لك ذلك، على أن تصدر جميع الأموال المنقولة وغير المنقولة لحساب بيت المال. ولا يقبل الإسلام الإقطاع العسكري، أي الاستيلاء على الأراضي المفتوحة، حتى ولو كانت أملاكاً عامة للدولة المغلوبة. ومن ملامح العدل الاقتصادي تحريم الربا، والاحتكار، بل ومصادرة الأموال والمواد الغذائية في الحالات الضرورية (كحالات الحرب أو المجاعة).

وفي رأي الأصوليين، فإن من سأت العدل الاقتصادي في الإسلام أيضاً: حمايته للملكية الفردية و إتاحة الفرص أمامها للنمو الاجتماعي المشروع. فمثلاً: أجاز الإسلام لمن أحيا أرضاً مواتاً، بإذن الحاكم، أن يملكها ولو كان ذمياً، شرط أن يكون بعيدة عن العمر، على أن يعمرها خلال ثلاث سنين، وإلا أخذت منه ودُفعت إلى غيره.

ب) الاتجاه التوفيقي: ويطلق عليه الاتجاه التلفيقي. وهو الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين القيم والمعايير والمفاهيم والصيغ الإسلامية من جهة، وبين مثيلاتها في الفكر الاقتصادي الغربي، وخصوصاً في الفكر الليبرالي والفكر الاشتراكي.

فقد رأى أصحاب المذهب الليبرالي - الإسلامي أن الإسلام يتضمن الملامح الأساسية لليبرالية الحقيقية. فقد ضمن الحرية الاقتصادية، وحق الملكية الفردية، واعترف بتمايز الطبقات، وحدّ من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، ولم يُقيد حرية المبادرة والمنافسة الاقتصادية. أما ضمانه للحرية الاقتصادية، فواضح من خلال إطلاقه حرية التجارة وحرية التعاقد وحرية التشارك، وغيرها من الحريات الاقتصادية. ويذهب الليبراليون - الإسلاميون (وأغلبهم من رواد النهضة العربية والإسلامية الحديثة) إلى أن مجموع هذه المبادئ الاقتصادية تتألف والمبادئ السياسية والاجتماعية والايديولوجية العامة التي نادى بها الإسلام. فمن الناحية السياسية: أكد الإسلام على الشورى وهي نفسها الديمقراطية. وكذلك أعطى الحرية السياسية، سواء كانت حرية الفكر أو العقيدة أو العمل، ولم يستثن الأقليات الدينية التي تعيش في كنفه من هذه الحرية. كما أن الإسلام أباح مجموعة من الحريات الاجتماعية: كحرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع، وحرية السكن والمشرّب والمأكل، وحرية الزواج، وكل ذلك في حدود الشرع المرن والمتسامح الذي يمتاز به الإسلام. ومن رواد المذهب الليبرالي - الإسلامي رفاعة رافع الطهطاوي 1801 - 1873 م.

الثروة، وفي حرصه على تدويرها أو تداولها عبر أنظمة متكاملة. كما شدد الإسلام على ضرورة عدالة الأجور والأثمان والمقاييس والأوزان، والإخلاص والأمانة في الأعمال، وعلى عدم التلاعب والغش والغبن والتغريب. ودعا بشدة إلى الوفاء بالوعود والعهود وإلى حسن النية وصفاتها في جميع الأمور المادية وغير المادية. ويرى هؤلاء الأصوليون أن تشديد النصوص القرآنية على العدل المطلق، إنما يشمل ضمناً العدل الاقتصادي والمالي، الذي يعني بالتالي عدلاً اجتماعياً، ثم سياسياً. فالوحدة والتوحيد من أهم مقومات النسق الفلسفي الكلي للإسلام، بما في ذلك وحدة العدل (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي).

ويذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أنه مع اعتراف الإسلام بوجود الطبقات (الأغنياء والفقراء)، فإنه قد قاوم الفقر، حيث جعل للثروة وظيفة اجتماعية تناط بها حقوق يجب أن تؤدي، ويجب على الحكام أو أولي الأمر أن يراقبوا تأديتها. كما رأوا في أنظمة الإنتاج ضماناً للعدل الاقتصادي في الإسلام. وهي أنظمة: المزارعة، والمساواة، والمضاربة، والشركة والإجارة وعقود العمل. حيث تحترم حقوق العامل كلها، وتوجب أداءها له كاملة. ومن جهة ثانية، فقد استنكر الإسلام والترف والبذخ والإسراف والتبذير والبخل وتجميد رؤوس الأموال (وبخاصة الذهب والفضة). كما أن تشريع نظام الوقف والوصية والقرض والوديعة والإعارة والهبة، وحض الإسلام على الصدقة والإحسان، وتقريره المسؤولية الاجتماعية - الاقتصادية (الكفالة)، يجعل منه رائداً للعدل الاقتصادي. ويرى الأصوليون المسلمون في السنة والحديث نماذج عملية وتطبيقية للعدل الاقتصادي. فقد جعل النبي (ص) للمتزوج سهمين من الفتيء (غنائم الحرب) وسهماً واحداً للأعزب. وحض على إطعام المساكين ورعاية الجار، وإيفاء العامل أجره الفوري.

وفي نظر الأصوليين المسلمين، فلإن النظم الضرائبية للإسلام تضمن العدل المالي والاقتصادي. وهذه النظم هي: الزكاة والعشر، والخراج، والجزية، والفيء، والركاز. ورأوا في الجزية ونظامها مثلاً على العدل الاقتصادي. فلإنها تؤخذ كاملة من الذمي الفخي، ومن المتوسط نصفها، ومن الفقير القادر على الكسب ربعها. ولا تؤخذ من صبي أو امرأة أو مريض مزمن، ولا من رجال الدين. وتُرفع الجزية تماماً في حالات اقتصادية سيئة (كالجذب والمجاعة والركود الاقتصادي). ويمنع الإسلام الحجر على الضروريات إيفاءً

أ (النظام الحر: يبدو أن هذه الفكرة أساس التيار الليبرالي الذي سيطر على النظر والعمل الاقتصادي العربي سيطرة شبه تامة مع بداية عصر النهضة الحديثة، وما زال مسيطراً في بعض الدول العربية. ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين، باحترام الملكية الفردية، وروح التنافس والمبادرة للفرد، وبتعدد الطبقات، وبالحرية الاقتصادية عموماً وحرية التجارة خصوصاً، وبانسجام المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، وبضرورة عدم تدخل الدولة تدخلاً مباشراً في الحياة الاقتصادية. ويعتبر الليبراليون الحرية الاقتصادية مرادفة وموازية للحرية السياسية العربية والإسلامية، التي كانت المطلب الأول للحركات الوطنية (الاقليمية) في العالمين العربي والإسلامي. وقد وجدوا في التراث العربي والإسلامي سنداً قوياً أضفوا عليه الطابع التلفيقي في تأييد اتجاههم. ويرى المفكرون الاقتصاديون المستقلون أن الاتجاه الليبرالي النظري والعمل كان ضرورياً للقضاء على النظام الاقطاعي الذي كان يسيطر على المجتمعات العربية والإسلامية، لكنه أصبح عقياً وفقد ضرورته مع قيام النهضة الصناعية، إذ انقلب دوره التحرري إلى دور رأسمالي - إستغلالي للطبقة العمالية. لكن مهما يكن من أمر فقد أرسى التيار الليبرالي النظر الاقتصادي العلمي في تحليله لظواهر الاقتصاد العربية.

ب) الملكية الفردية: يعتبر الليبراليون الملكية الفردية شبه مقدسة، بمعنى أنها غير قابلة للخرق إلا في حالات نادرة جداً، محددة مسبقاً بموجب قوانين واضحة تصدر عن سلطة تشريعية مستقلة (مجلس النواب). وينظر هؤلاء إلى الملكية الفردية على أنها مطلقة زمانياً ومكانياً، بمعنى أنها تشمل وسائل الإنتاج، ووسائل التوزيع والتبادل، ورأس المال، وأنها غير قابلة للسقوط بالزمن أو بالانتقال إلا بإرادة صاحبها، أو وفقاً للنصوص القانونية المتعلقة بذلك. وفي نظرهم، فإنه لا حدود نوعية أو كمية للملكية الفردية، وليست لها أية وظيفة اجتماعية أو سياسية، وإنما وظيفتها خاصة وحرية في الوقت نفسه. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن في ضمان الملكية الفردية تحقيقاً للازدهار العام، وأن غو الملكيات الفردية يعني غمواً اقتصادياً عاماً. كما يرون أن الإسهام الضريبي للملكيات الفردية يشكل جانباً مهماً من الواردات المالية للدولة وبالتالي للمجتمع.

ج) التنافس والمبادرة الفردية: يرى الليبراليون العرب أن إطلاق التنافس بين الأفراد، وترك حرية المبادرة من شأنه أن يؤدي إلى الإبداع والازدهار الاقتصادي والاجتماعي في جميع

أما أصحاب المذهب الاشتراكي - الإسلامي، فقد ارتأوا أن الإسلام قد أرسى المبادئ العامة لحياة إشتراكية سليمة. فقد اعترف الإسلام بالملكية العامة، وأعاد توزيع الثروة العامة والخاصة على السواء، وأكد على ملكية وسائل الإنتاج (الماء والكلأ والنار)، وفرض نظاماً صارماً للمراقبة والتوجيه الاقتصادي (الحسبة)، ومنع تراكم رأس المال أو تداوله بين الرأسماليين فقط، كما منع الإقطاع الزراعي (وبخاصة العسكري منه)، ودعا إلى قدسية العمل. ويذهب الإشتراكيون - المسلمون إلى أن الإسلام في حقيقته، إنما هو ثورة اجتماعية واقتصادية. فهو قد سارى بين الأغنياء والفقراء في الإيمان، وقضى على العلاقات القبلية، فاستبدل رباط الدم برباط العقيدة. ولم يعترف بالأرستوقراطية القبلية أو المالية. ويؤكد هؤلاء على النصوص القرآنية، ومجموعة من الأحاديث والسنن النبوية، وسير الخلفاء الراشدين (وبخاصة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب)، وسير كبار الصحابة (وخصوصاً أبا ذر الغفاري الذي رآوا فيه أول نموذج إشتراكي - إسلامي صريح). ومن رواد الفكر الإشتراكي - الإسلامي جمال الدين الأفغاني 1839-1897 م. ومحمد عبده 1849-1905 م. غير أن ملامح الفكر الإشتراكي - الإسلامي لم تتضح تماماً، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد منذ العام 1945 م. ولقد ازدهر هذا الفكر، بصورة خاصة، بعد قيام الثورة المصرية (1952 م.).

II - التيار الليبرالي: بدأ هذا التيار يأخذ طريقه إلى الفكر العربي في بدء القرن التاسع عشر. وكان قد نشأ في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وحاول الرواد العرب لهذا التيار التوفيق بينه وبين القيم والمعايير الإسلامية، فأهملوا، تقريباً، فكرة النظام الطبيعي للإقتصاد. وهي مقولة أساسية للمدرسة الحرة l'école libérale التي تذهب إلى أن هناك نظاماً طبعياً يشمل الظواهر الاقتصادية على أنواعها، وأن لا حاجة إلى تدخل الدولة. وترتب على ذلك إهمال تام للمدرسة الطبيعية أو الفيزيوقراطية l'école physiocratique واستبدال مصطلح النظام الطبيعي بمصطلح إسلامي يتضمن المعنى نفسه تقريباً، وهو مصطلح النظام الإلهي (أو الإسلامي أو القرآني). وحاول بعض رواد الاتجاه الليبرالي في الفكر الاقتصادي العربي، أن يجدوا في الحياة العربية قبل الإسلام ملامح للنظام الحر، مثل: حرية التجارة، وحرية رأس المال. وعلى العموم، فقد جمعت بين الاتجاه الليبرالي (الإسلامي والعربي) سمات عامة، أهمها:

الإشتركية والاجتماعية وضعت قيوداً عليها. بل إن معظم الأنظمة الليبرالية العربية قيدت حرية العمل، بشروط فنية وعلمية وقانونية.

إلى ذلك، فإن هناك مجموعة من المبادئ الليبرالية تبناها الفكر العربي الاقتصادي، وهي حق الإرث، وحرية الانفاق على الأموال والخدمات، وحرية التعاقد، وشرعية الاغتناء، وضرورة التنظيم الاقتصادي في المشاريع الخاصة.

III - التيار الإشتراكي العربي: أدى التطور الاقتصادي العربي وقيام بعض الثورات العربية الجذرية إلى العدول عن بعض المبادئ الاقتصادية الرئيسة، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالمفهوم العام للحرية الاقتصادية، ويمد دور الدولة في النشاطات الاقتصادية. وقد كان لبعض الأحداث العالمية أثرها الفعال في بروز التيار الإشتراكي العربي وفي مقدمتها نجاح الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، وفي الصين الشعبية، وتحقيقها لإنجازات كبرى في مدى زمني قصير نسبياً. وكذلك بروز مفهوم الاقتصاد الموجه في الولايات المتحدة الأمريكية المعقل الأول للرأسمالية والليبرالية. إلا أن التيار الإشتراكي العربي كان في الحقيقة وليد حاجات عربية اقتصادية واجتماعية، أكثر مما كان وليداً لتيارات أيديولوجية أو سياسية خارجية. وقد ولدت الاشتراكية العربية كتيار فكري وكنظام سياسي واقتصادي إثر ثورة 23 تموز (يوليو) عام 1952 م. في مصر، ثم سوريا، وليبيا، والعراق، والجزائر، واليمن الجنوبي. وبدأ هذا النظام الجديد بفعل السياسة العامة التي حددها الرئيس الراحل جمال عبدالناصر 1918-1970 بمرحلة من النضال السلمي تركّز في القضاء على الإنقطاع الزراعي واستغلال رأس المال. وتلتها مرحلة النضال الإيجابي، المتمثل في عمليات الإصلاح الزراعي (بما في ذلك تحديد الملكية الزراعية)، وفي تأميم المرافق والخدمات العامة، (تأميم قناة السويس والشركات والمصارف والمرافق العامة)، وفي تصنيع البلاد، وفي تخطيط الاقتصاد تخطيطاً مركزياً يهدف إلى تحقيق أعلى نسبة ممكنة من النمو. وأما الأسس الفلسفية والمنهجية التي اعتمدتها الثورة الاشتراكية العربية، فإنها تتمثل في:

أ) الجدلية الإنسانية: لم تعترف الاشتراكية العربية بالجدلية المادية التاريخية (الديالكتيك) نظراً لعدم عقلانيتها. ذلك لأن الجدل لا يمكن أن يقوم، من حيث هو صراع، إلا بين الإنسان والإنسان. وهذا الصراع نفسه ليس صراعاً اقتصادياً أو اجتماعياً أو مادياً بحتاً، وإنما هو صراع أيديولوجي وعقلي وثقافي وتقني وسياسي أيضاً، في الوقت نفسه. وهذا

المجالات. فللفرد حق التنافس مع الأفراد الآخرين، بدون أية قيود اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. ذلك لأن المنافسة والمبادرة الفردية إنما هي التعبير العملي عن الحرية الاقتصادية التي تقف وراء كل ما حققه الإنسان من تقدم. فالتحليل التاريخي يثبت بما لا يقبل الشك أن الإنسان الفرد هو الذي أبدع، واكتشف، واخترع ونمى الثروات الاقتصادية الجماعية والفردية للإنسانية. لذا، فإن هذا الإنسان الفرد يحتاج إلى مناخ من الحرية الكاملة حتى يستطيع أن يُسهم في الرقي والحضارة الإنسانية. ولا يمكن لمثل هذا المناخ أن يتوافر إلا في ظل نظام سياسي - اقتصادي متماسك يركز على الديمقراطية الحقيقية، وهي في نظر الليبراليين ليست إلا الديمقراطية البرلمانية. ولقد ذهب بعض الاقتصاديين الغربيين من أمثال برودون Proudhon 1809-1865 إلى أن المنافسة الحرة تقضي على نفسها بنفسها، فتتحول أثناء تطورها الطبيعي إلى احتكار. ذلك لأن الوحدات الاقتصادية الصغرى تعقد الاتفاقات فيما بينها وتتحد فتحل المشاريع الرأسمالية الكبرى محل المشاريع الرأسمالية الصغرى. وبذلك تتحول الرأسمالية الزراعية إلى رأسمالية صناعية ثم إلى رأسمالية تجارية في المراحل المتقدمة من تطور الأنظمة الرأسمالية، ومن ضمنها النظام الليبرالي إلا أنه على أثر تكون المشاريع الاقتصادية الكبرى، في ظل مبدأ الحرية الاقتصادية وحرية المنافسة والمبادرة الفردية، اضطرت بعض الحكومات وخصوصاً في غرب أوروبا إلى التدخل تنظيمياً للمشاريع الاقتصادية نفسها وحماية للمصالح الخاصة وللاقتصاد الوطني، وللحد من عوامل الثورة الاجتماعية. ونتيجة لذلك برز نظام رأسمالي جديد هو نظام رأسمالية الدولة. وقد أخذت به بعض الدول العربية، فأتمت قطاعات صناعية ومرفقية ونفطية مهمة واعتبرت ملكية عامة للدولة.

د) حرية العمل الاقتصادي والاجتماعي: يذهب الليبراليون في الفكر الاقتصادي العربي إلى أن لكل فرد الحرية الكاملة في اختيار المهنة التي يريد، سواء بصفته عاملاً أو موظفاً أو صاحب مهنة حرة أو رباً للعمل، وذلك وفقاً لقدراته ومؤهلاته وميوله. وفي الحقيقة، فإن حرية العمل لم تعرف في الفكر العربي إلا مع الليبراليين. فقد طغى نظام المجموعات المهنية على العالمين العربي والإسلامي، فكانت معظم المهن متوارثة، لكنها لم تكن مغلفة اجتماعياً أو بطائفاً كما كانت الحال في الهند مثلاً. وعلى الرغم من أن حرية العمل أصبحت من المبادئ المسلّم بها، إلا أن بعض الاتجاهات الاقتصادية

الحالات، فإن الاشتراكية العربية قد خلصت إلى أن الإيمان الديني السليم لا يتعارض مع حرية الفكر الإنساني، ولا مع جهاد البشر من أجل حياة أفضل، بل إن العكس هو الصحيح. ذلك لأن الدين يدفع بالإنسان إلى التفكير الحر، ويصده عن الجمود الفكري والتعصب والتقليد الأعمى.

(ج) منهج التجربة والخطأ: لم تعتمد الاشتراكية العربية منهجاً نظرياً مغلقاً أو سابقاً على الواقع التجريبي، تفسر بموجبه الظواهر المختلفة أو تعيد صياغة التجارب والنشاطات وفقاً له. بل أخذت بمنهجية عملية، لكنها ليست ذرائعية (أو براغماتية). فالعمل والنظر عنصران متفاعلان يتبادلان التأثير والتأثر. فقد يقود النظر التجربة، إلا أن العمل قد يكشف عن أخطاء يمكن الاستفادة منها في صياغة نظرية جديدة. وكذلك فقد يكشف الواقع عن صدق نظري معين. وعلى ذلك، تقرب الاشتراكية العربية من المنهج العلمي الذي يقوم أساساً على الملاحظة والتجربة، ووضع الاحتمالات واختبارها، ثم إنشاء أو صياغة القوانين. ولقد ظل الهاجس العلمي يراود المفكرين والمنظرين الاشتراكيين العرب، بحيث أطلق بعضهم على اشتراكيهم اصطلاح الاشتراكية العلمية، واعتبروها تجربة ومنهجاً وإيديولوجية، اشتراكية متميزة ومستقلة عن المفاهيم الأوروبية شرقية كانت أم غربية، قائمة على العلم الذي يربط بين النتائج والمبادئ.

(د) الحل السلمي للصراع الطبقي: مع إيمان الاشتراكية العربية بوجود طبقات متميزة في المجتمعات العربية يدور بينها صراع أيديولوجي وسياسي واقتصادي واجتماعي، فإنها رأت أن حل هذا الصراع لا يمكن أن يكون من طريق العنف الدموي، أو من طريق قيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وإنما من طريق التحالف الوطني، والقومي، بين طبقات الشعب، ثم الأمة. والصورة السياسية الحقيقية لقيام مثل هذا التحالف إنما تكون في تحقيق ديمقراطية شعبية شاملة لجميع الطبقات. وأما الصورة الإجتماعية والاقتصادية فإنها تتحقق في قيام مجتمع الكفاية والعدل. وتصف الاشتراكية العربية الطبقات إلى: طبقة العمال والفلاحين، وطبقة الرأسماليين الوطنيين، وطبقة المثقفين. وتضم الطبقة الأولى: العمال الزراعيين والصناعيين والأجراء في قطاع الخدمات، وتضم الطبقة الثانية: أصحاب رؤوس الأموال في القطاعات الزراعية والصناعية والتجارية والخدماتية، في حين تضم الطبقة الثالثة: أصحاب المهن الحرة والموظفين والتقنيين والاحصائيين. وقد رأى الاشتراكيون العرب، أنه في غياب

الصراع بين الإنسان والإنسان ليس مرحلياً، وبالتالي، فإن صراع الإنسان مع الطبيعة ليس محتوماً، كما أنه ليس نهاية للجدل أو للصراع. لأن صراع الإنسان مع الإنسان إنما هو صراع وجدل دائم موصول وليس له نهاية. ولقد رفضت الاشتراكية العربية المفهوم المطلق للمادة، وبخاصة فكرة سبق المادة على العقل أو الوعي. فاعتبرت هذا الأخير متميزاً عن المادة، بل وأسمى منها نوعاً. لذلك فلا يمكن أن يكون نتيجة تاريخية أو تطورية لها. فالمفصل أشبه بالطاقة التي تحرك المادة (المخ الإنساني)، وهو الذي يسهم في خلق مادة جديدة من المواد الأولية، بشكل اقتصادي. لذا، فقد أحلت الاشتراكية العربية الإنسان من حيث هو إنسان (عقل ومادة) المكانة التاريخية الأولى. واعتبرته هدفاً لحركة التكامل التاريخي الذي تقوده الجدلية الإنسانية التاريخية في ارتقاء مستمر.

(ب) الإيمان بالرسالات السماوية: تؤمن الاشتراكية العربية وفقاً لنظورها الإنساني، بالرسالات السماوية، وتعتبرها مؤيدة لمنهجها الفكري والاقتصادي والاجتماعي. وانطلاقاً من ذلك، فقد رفعت الأنظمة الاشتراكية العربية المعاصرة كل الامتيازات الدينية أو الطائفية. وحاولت تطوير الفكر الديني في الاتجاه العلمي - الاشتراكي الذي يحفظ للمجتمعات العربية قيمها الأخلاقية والإيديولوجية والاجتماعية الأصيلة. فالتراث الديني، في نظر الاشتراكيين العرب، بنسجم والمبادئ العامة للاتجاه الاشتراكي، بل هو يستغرقه استغراقاً منطقياً لازماً. كما يمثل الفكر الديني الطبيعة الحقيقية للحراك والسلوك الاجتماعي والفردى القابل للدراسة العلمية في جميع المجالات. وعلى ذلك، اعتبرت الاشتراكية العربية الإنسان لصيق تراثه وتقاليده الدينية - الاجتماعية. ومن ثم، فقد أكدت على التكامل بين العلم والدين (وبخاصة الدين الإسلامي باعتباره الدين العربي). ورأت في العديد من النصوص القرآنية شواهد للتوافق بين الدين والعلم، وشواهد للتوافق أيضاً بين الاشتراكية والدين. من هنا نشأة الاتجاه الإسلامي - الاشتراكي التوفيقى. وانجماً مع الإيمان بالرسالات السماوية، أعطت الأنظمة الاشتراكية العربية الحرية للأديان، واعتبرت - في معظمها - الدين الإسلامي مصدراً للتشريع، واعترفت لليهودية والمسيحية بالاستقلال القضائي في شؤون الأحوال الشخصية. إلا أنه لأسباب سياسية عملية، لا علاقة لها بالبناء الأيديولوجي للاشتراكية العربية، تم استثناء المنتسبين إلى هذين الدينين من التعيين في المراكز القيادية السياسية والعسكرية الكبرى، ولو بشكل مرحلي. وفي كل

النهج الاشتراكي يخفي التحالف الوطني بين هذه الطبقات، وأنه غالباً ما تحالف طبقة العمال والفلاحين وطبقة المثقفين ضد الطبقة الرأسمالية - الاقطاعية، وأن هذه الأخيرة غالباً ما تتحالف مع الرأسمالية العالمية أو الإقليمية ومع الاستعمار للحفاظ على استغلالها الدائم للطبقتين الأخرين، فتتقلب بذلك إلى رأسمالية غير وطنية أو إلى رأسمالية مستغلة تتخذ صورة الرجعية. وقد تنهت الاشتراكية العربية، منذ البدء، إلى التحالف القائم عملياً بين الرأسمالية والقطاع من جهة، وبين الاستعمار والرأسمالية العالمية والإقليمية من جهة أخرى. فعملت على تجرييد هذا التحالف من أسلحته، وذلك عن طريق التأميم والإصلاح الزراعي، لكنها لم تقض على الملكية الفردية بل حددتها. وقد رفعت الاشتراكية العربية مبدأ تذويب الفوارق الطبقة حفاظاً على الوحدة الوطنية من جهة، وتحقيقاً للكفاية والعدل من جهة ثانية. لذلك لجأت إلى وضع سياسة اقتصادية شاملة تتناول توسيع دور القطاع الإنتاجي والاستهلاكي العام، وجعل العمال شركاء في الأرباح وفي الإدارة، وإعادة توزيع الثروة الوطنية. كما وضعت سياسة اجتماعية جديدة تهدف إلى توفير التعليم والثقافة والخدمات الصحية والاجتماعية (بما في ذلك نظام واسع للتأمينات الاجتماعية) للجميع. وأخذت بمبدأ أساسي هو تكافؤ الفرص بين الأفراد والطبقات. وبذلك استطاعت الاشتراكية العربية، نظرياً وعملياً، تقديم حلٍ متباين لإشكالية الصراع الطبقي. خصوصاً وأنها وفرت إطاراً تنظيمياً للتفاعل بين الطبقات، اتخذ صورته التنظيمية في الاتحاد الاشتراكي العربي في بعض البلدان الاشتراكية العربية، أو صورة تحالف الحزب الحاكم مع الأحزاب الوطنية في البلدان الاشتراكية الأخرى. وبذلك تفادت الاشتراكية العربية الصراع الدموي بين الطبقات. فأتاحت قيام مجتمع متكافئ فيه الفرص أمام الجميع في العلم والعمل، وفي التمتع بالخدمات العامة التي يتوجب التوسع فيها حتى تغطي كل ما يعتبر أساسيات الأنظمة الديمقراطية السليمة. وإيمان الاشتراكية العربية بوجود الطبقات هنا، ليس إلا أداة لإدكاء وتصعيد روح المنافسة الاجتماعية والطموح الخلاق.

هـ) الاشتراكية الديمقراطية التعاونية: رأى الاشتراكيون العرب أن النظام الاشتراكي لا يمكن أن يستقيم إلا بتحقيق الديمقراطية. لكنهم اختلفوا حول الصيغة التمثيلية والتنظيمية لهذه الديمقراطية السياسية. فمنهم من وجد في الاتحاد الاشتراكي العربي صيغة مثلى (جمال عبدالناصر، ومعمّر

القذافي)، وفي تحالف الأحزاب صيغة أخرى، وفي حكم الحزب الواحد صيغة ثالثة، في حين رأى بعض المفكرين (ومنهم زكي الأرسوزي) في المجالس الشعبية قاعدة للحياة الديمقراطية. ففيها يتدرب المواطنون على مناقشة القضايا العامة وعلى مناقشة هويات رجال السياسة على ضوء تاريخ حياتهم بصورة خاصة. كما يتدربون على الحرية وخصوصاً حرية المناقشة وفي المجالس الشعبية يتم انتخاب الأكثر كفاءة كأعضاء في هيئات البلديات والمحافظات والمجالس النيابية. فإن كلمة اشتراكية إنما تعني أولاً إشراك المواطنين كلهم في الحكم أي في تشييد صرح الدولة. كما تعني الاشتراكية الطريقة في أعداد المواطنين لهذا الاشتراك في المصير. فالحرية تعني أيضاً أن يملك الفرد زمام أمره، وأن يشترك في وضع القوانين التي تحكمه، محققاً بذلك كرامته وسيادته، وقدراته وحرته في التعبير، والنقد والتقييم. أما الاشتراكية من الوجهة الاقتصادية فلإنها تعني تعاون المنتجين على تنمية واستثمار الثروات المشتركة بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية. فالتعاون هو المظهر الأساسي للإشتراكية، وهو تعاون حر وغير مفروض على الأفراد فرضاً. ولكل فرد حقه في ثمره أتعابه بكاملها، وفي تنظيم الحياة الاقتصادية على ضوء هذا الحق. وإذا دفع قسماً منها للدولة الاشتراكية، فإنما يدفعه للقيام بالمصالح والمشاريع العامة. وبذلك رفضت الاشتراكية العربية التناحر بين الطبقات، واستبدلته بالتعاون الديمقراطي البناء. ذلك أن الديمقراطية الاشتراكية هي محاولة لاستكمال شروط جديدة للحياة. وهي، في الوقت نفسه، محاولة لإعداد كل من المواطنين ليكون من بناء الدولة وليكون كذلك على المستوى اللازم لمناقشة الشؤون العامة. وتستكمل الديمقراطية شروطها باتباعها المبادئ الآتية: مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ العدالة الاجتماعية. أما المبدأ الأول: فإنه يكمل مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، المعلن عنه في جميع الدساتير الحديثة، وهذا يقتضي بالضرورة المساواة في شروط الحياة الأساسية، تحقيقاً لكسب الاستعدادات الفردية، والقوة الاجتماعية، في غمها التلازم. وأما مبدأ العدالة الاجتماعية، فهو مبدأ توزيع الأعمال والمناصب في الدولة بحسب الكفاءات. وهذا هو المقياس السياسي الأول. ولهذا المبدأ غاية اجتماعية وأخرى فردية تتلازمان في كمال الحياة. فكل الديمقراطية العربية السائدة قبل الثورة الاشتراكية كانت مزيفة ومغرضة وفاسدة لأنها لم تطبق هذين المبادئ.

وأما زيف الحكم الديمقراطي، قبل الثورات الاشتراكية

والمعارضة البناء، وحقه في الانتخاب وفي الاجتماع والتظاهر، وحقه في حرية العقيد والعمل السياسي. وتعني الحرية الاقتصادية للوطن، عدم خضوعه لأي استغلال خارجي أو ارتباطات تحد من حريته في اتخاذ القرارات الاقتصادية وتنفيذها. أما حرية المواطن الاقتصادية، فإنها تعني تحرره من الاستغلال، وتمتعه بشروط الحياة الكريمة، وبثمرة عمله وبالملكية الخاصة المنظمة ذات الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتكاملة. وفي الحالتين، فإن الحرية السياسية والاقتصادية، تعني من وجهة النظر الحقوقي: ارتباط المرء بقانون وضعه بنفسه وليس خضوعه لقانون فرض عليه من الخارج. وهذا يعني الاشتراك المباشر وغير المباشر في وضع القوانين، ومراقبة تنفيذها، وتقويمها، من قبل الجماهير. فيما تعني الحرية الاجتماعية: التحرر من الجهل والمرض بالدرجة الأولى.

ز) الملكية الفردية، والتعاونية، وملكية الدولة: ميّزت الاشتراكية العربية بين ملكية الفرد، وملكية الجماعة التعاونية، وملكية الدولة. فعلى الصعيد الزراعي: حددت ملكية الفرد وفقاً للمقاييس المتبعة في عمليات الإصلاح الزراعي في الدول الاشتراكية العربية المختلفة. وأقيمت المشاريع الزراعية التعاونية الإنتاجية التي تعود ملكيتها إلى جماعة العمال والفلاحين، الذين يعملون ضمن المشروع الواحد. أما ملكية الدولة، فإنه غالباً ما يعبر عنها بإصطلاح القطاع العام، يقابله القطاع الخاص، والقطاع التعاوني. ولقد توسع القطاع العام في معظم البلدان الاشتراكية العربية، فضمّ إلى جانب مرافق الخدمات العامة والمصادر الأساسية للثروات الوطنية (وخصوصاً المعدنية منها) مجموعات من الشركات والمؤسسات والمصارف الكبرى، العاملة في المجالات الاقتصادية المختلفة. ويستند التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للملكية حسب الفلسفة الاشتراكية العربية إلى حق الفرد والجماعة والدولة في التملك. كما يستند إلى مبدأ الأخوة الذي يجعل الأسبق من الاخوان إلى إشغال الأرض أحق من سواه بحيازتها، لكنه إذا تخلف عن استثمار حقه يكون قد أساء إلى الجماعة باحتكاره مصدراً من مصادر الثروات العامة. وفي هذه الحالة، فإنه يحق للجماعة أن تسترد الأرض أو أية ملكية أخرى ممن قصر في واجبه نحو المصالح العامة. وكذلك، فإن العمل والملكية متلازمان، بل إن العمل هو المصدر المشروع للثروة شرط أن يخلو من عنصر الاستغلال لعمل الآخرين. وللملكية جذور عميقة في الحياة النفسية والاجتماعية والحضارية. فقد كانت الملكية، وما زالت، التعبير

العربية، فإنه يرجع - كما يرى الاشتراكيون العرب - إلى سبب رئيس هو أن مرافق معيشة العمال والفلاحين كانت في أيدي اقطاعيين ورأسماليين لا يتمتعون بالحد الأدنى من الوعي الوطني - الديمقراطي، فكانوا يتبادلون أصوات المواطنين فيما بينهم تبادل السلع. وبذلك أصبحت النشاطات السياسية أدوات لتحقيق المكاسب للإقطاع ورأس المال. وانقسم المجتمع العربي إلى مستغلين وكادحين. ويذهب الاشتراكيون العرب إلى أن ذلك يتناقض تماماً والروح العربية الأصيلة، حيث كانت مرافق الحياة العامة في أيدي الجماعة، وكانت الحياة حياة ديمقراطية - تعاونية. ولذا، اقتضى إعادة النظر في الملكية الفردية، وما انتهت من سوء تصرف في حقوق الجماعة. فحددت الملكية الزراعية، فتحول معظم المواطنين من أجراء متفرجين على مصير الدولة إلى ملاك مؤهلين للاشتراك في تشييد صرح الدولة. وكانت هذه الفلسفة هي فلسفة الإصلاح الزراعي، وفلسفة اشتراك العمال الصناعيين في تحديد مصير المشاريع الصناعية. فالملكية ليست حكراً على الأفراد، وإنما هي وظيفة اجتماعية، ووظيفة من وظائف الدولة أيضاً. وللدولة أن تتصرف في حق الامتلاك حسب فلسفتها العامة، ومصالحها وسياساتها العليا. من هنا، كانت المرونة في الاشتراكية العربية القابلة للتكيف حسب الحالات المحلية والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. لكن يبقى المبدأ الأساس: أنه لا يحق للفرد أن يملك مرافق الحياة العامة، ولا أن يتحكم أو يستغل. في حين يحق للدولة التي تمثل المجتمع أن تتدخل في تنظيم مرافق الحياة العامة، بما يحقق الإنسجام بين المواطنين. فقد قامت الاشتراكية العربية على مبدأ تحديد الملكية تحديداً يجعل كل مواطن ملاًكاً، متفادياً بذلك الصراع بين الطبقات، محققاً المضمون الاجتماعي والاقتصادي للديمقراطية الحقيقية.

و) الحرية السياسية والحرية الاقتصادية: يذهب الاشتراكيون العرب إلى أن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية متلازمان. فلا قيام لأحدهما بدون الأخرى. بل إن الحرية الاقتصادية هي المحتوى للحرية السياسية، التي تبقى مجرد حرية شكلية من غير الحرية الاقتصادية. وتعني الحرية السياسية هنا: حرية الوطن والمواطن. وذلك بأن يكون الوطن حراً ومستقلاً غير تابع لأية دولة أو معسكر أو حلف، وأن يكون متحرراً من شتى أنواع الوصاية والاستعمار المباشر وغير المباشر، وخصوصاً من الاستعمار الاقتصادي الحديث. وأما الحرية السياسية للمواطن، فإنها تعني تمتعه بممارسة حقوقه وواجباته السياسية، بما في ذلك حقه في التعبير والنقد

الثروة وفي الدخل بما يضمن الكفاية والعدل. وقد أعطيت للقطاع العام فرصة التنسيق والمراقبة والتوجيه للقطاع الخاص. وحددت النسب في مجال العمل لكل من القطاع الخاص والقطاع العام إرساء للمفهوم الاشتراكي، فيما عدا المباني، وبعض الصناعات التعدينية والصناعات الخفيفة. وأطلقت المبادرة الفردية القائمة على الكفاءة والعمل وليس على الانتهازية والامتيازات، في شتى المجالات، لكن بنسب معينة. وذلك بشرط أن يطور القطاع الخاص نفسه بما يضمن أن يكون في خدمة مصلحة التطور الاشتراكي في إطار الربح المشروع. وعلى هذا، فإن المنافسة المشروعة والمتكافئة بين القطاعين الخاص والعام ممكنة، بل ولازمة للانطلاق في تنمية الإنتاج نوعاً وكماً.

حـ) فلسفة العمل: تقوم الاشتراكية العربية على قاعدة أساسية هي احترام العمل وحقوقه باعتباره الطاقة الخلاقة في المجتمع، والقوة المحركة للتقدم. لذلك عملت الاشتراكية العربية على حماية حقوق العمل والعمل في المجالات الاقتصادية المختلفة. وذلك من طريق اعطائه نصيبه العادل في الانتاج، وتحريره من استغلال سيطرة رأس المال، وإشراكه في الإدارة والأرباح، وتوفير الأمن الاجتماعي له. وتطرح الاشتراكية العربية الآن، وبعد نضوجها النظري والعملية، شعار شركاء لا أجراء، والمسكن لسكانه. جاعلة من العمل معياراً لتقدير الفرد في المجتمع: فإن العمل واجب والعمل شرف. فقد آمنت الاشتراكية العربية بأن عمل الإنسان هو الوسيلة للتعبير عن وجوده وحياته، وهو الطريق إلى تقدمه وتحقيق أهدافه ضمن الأهداف الأساسية للمجتمع: وهي العدالة والتقدم المتكامل لجميع فئاته.

IV - التيار الشيوعي: لا يختلف الشيوعيون العرب عن غيرهم من شيوعيي العالم في مناداتهم بالمبادئ العامة للشيوعية الأُممية. وقد تولدت قناعتهم هذه من نجاح التجربة الشيوعية الباهر في الاتحاد السوفياتي بشكل خاص. كما أنهم رأوا في النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يسيطر على معظم أرجاء الوطن العربي ظلماً وإجحافاً بحقوق العمال والفلاحين، لا يمكن رفعه إلا عن طريق الثورة الشيوعية الشاملة. وهي الثورة التي لا بُد لها أن تلقى بالثورة الشيوعية العالمية، متخطيةً المفهوم القومي والمفهوم الديني، في اتجاه تحرير الإنسان فكرياً واقتصادياً واجتماعياً.

أما المبادئ العامة للشيوعية فهي:

أ) المادة الجدلية: تعتبر الشيوعية هذه الفلسفة الفلسفة

عن امتداد الذات الانسانية في الخارج. وهي بهذا المعنى تتخذ معنىً حضارياً، حيث تقاس الحضارة نفسها بمدى اتصال المجتمع بالطبيعة. ومن الوجهة التاريخية، فقد نتج عن نظام الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية نفسها. وهذه الشروط هي: الاستقرار، والاستقلال المصيري عن البيئة، وانطلاق القوى الكامنة في الحياة وظهور الشخصية الفردية المنفردة في نموها عن الجماعة. لكن، طرأت على الإنسان آفتان كانتا وبالأعلى عليه وعلى الجماعة، وهما: آفة الاستيلاء على أكبر مساحة ممكنة من الأرض، وآفة إ ذخار وتجميد الثروة. يُضاف إليهما آفة استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وهذا ما ظهر في عهود الاقطاع، ثم في عهد سيطرة الرأسمال واستبداده واحتكاره. إن الوظيفة الأساسية للملكية الفردية، إنما تتمثل في حق الشخصية الفردية في إظهار الفضائل الأخلاقية. فإذا تعدت ذلك إلى افساد كيان الأمة واشعال الصراع بين الطبقات، توجب تقييدها أو نزعها أو تحديدها على ضوء المصلحة العليا للأمة أو الشعب. ولقد رد الاشتراكيون العرب التخلف والفقر في المجتمعات العربية إلى المساواة في توزيع الملكية، مما أدى إلى بروز الفوارق الطبقة الشاسعة، ومن ثم إلى ضعف الوحدة السياسية الوطنية (القطرية) والقومية. وقد رأى هؤلاء في نظام الملكية الزراعية النموذج الأول للفساد والاستغلال لمعظم المواطنين العرب الذين يعمل جلهم في الزراعة (75%). ولذلك طرحوا الاصلاح الزراعي. وكان الهدف الاقتصادي والاجتماعي من ورائه: تحديد الملكية الزراعية، بحيث يصبح كل فلاح مالكاً لبيته ومزرعته. وأخذ بعين الاعتبار مبدأ قدرة الفرد على الاستثمار المباشر للأرض بدون أية وساطات أو أجراء. وقد أنيطت بالجمعيات التعاونية مهمة تطوير الزراعة، وما يلزم لهذا التطوير من نفقات. وكان الهدف الأساسي من إنشائها رفع مستوى صغار المنتجين وزيادة الانتاج الزراعي والانتاج الحرفي أيضاً. ولقد أكد الاشتراكيون العرب أن الأسلوب التعاوني يتماشى مع روح الاشتراكية العربية. لأنه يهذب من النشاط الخاص ويحافظ عليه. فالتعاون يقوم على الاحتفاظ بالملكية الخاصة، كما يسعى في الوقت نفسه إلى تحقيق عدالة التوزيع، وديموقراطية الإدارة. ورأى الاشتراكيون العرب أن تملك الشعب لأهم وسائل الانتاج في قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات والمال يُعتبر ضرورياً لتوجيه الإمكانيات القطرية لضمان تنفيذ خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكذلك، فإن إنشاء قطاع عام قوي يبدو ضرورياً لتحقيق مبدأ الفرص المتكافئة للمواطنين في

التحليل الجدلي للرأسمالية يكشف عن وجود تناقض في علاقات الانتاج بين البروليتاريا المستغلة والبورجوازية المستغلة. وقد يدوم هذا دوام الرأسمالية نفسها لأنه تناقض نابع منها وفيها. وكذلك فإن هناك تناقضاً بين علاقات الانتاج وقواه في الرأسمالية، وهو لا يظهر إلا حين تبلغ قوى الانتاج مستوى معيناً من النمو. فإذا كان قانون فائض القيمة، الذي يمثل اليوم في قانون الربح الأكبر، هو مصدر ازدهار قوى الانتاج، فإن هذا التناقض نفسه يؤدي إلى نتيجة عكسية. فتصبح المصلحة الطبقة في هذه المرحلة عقبة في وجه الانتاج. لكن قانون الترابط الضروري يعود ليفرض نفسه، من طريق الثورة الاشتراكية. وهذه هي المهمة التاريخية لنضال البروليتاريا. حيث لا يمكن لها أن تؤمن معيشتها إلا بالنضال المستمر ضد الطبقة التي تستغلها. فقد اكتشف العمال أن عدوهم ليس الآلة بل هو الرأسمالية التي تخفف تكاليف الانتاج باستخدام الآلات، فتتخفف معها قيمة قوة الانتاج وقيمة الأجور. لكن لا يمكن أن يرتفع نضال البروليتاريا إلا بفضل الحزب الثوري (الشيوعي). لأن مهمته الأساسية نشر الوعي الاشتراكي في الطبقة العاملة، وقيادتها، مع جميع الطبقات الكادحة المتضامنة معها للقضاء على النظام الرأسمالي، وعلى علاقات الانتاج القائمة في ظله، ونظراً لارتباط البروليتاريا بأحدث قوى الانتاج، فقد اعتبرت نتيجة ضرورية للاستغلال الرأسمالي. فهي، إذن، لا تستطيع التحرر من الاستغلال الطبقي إلا بالاستيلاء على وسائل الانتاج من الطبقة البورجوازية المستغلة، لتجعل من هذه الوسائل ملكاً للجميع. وكتيجة لقيام الرأسمالية العالمية الكبرى، كان لا بُد من قيام النزعة العالمية للبروليتاريا بسبب الوضع الموضوعي للعمال الذين لا يملكون غير قوة العمل. ويسعى نضال البروليتاريا، من أجل تأمين وسائل الانتاج، إلى تهيئة ظروف مواتية لعمل قانون الترابط الضروري الذي لم تعد الرأسمالية تحترمه. وبهذه الصورة، يسير هذا النضال الثوري باتجاه التاريخ. فقد فقدت البورجوازية نزعتها الانسانية نظراً لمصلحتها الطبقة. ولذلك، فإنه لا بُد للطبقة العاملة أن تفرض نفسها على جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مقيمة بذلك دولة البروليتاريا.

مصادر ومراجع

— الأسوزي، زكي، المؤلفات الكاملة، ضبط وتعقيق عبدالحמיד الحسن، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، المجلد الرابع، دمشق، 1974.

العلمية الوحيدة القادرة على فهم العالم والإنسان والمجتمع. فهي تنظر إلى الأشياء والمعاني في ترابطها مع بعضها، وما يقوم بينها من علاقات متبادلة وتأثيرات. وما ينتج عن ذلك من تغيير. كما تنظر إليها نظرة تاريخية تتناول ولادتها ونموها وانحطاطها أو تلاشيها. وهكذا تتعارض الجدلية المادية تماماً مع الميتافيزيقا. لأنها لا تقبل أي سكون أو فصل بين الجوانب المختلفة للواقع. بل هي تعتبر السكون نفسه جانباً نسبياً من الواقع. فهي تهتم بالحركة في كل أشكالها. ذلك لأن الموجودات لا يمكن أن توجد في معزل عن بعضها البعض، كما أن كل كائن عضوي، بما في ذلك الإنسان، هو في كل لحظة ذاته وليس بذاته (العضوية المتغيرة). فإننا إذا تأملنا الموجودات وجدنا أن قطبي التناقض لا يمكن الفصل بينهما على الرغم من تناقضهما، فهما متداخلان. وهكذا فإن مبدأ السبب والنتيجة هما تصوران لا قيمة لهما إلا بتطبيقهما على حالة معينة. فقد ينحلان إذا نظرنا إلى التفاعل الشامل المتبادل، حيث تصبح النتيجة في حالة معينة سبباً في أخرى، وذلك إلى ما لا نهاية. وهكذا بالنسبة للمجتمع فإن تناقض الأضداد يظهر فيه على شكل نضال الطبقات. وتقوم المادية الجدلية على المبادئ الآتية: الترابط قانون للتفاعل والترابط الشامل، والتحول الشامل والنمو المستمر، والتحول النوعي، ونضال الأضداد هو الدافع لكل تحول. والمادية ليست فلسفة أخلاقية تعني الانغماس في اللذات الحسية، بل هي نظرة إلى العالم أو طريقة لفهم الظواهر الطبيعية وتأويلها اعتماداً على مبادئ متعددة. وكذلك فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية وهي التي يمكن قياسها. فإن للواقع الاجتماعي جانباً مادياً وجانباً فكرياً. ذلك لأن العالم بطبيعته مادي، وظواهره المختلفة إنما هي جوانب مختلفة للحركة أو للمادة في حركتها. فالحركة صفة أساسية للمادة. والمادة نفسها حركة. وهي قادرة على إحداث تغييرات نوعية لأنها تملك دينامية داخلية نشطة وقادرة على الخلق بالاعتماد على وجود التناقضات داخل اشياء نفسها. وعلى ذلك، فإن الحياة الفكرية للمجتمع إنما هي انعكاس لحياته المادية التي تبقى واقعاً موضوعياً مستقلاً عن الوعي وعن الإرادة الإنسانية. وكذلك فإن الأصل المادي للأفكار هو الذي يضي عليها القوة.

ب) الصراع الطبقي: تؤمن الشيوعية العالمية، ومعها الشيوعية العربية بالصراع الطبقي وسيلة لقيام ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا). وتعتبر نضال الطبقة العاملة منهجاً لحل التناقض بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج. فإن

بالقول بمبدأ التناقض بين السماء والأرض، بين قوى النور وقوى الظلام وسقوط البشرية من عصرها الذهبي. ووثقت هذه النظرة في ما وصل اليها من الشعر والملاحم وفي بدايات الفكر الفلسفي. وعلى الرغم من أن الفكر اليوناني لم يطرح، إلا عابراً وبللمحات، السؤال حول التاريخ، ولم يعتبره موضوعاً مستقلاً للفكر بل متمماً لنظريته في الطبيعة إلا أننا نجد مع أمبيدوقلس Empedocles 490-340 ق. م. وأفلاطون Platon 428/426-347 ق. م. والمدارس النقدية التي تلت شذرات تسمح بالقول إن موضوع التاريخ لم يكن غائباً كلياً عن الفكر اليوناني، في حين بقي في الحضارات الشرقية القديمة محافظاً على صيغته الدينية الأسطورية. وقد وردت على لسان المؤرخ توسيديديس Thucydides 455-400 ق. م. تأكيدات أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وقال أبقراط Hippocrates 460-377 ق. م. إن التاريخ يشرح بالطبائع والمعطيات المادية المحددة لوجود الانسان. وفي الحضارة الرومانية اعتقد پوليبوس Polybios حوالي 210-125 ق. م. أن القدر هو الذي يسيّر التاريخ وهو مبدأ وغاية العالم. وهناك أولى تصورات في التراث الشرقي واليوناني حول تطور دوري للتاريخ خاصة في ديانا الهند والصين الى جانب الاعتقاد بأن التاريخ يعيد ذاته.

ومع المسيحية ظهرت أولى التأويلات الشاملة لفهم التاريخ؛ فما سبق ظهور المسيح كان يترقب قدومه وتجسده وما تلاه قد خلاص بفعل الفداء، والتاريخ في كليته يصبو الى عودة ظهوره. وحاولت التأويلات المسيحية أن تضع غاية للتاريخ من خلال فهمها للانسان الشخص في علاقته بالله، بذاته، بالانسان الآخر وبالطبيعة على أساس التجسد والخلاص وتطلع الإنسانية جماء الى حياة مشتركة في الحياة وبعد المات. وتساءل المفكرون حول واقع التاريخ ملازماً للمبادئ التي قامت عليها المسيحية - ومن قبلها اليهودية أيضاً - مثل وحدة الجنس البشري ومشاركة جميع الأجيال في الخطيئة الأصلية، ثم الفداء وشموليته وأقامت معنى التاريخ في التكفير عن الخطايا والسعي وراء الخلاص. فبدلاً من أن يكون تعاقب أحداث يتحكم فيه القدر أو الصدفة أو التناقضات، فهم التاريخ على أنه تعاقب في الزمن للخلق ولعمل الارادات الحرة من أجل خلاصها. ثم في الحقبة الأولى من تاريخ الفكر المسيحي، أي في الاسكندرية، أعطي التاريخ مضموناً ميتافيزيقياً؛ فالقوى التي تنازعت عبر التاريخ على السيادة كانت تتصارع لتعطي الواقع المادي والتاريخي والأخلاقي والفكري معناه الحقيقي، وعند كبار المفكرين المسيحيين

- بولنيزر، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، لا. ت.
- الجسر، نديم، التوجيه الاجتماعي في الإسلام، مؤتمر البحوث الاسلامية 1971.
- خفاجي، محمد عبدالنعم، الإسلام ونظريته الاقتصادية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- رجب، عزمي، الاقتصاد السياسي، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار الفكر، لا. م. ط 2، 1969.
- عبدالناصر، جمال، عبرة الماضي وملامح الحاضر والمستقبل، في فكر القائد الخالد جمال عبد الناصر، ليبيا، أمانة الاتحاد الاشتراكي العربي بالمحافظة، بنغازي، جمع وتبويب علي مرسي الشاعر، ج 1، ج 2، لا. ت.
- منمنة، جميل. م، مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط 2، بيروت، 1982.
- النيهان، محمد فاروق، الاتحاد الجسهي في التشريع الاقتصادي الاسلامي، ط 1، دار الفكر، 1970.
- هكل، عبدالعزيز فهمي، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والاحصائية، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.

جميل منمنة

فلسفة التاريخ

Philosophy of History
Philosophie d'Histoire
Philosophie d. Geschichte

تطرح فلسفة التاريخ السؤال حول جوهر ومعنى التاريخ في كليته. وتتصدى في الجواب عن السؤال المطروح لصعوبات جمة تتمثل في معالجة بدء ومعنى وهدف التاريخ ودور الانسان فيه، وفي ماهية وواقعية ما يكشف عنه المؤرخ وما يقيم حوله الفيلسوف من فرضيات.

وقد قدمت الأديان بصيغ مختلفة اول جواب عن التساؤلات حول التاريخ منطلقاً من ان الايمان والوحي هما الواقعة الاساسية في تاريخ الإنسانية وحياة الانسان وانها المقياس لصحة فرضيتها. فجميع الأديان تؤمن بقدرة حددت بداية التاريخ وأوجدت الانسان فيه وهي غاية وهدف كل أحداثه. وتصورت الحضارات القديمة التاريخ كمرسح للصراع بين الآلهة أو لصراع الطبيعة والانسان - وهو جزء منها - أو لتأثير القوى الخارجة عن الطبيعة على سيرها وأحداثها. وظهرت صيغ هذا الفهم الموحد للطبيعة والانسان والآلهة في الصراع

أما الفيلسوف الإيطالي جوفاني باتيستا فيكو Giambattista Vico 1668-1744 فيرى أن التاريخ هو مجموعة مراحل التطور الطبيعية للانسان وأن اختزال فهمه بالعودة الى قوانين تحكم به، على طريقة العلوم الرياضية والطبيعية، يسيء الى الواقع ولا يفهم الموضوع حقاً. فالانسان يصنع تاريخه ولا أحد يمكن أن يفهمه سواه؛ إنه يفهمه لأنه صانعه ولأنه يجد فيه تحقيقاً للقوانين التي عرفها في ذاته. إن التطور قد نقل الانسان من الوضع البدائي الى مختلف أشكال البربرية. كما يشهد بذلك تاريخ روما وتاريخ كل شعب على انفراد: صعود فهبوط محتم، وتعاد الكرة مراراً لا حصر لها، فتاريخ البشرية هو تتالي عصور: عصر اسطوري (إلهي) يليه عصر البطولة والقوة ثم يأتي العصر الانساني، عصر الحضارة والحرية.

وعلى الرغم من هيمنة عقلانية خاصة بهذه الحقبة من تاريخ الفكر، لم تعد المحاولات اللاهوتية لتفسير التاريخ دينياً كما تُري ذلك مؤلفات الاسقف السواظي Bossuet 1627-1704. فقد أعاد مبدأ العناية الإلهية وغائية التاريخ المنجّه نحو لحظة الخلاص ومن ثم الى توطيد تاريخ الانسانية على أساس سيطرة الكنيسة الكاثوليكية.

إلا أن هذه المحاولات بقيت منفردة ودون تأثير. في حين كثرت واشتدت الاتجاهات لفهم التاريخ ككمال للتطور الطبيعي الذي بدأ مع الطبيعة ووصل الى الانسان وهو يسير دائماً نحو الأفضل، كما يقول المفكر الألماني يوهان غوتفريد فون هرردر Johann Gottfried Von Herder 1744-1803 في كتابه فلسفة تاريخ البشرية. فعنده أن الإنسان هو جوهر هذا التطور تبعاً لمقامه المميز في الطبيعة وللخصوصية التي تعطيها لكل شعب وحضارة. أن الشعوب في تطورها لا تنقطع عن بعضها، كما كان يقول فيكو Vico بل هي حلقات تكمل الواحدة الأخرى كمالاً عضوياً، ففي كمالها يتحقق كمال الطبيعة الانسانية؛ وفكرة الانسانية هذه هي التي توضح حركة مصير الشعوب التي ستصل بتطور جميع حلقاتها طبقاً لمعطيات كل شعب الى انسجام ووحدة الانسانية؛ «فالتبيعة الانسانية في سيرها نحو الأعلى تهدف بالفطرة الى توحيد الجنس البشري. وللإسراع في تحقيق هذا الهدف، وضع الله مصيرنا في أيدينا وتدريباً. نحن نتعلم كيف نبني ونهدم ونبني. ولكن قدرتنا على البناء هي اكبر من قدرتنا على الإنزلاق والهدم. فمن خلال تجبُّط الأجزاء وأخطائها نتحرك نحو الكمال المطلق للكلي». ونجد مثل هذا التفكير في التاريخ، وكأنه قائم على قوانين تحركه وفق مخطط سواي. عند غوتهولد افرام لسنينغ Gothold Ephraim Lessing 1729-1781 الذي يرى

الأوائل أن التطور حصل بهذا الفعل الى أن أصبح التاريخ مملكة أعمال الناس الأحرار، الذين عرفوا الفداء ونعموا بالخلاص؛ لذا يفهم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص واكتمال نظرية الوحي.

وقسم القديس أغسطينوس Saint Augustine 354-430 تاريخ الانسانية الى ملكوتين: ملكوت الله وملكوت إبليس، وهما في صراع دائم، صراع الخير والشر، ولما كان أغسطينوس مائلاً قبل أن يعتنق الدين المسيحي ويصبح أسقف قرطاجة بقي اتجاه تطور التاريخ في نظره ينحوي الى الحسم النهائي في هذا الصراع وسيتم الحسم بانتصار الخير، لأن الله قد سبق وحدد للتاريخ ذلك الحسم وهذا الانتصار. ومر هذا الصراع في ست حقبات الى أن وصل الى ظهور المسيح ومعه بدأت الحقبة الأخيرة التي ستتم يوم الدينونة حين يفصل الأخيار عن الأشرار. لقد سيطر هذا التصور لتاريخ الانسانية على الفكر المسيحي في القرون اللاحقة وحتى على كبار لاهوتيين وفلاسفة القرون الوسطى.

لم تعرف فلسفة التاريخ تقدماً منذ بداياتها وحتى نهاية القرون الوسطى إلا مع أنفول المجتمعات الاقطاعية وتضاؤل تأثير الفكر الديني ومع التقدم العلمي والتكنولوجي، وبالتالي الاجتماعي الذي حدث في عصور النهضة وعصر الأنوار في أوروبا. فقد نظر المفكرون في هذه الحقبة الى التاريخ على أنه تاريخ الانسان والانسانية في واقعها الاجتماعي والمادي. ففي رأي فولتير Voltaire 1694-1778 وهو أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ وقال بها موضوعاً فلسفياً مستقلاً عن موضوعات الفلسفة الأخرى - أن محور التاريخ هو الانسان وشكل وجوده الكوزموبوليتي. ووجد جان جاك روسو Rous-seau 1712-1778 أن كل سؤال حول التاريخ هو سؤال عمّا آلت إليه البشرية من شقاء أو سعادة. وعنده أن البؤس ناجم عن أمرين: الفساد الذي يأتي على الفرد من المجتمع والمدنية، وعن ظهور الملكية الخاصة وما تبع ذلك من تقسيم العمل وتقسيم المجتمعات الى طبقات وتاجج النزوات والشهوات. وقد أدّى كل ذلك بالانسان - وهو حسن بالطبيعة - الى التدهور والانحطاط. من هنا نادى روسو Rousseau بالعودة الى الطبيعة، الى الفردوس المفقود. لكن دعوته هذه ليست، كما فهمها بعض المفسرين، دعوة الى الفردية الطبيعية التي لم توجد قط، بل مطالبة ببدء جديد للتاريخ تسود فيه المساواة والعدالة والحرية بضمانة عقد اجتماعي تقوم الدولة على أساسه ويتحقق عن طريق مبادئ العقل وتربية جديدة.

الطبيعة ليصبح الكائن الواعي والحر فيكتسب عندئذ شخصيته. ولكن مع ظهور الحرية تظهر أيضاً إمكانية الخطيئة ويبدأ الصراع بين الخير والشر. إن التاريخ هو صراع بين الظلمة والنور، بين الخير والشر وبين الإرادة الفردية والإرادة الشاملة. ولكن سرعان ما يجد الخير الطريق الى تحقيق ذاته وتعود الحرية الفردية الى مواكبة تفتح فيبدأ عندئذ طريق خلاصها، وان تاريخ الانسانية عند شلنغ هو تاريخ الخلاص وعودة العالم الى الله.

وتصل فلسفة التاريخ مع هيغل Hegel 1770-1831 الى ذروة التأمل الفلسفي للتاريخ حيث تُخضع الطبيعة والانسان والأحداث لمنطق يشمل الواقع كله، هو الميتافيزيقا علم واحد. فالتاريخ هو صيرورة وعي الروح، وكل ما هو حقيقي هو تجلٍ له، كما أن المنطق هو التعبير عن حركته المبدعة في ثالوث الوضع والنفي ونفي النفي، في الجدلية الشاملة. فالتناقضات بين المفاهيم هي من جوهر الروح، وبالتالي من جوهر الواقع، وما حقيقتها إلا في هذه العلاقة التي تتفتح فيها المقولات: «التجلي هو النشوء والفناء الذي هو نفسه لا ينشأ ولا يفنى وإنما يبقى بذاته وهو الذي ينشأ الواقع وحركة حياة الحقيقة. غير أن الواقع في فلسفة هيغل Hegel ليس هو كما يظهر وإنما كما يجب أن يكون، كما تقتضي منه الحركة الجدلية أن يكون. فالفكر يحيط بالواقع ويحدد له موقعه في المنظومة الفكرية طبقاً لمتطلباتها حتى ولو تم ذلك باغتناب الواقع، وهذا ما جرى لفلسفة الطبيعة وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيغل. لكن هذه الفلسفة قد أرست في فهم تاريخ العالم منهجية وخطوطاً كان لها تأثير هام على الفلسفات اللاحقة مما جعل من الفكر الهيجلي كبراً ليس من السهل تجاوزه.

وفي فهم هيغل لتاريخ العالم أن الروح الموضوعي هي منظومة العلاقات الرابطة والشاملة لجميع الأفراد، وذلك ليس بمعنى أن الأفراد يشكلون كمجموعة عناصر هذا الروح، بل إنه هو بمثابة أرضية ينشأون عنها فتكون علاقاتهم المجرد، الروح الموضوعي بذاته وهو الحق. وإخضاع القصد والاذعان الفردي لأوامر ووصايا الوعي الشامل هو الأخلاق، في حين أن الخلقية تكون تحقيق الوعي الشامل في الدولة. فالدولة هي تحقيق الخلقية، روح الشعب المتحقق والظاهر في تاريخ العالم وقد تالت فيه الشعوب وأوجد كل منها دولته ثم اختفى. ومن هنا يرى هيغل أن كل حقبة من التاريخ موسومة بالسيادة الروحية لشعب من الشعوب. فنور الروح ينتقل في التاريخ «كشعاع الشمس من الشرق نحو الغرب. إن آسيا هي الشرق المحدد أو البدء المطلق للتاريخ» وألمانيا هي الغرب المحدد أو

أن الانسانية جمعاء، وكل فرد فيها، إنما يسير نحو الحقيقة ويتكامل ويخلد في ولادة دائمة التجدد؛ هذا هو معنى التاريخ ومعنى وجود الانسان فيه.

وتقوم فلسفة التاريخ عند إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 على أسس دينية وحقوقية. وعلى الرغم من تأثره بروسو وهردر فهو يرى أن التاريخ ليس تطوراً يظهر فيه ابتعاد الانسانية عن طبيعتها الصالحة ولا هو تفتح للمعطيات الموجودة فيها بالطبيعة والفطرة. فتطور الانسان لم يكن ممكناً في نظره إلا حينما خرج عن حاله الطبيعية البريئة ووعي القانون الأخلاقي الذي اخترقه. ويبدأ التاريخ من هذا الاختراق ثم يتقدم، ليس عبر تراكم السعادة، بل في الاقتراب من الكمال الأخلاقي وسيادة الحرية. وسمة هذا التقدم عند كانط أنه يتم على حساب السعادة الفردية، كونها مقياس التفهقر في التاريخ؛ فإشباع الحاجات الفردية يتناقض وتحقيق أخلاقية الكل. ولما كان التاريخ يمثل الحياة الخارجية للجماعة، فإن هدفه تحقيق القانون وإحلال شروط تحقيق الدولة لدى جميع الشعوب فيستتب السلام الأبدى.

ويقسم يوهان غوتليب فخته Johann Gottlieb Fichte 1762-1814 تاريخ الانسانية الى خمس مراحل: الأولى ساد فيها العقل سيادة كلية وغير مشروطة وتحققت بواسطة الفطرة، وهذه هي حال الانسانية قبل الخطيئة؛ والثانية تحدد بوجود سلطة قامعة تطلب الإيمان الأعمى وبدون اقتناع، وهي مرحلة الخطيئة التي أحلت السلطة مكان الوعي. وفي المرحلة الثالثة توسعت الانسانية في الخطيئة وخرجت على السلطة والعقل فأمرن في الإعراض عن الحقيقة. وتتم المرحلة الرابعة بسيادة العقل وهو يطلب الحقيقة كغايته القصوى فيعرفها ويحبها. أما في المرحلة الخامسة فتنبئ الانسانية ذاتها بكل ثقة ودون خطأ بحيث تكون مظهراً للعقل، مملكة العقل المبرر والمقدس، وتتجه فيها الانسانية نحو الحقائق الأبدية كما تظهر في الدين والقيم، كالحب والأخوة. بهذا يتم تطور التاريخ ويتحقق في دولة تتم فيها الغلبة على الطبيعة، وتبنى مملكة العقل حيث يجد الفرد مجال تحقيق ذاته وقيمه ليتحول الى كلية عضوية متكاملة، فالفرد يجد ذاته في قيمته المطلقة مقابل القيم ولا يقوى عليه مبدءاً أو سبب أو قوة أخرى تسيره أو تتحكم بالتطور التاريخي. فالتاريخ عند فخته هو ظهور لله ولن يكون سوى مملكة الحرية.

أما فريدريخ فيلهلم يوسف فون شلنغ 1775-1854 Freidrich Wilhelm Joseph Von Schelling فيرى بدء التاريخ في الحرية، أي حين يخرج الانسان من أحضان

«الهدف المطلق له». وبالتالي فإن مراحل التاريخ ثلاث: الشرقية، وفيها لم يشعر الفكر بحاجته الملحة الى الحرية فخضع بصبر للاستبداد الفكري والسياسي، فكان الملك وحده حراً؛ ثم المرحلة اليونانية-الرومانية، كان فيها الفكر غير مكتمل الوعي ولكنه طموح نحو الحرية، ومن ثم كان بعض الأفراد أحراراً. أما في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة الألمانية، فقد استيقظ فيها الفكر ووعي طلبه للحرية وتوقه نحوها فبلغت وعيها الكامل في الأمة الجرمانية المتمثلة بالدولة البروسية.

ووجد أوغست كومت Auguste Comte 1798-1857 أن «خير الانسانية هو الغرض الهام الوحيد الذي نكتشفه في فحوصنا الفلسفي للتاريخ»، وقد مرّ الفكر الانساني في تقدمه نحو هذا الغرض ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية. وقانون المراحل هذه هو القانون الطبيعي لتاريخ المجتمع لأن تطور العقل هو الذي يتحكم بتقدم البشرية الى جانب كونه مفسراً له. ففي المرحلة الأولى فهم عالم الواقع وكأن قوى سحرية، ثم آلهة - وديانة التوحيد هي أعلى مركّب من هذا القليل - تسير الطبيعة والانسان وهي سيدة الوجود. أما في المرحلة الثانية التي تلت تلك المرحلة العضوية فقد نبذت البشرية المعتقدات القديمة من موقف نقدي عقلاني. إلا أنها لم تجد في ذاتها القدرة على استبدال الفهم القديم بفهم يقبل به الجميع، وهذا لأن الميتافيزيقا ذاتية والتفسير فيها لفظي ولأن كل فيلسوف يعتد بطريق خاص الى الحقيقة، وقد أدّى هذا الى الفوضى الاجتماعية والسياسية. ومع ظهور العلوم، من علم الفلك وحتى علم الاجتماع، تمكّن العقل البشري من إقامة قوانين وضعية على أساس الكنف عن العلل الحقيقية الفاعلة في الطبيعة والمجتمع، فوضع حدّاً للفوضى ووصل بالانسانية الى اتفاق حول سياسة وضعية يكون فيها علم الاجتماع علم العلوم كونه علم المجتمعات. وبما أن التاريخ هو تاريخ التغيرات التي طرأت على الزكيات الانسانية والاجتماعية والسياسية فإن العقل الكاشف عن عللها هو الكفيل بتوطيدها وتقديمها على أساس تطور العلوم فيتحقق خير الانسانية جمعا.

وعلى طرف نقيض من فلسفات التاريخ المبنية على المنظومات الفكرية المجردة تقوم فلسفة التاريخ عند كارل ماركس Karl Marx 1818-1883 على التفسير المادي الجدلي للتاريخ الانساني. فعلاقات الانتاج هي أساس واقع وفهم بنية المجتمعات وأشكال تطورها وصيغ وجودها المادي والسياسي

والايدولوجي، وذلك ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وليس التاريخ في نظر ماركس والماركسية إلا مجموعة وقائع كما يقول الأميريقيون والمثاليون على حد سواء، بل هو صنع الانسان وهو بدوره صانع له، كما أن الوجود الاجتماعي هو الذي يشرح وعي الانسان ويحدد مراحل تطوره وتطور المجتمعات وليس العكس. والعلاقات الحقيقية بين الناس تتحقق عبر المعطيات المادية ومنها العمل والصراع والثورة. فإن الانسان يهدف من وراء ذلك كله الى السيطرة على الطبيعة وتحقيق الاعتراف المتبادل بين الناس.

وقد بدأ ماركس بربط الاقتصاد السياسي بالفلسفة ووجد في العلاقات بين الانسان والطبيعة، أي في عملية الانتاج، وما ينجم عنها من أوضاع تحدد الطبقات الاجتماعية وعلاقتها ببعضها موضوع الجدال الحقيقي وأساسه التي كان هيجل قد نسبها الى الفكرة. وبالتالي ليست هذه العلاقات مقولات وقوانين من نتاج الفكر تلصق على التاريخ لتفهنا إياه، بل هي حركة التاريخ نفسه وهي تظهر على حقيقتها في حياة المجتمعات وتطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والصراع الطبقي؛ وكل فلسفة للتاريخ لا تأخذ بهذه الحركة وبهذا الواقع موضوعاً لها تكون نظرية ناتجة عن الخيال.

وينطبق القول أيضاً على بعد التاريخ الثالث، أي المستقبل. وهو ليس موضع أهداف ورغبات أو مجال تحكم الصدق، وإنما تحدده التغيرات التي تقوم بها الطبقات الاجتماعية، خاصة الثورة، بضرورة تفاقم التناقضات وتراكمها عن الماضي وفي الحاضر. وبما أن هذه التناقضات هي طبقة بطبيعتها وأن آخر طبقة في الظهور هي الطبقة العاملة، فهي التي تحقق مع حلفائها الثورة الاجتماعية لصالحها وقد أدركت مواقف الطبقات الاجتماعية الأخرى وحركة التاريخ بما لها من وعي وإيديولوجيا. والنظرية المادية التاريخية هي أيضاً منهج لتحليل وتفسير واستقراء التطور الاجتماعي كما أنها آلة التحول التي تصل بالطبقة العاملة الى السيطرة. فهي تبتعد عن التأملات والتحليلات النظرية لتجعل فلسفة التاريخ علمية وشاملة، وهي من جهة أخرى لا تريد تفسير التاريخ من أجل فهمه فقط بل من أجل تغييره أيضاً من حيث تصبح إيديولوجيا الطبقة العاملة. والتاريخ يُظهر من طرف آخر أن العلاقات الاقتصادية هي قاعدة تطور المجتمعات، إذ ترى الماركسية أن الناس قد دخلوا في أولى مراحل تطوّرهم حين بدأوا يتجنون حياتهم المادية وأصبحوا جماعات ومن هنا تطورت مراحل تاريخ الانسانية من المجتمع المشاعي الى العبودي فالاقطاعي وصولاً الى المجتمع الرأسمالي. وكل من

حامل مسؤولية ماضيه وصانع حاضره ومستقبله. ففلسفة التاريخ، كما يرى فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey 1883-1911، هي فلسفة الانسان؛ وهو ليس ما تلقننا عنه داخلته أو طبيعته الانسانية، إنه ما يقوله لنا التاريخ عنه؛ إن تاريخيته هي حقيقة وجوده كما تظهره فلسفة الحياة وفلسفة القيم والفلسفة الوجودية. ومع تمثلي هذا الاتجاه الجديد أمثال غيورغ سيمل ونرولتش وأرنولد توينبي Arnold Toynbee 1889-1975 وبنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 ومارتين هيدغر Martin Heidegger 1889-1976 ومعظم الكانطيين الجدد اتجهت فلسفة التاريخ لتكون عملاً على الحاضر وفهلاً له بشكل النقد؛ هي بحث عن معناه مع اعتبار ما جاء عن الماضي نتيجة للكوارث وتسخير الانسان واستعباده ومحاولات القضاء عليه؛ وهي تطلع نحو مستقبل يصنعه الانسان بتحقيقه لحرته مع تحقيق العدالة والمساواة فيبلغ ملء إنسانيته.

أما في التراث الفكري العربي فترتبط فلسفة التاريخ باسم ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن خلدون Ibn Khaldoun 1332-1406 وبمقدمة كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مع العلم أن بوادر مثل هذا الاقتراب من فهم التاريخ لم تعد لدى من سبقه أو عاصره.

ولا تفصل فلسفة التاريخ الخلدونية منهجاً وفحوى، عن علم العمران، علم الاجتماع الجديد الذي كان السباق إليه؛ والتاريخ في حقيقته هو «خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من أحوال»؛ وفهم هذه التاريخية هو فهم للأسباب المحركة لتطور المجتمعات وكشف عن العوامل المكونة لها والقوانين المتحركة بها. فقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة ثم بحث في علاقة بعضها ببعض حيث عرض في المقدمة تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والعضوية بالإضافة إلى العوامل الطبيعية والآلية التي تظهرها الحياة الانسانية في المجتمعات، فانتضحت له صورة سير المجتمعات والدول والأفراد وتكافؤ القوى وانضمامها وتفرقها وبالتالي أسباب نشأتها ونضجها ثم اندثارها.

فالعصية هي أحد العوامل الرئيسية في تكوين المجتمعات: «إن الغاية التي تجري إليها العصية هي الملك... وإن غلبتها فاستبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة... في

هذه المراحل قام على أنقاض المرحلة التي سبقتها؛ وذلك حين تفاقمت التناقضات في أحضانها فقوضتها وانتقل المجتمع إلى المرحلة اللاحقة الأكثر تطوراً؛ والصراع الطبقي هو المحرك لهذا التطور. أما سبب نشأة الصراع فهو ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وهو سيدوم ما دامت تلك الملكية قائمة. لكن التناقضات في قلب المجتمع الرأسمالي والصراع الناجم عنها سيصل بالمجتمعات حتماً إلى آخر مراحل التطور، حيث تلغى تلك الملكية ويكون المجتمع لا - طبقياً وتحقق الشروط الموضوعية التي تتيح للانسان ان يحقق ذاته دون استغلال أو قهر أو تسلط؛ وهذه المرحلة هي المرحلة الشيوعية.

ومع بدايات القرن العشرين ارتدت فلسفة التاريخ عن النظريات الشمولية واتجهت نحو الحضارة ووصف أشكال وجودها وتعليل اسبابها. وواجهت الانسانية خطاراً هائلة مع مآسي الحروب والانقلابات السياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية والتوسعات الاستعمارية المهيمنة المطامع الاستغلالية فأخذت الفلسفة تنظر في معظم اتجاهاتها إلى الانسانية وهي تفرق قليلاً قليلاً في فراغ يهددها البؤس والدمار والاستغلال من كل صوب وشاعت النزعة التاريخية ثم التشاؤمية في النظر إلى التاريخ بدلاً عن النظريات في التقدم كفاعل تطوير المجتمعات نحو الأفضل. كما تأثرت فلسفة التاريخ أيضاً بفلسفة شوبنهاور Schopenhauer 1788-1860 ونييتشه Nietzsche 1844-1900 وبما نجم عن تطبيقات العلوم من أدوات دمار وخراب. فعُمت نظرة عدمية وأخرى مفرطة في التشاؤم، كما نجدها عند اوسشالد شينغلر Oswald Spengler 1880-1936 في مؤلفه انحطاط الغرب، إلى جانب النظرة العضوية إلى المجتمعات وهي ترى فيها مثيلاً للحياة العفوية تنشأ وتنضج ثم تذبل وتنفى في حركة متواصلة ومتكررة هي حياة الحضارات المتتالية على مسرح التاريخ.

وقد رافقت نزعة فلسفة التاريخ هذه بإعراضها عن التقدم كمحرك لتطور التاريخ عودة عن القانونية المنقولة عن العلوم الطبيعية ومنهجيتها. وازداد الاهتمام بعلم الاجتماع وقد جعل موضوعه البحث في الواقع الانساني وقوانينه الخاصة بعيداً عن أحادية عامل واحد وظهرت فيه الاتجاهات المختلفة كبديل عن فلسفة التاريخ والحضارة، وهذا ما حل علم التاريخ نفسه إلى الابتعاد عن الطابع السردى الوثائقي من جهة وإلى إهمال النظريات الفلسفية حوله من جهة أخرى. وتوطد في صلب فلسفة التاريخ هم محوري هو الانسان. فإلى جانب الخروج على المركزية الأوروبية في فهم الأحداث والمجتمعات راحت الفلسفة تُعنى بالانسان في ماضيه وحاضره ومستقبله: إنه

فقيت عملاقاً فريداً في تاريخ هذه الأمة. كما أنها لم تؤثر فعلياً إلا على عدد قليل من العلوم وفي العقود الأخيرة الماضية من هذا القرن.

مصادر ومراجع

- أوميل، علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمهجة ابن خلدون، بيروت، لا.ت.
- بليخانوف، غ.، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، 1973.
- بوتول، غاستون، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعير، بيروت، 1984.
- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبدالله عنان، بيروت، 1975.
- الحصري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، 1983.
- الدوري، عبدالعزيز (وآخرون)، تفسير التاريخ، بغداد، لا.ت.
- —، التكوين التاريخي للأمة العربية، بيروت، 1984.
- سيمون، بير هنري، الفكر والتاريخ، ترجمة عادل العوا، دمشق، 1966.
- الشرقاوي، عفت، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ط 3. بيروت 1981.
- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، لا.ت.
- كولنجورد، ر.ح.، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، القاهرة، 1961.
- لويون، غستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعير، القاهرة، 1954.
- نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، 1981.
- هوركايمر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، 1981.
- هيلويت، جان، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيفل، ترجمة انطوان حمصي، دمشق، 1969.
- Acham, K., *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg-München, 1974.
- Aron, R., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961.
- Bloch, M., *The Historian's Craft*, New York, 1953.
- Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlin, 1965.
- Carr, E.H., *What is History*, London, 1961.
- Chatelet, F., *La Connaissance de L'histoire*, Paris, 1960.
- Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968.
- Dray, W.H., ed. *Philosophical Analysis and History*, New York-London, 1966.
- Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., 1969.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1968.
- Gardiner, P., *Theories of History*, New York, 1965.
- Kaufmann, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931.
- Marrou, H.J., *De La Connaissance historique*, Paris, 1960.

هرمها». وحين يبحث ابن خلدون في الدولة، غاية العصبية، يجد أن الدولة «لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»، و«هذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التردد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع». كذلك الأمر بالنسبة للحضارة: «إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً» والحضارة «هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة». وإلى جانب هذا العامل يحلل ابن خلدون وبالدقة الموثقة عنها العوامل الأخرى كالاقتصاد، القاعدة المادية للمجتمعات، والسكان والبيئة بالإضافة الى سلطة الفرد وتأثير التناقض بين البدو والحضر وتضخيم دور الدولة ومتطلباتها الذي يؤدي حتماً الى سياسة تفقر المدنيين فيثرون وينقلبون على الدولة.

وتخضع حركة التغير الدائمة هذه لقوانين استنبط ابن خلدون فحواها الحقيقية من أحداث وتواريخ المجتمعات. فإن ظاهر التاريخ «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول» أما باطنه فهو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق». فحوادث التاريخ والمجتمع تابعة لمبدأين: السببية والحتمية، «إن الاجتماع الانساني ضروري» وتتأتى ضرورته عن حاجة الانسان الطبيعية لوسائل المعاش وعن ضرورة التعاون التابعة لها وعن الدفاع عن النفس ضد الطبيعة وضد الأعداء والآخرين؛ هنا تظهر السلطة كرادع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ويحمي الحياة الاجتماعية كرباط بين الناس. ولا يكون وجود لمجتمع يتطور إلا وتتم فيه شروط مادية، كالأرض والموارد الطبيعية والسكان بطبائعهم وكثافتهم، والانتاج للمأكل والشرب والملبس والسكن وغيرها. ثم هناك شروط فكرية تتم في المرحلة التاريخية والعقائد الدينية والمذاهب السياسية والنظم الاجتماعية بالإضافة الى نفسيات الأجيال وانتشار العلوم والآداب والفنون والعادات والتقاليد والمواهب الفردية. والحتمية - وهي بعيدة عن مبدأ الجبرية في نظر ابن خلدون - تبيّن تسلسل وترابط وعلاقة الظواهر في نسقها العام الانساني في شتى المجالات والميادين: «إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الاسباب بالمسببات». إن الواقع التاريخي - الاجتماعي ليس في حالة سكونية وثبات، بل هو في صيرورة مستمرة؛ وهذا ما حلل ابن خلدون على القول بفكرة التطور الدوري والتعاقبي، وإعمار العمران والحضارات.

لم يتبع العرب الفتح الذي أنجزه ابن خلدون في المقدمة

بأي شيء، ولكنه مابين بالفعل شبيه بالقوة، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها، ويختار من هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ويفرز ما لا يلائمه. فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة، والشيء لا يصير كذلك بالفعل إلا وهو كذا بالقوة. ثم إن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حداً ونسبة. أما في الصناعي فلا. وليس ينمو الحي اتفاقاً وإلى غير نهاية بل هو يتخذ حجماً وشكلاً هما في كل نوع. والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة، أي للنفس لا للجسم، فإن المادة لا ترتب بذاتها بل بمرتب. وأما التوليد فيحفظ النوع كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد. يقول أرسطو في كتاب النفس في المقالة الثانية من الفصل الرابع إن «التوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت. وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية. فبالتوليد يبقى الكائن الحي المائت لا هو هو بل شبيهاً بنفسه، لا واحداً بالعدد بل واحداً بالنوع». والمذهب الآلي، في رأي أرسطو، عاجز عن تفسير تكوّن الحي في صورة وهيولى. فالهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الكائن الحي على أن العلة تقال على نحوين آخرين: الواعي ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون، والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلل أربعة: علة مادية وصورته وفاعلية وغائية. ولا يمكن قصر العلية على الهيولى والفاعل، والقائل بذلك بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة. والقائل بذلك مثله مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس، وتصدد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة، والأخف كالخشب إلى أعلى. نحن في الفن نراعي هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع، ولكن ليس في الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل. والفن يحاكي الطبيعة أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة لكان يحدث كما يحدث الفن.

وإذا كانت طبيعة الحياة مابينة لطبيعة المادة الصرف وقواها الفيزيكية والكيميائية فما أصل الحياة؟ ولا يعلم أصل الشيء إلا بعد العلم بطبيعته. ولقد كان عدم العلم بحقيقة الحياة سبباً في تعدد الآراء في أصلها.

فمنذ أمد بعيد كان الاعتقاد شائعاً بأن بعض الحيوانات الدنيا تتولد من الماء الأسن والطين والجثث المتعفنة، أو أن الحياة برمتها تولدت في مياه الأنهار والبحار. ثم تطورت إلى ما نشاهده الآن. وهذا ما يسمى بالتولد الذاتي، أي التولد الحادث عن الجهاد مباشرة لا عن حي سابق.

- Meinecke, F., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1965.
- Rickert, H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, 1924.
- Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1924.
- Toynbee, A.J., *Civilisation on Trial*, Oxford, 1948.

غانم الهنا

فلسفة الحياة

Philosophy of Life Philosophie de vie Philosophie d. Leben

يستعرض أرسطو 323-385 ق.م. في كتابه في النفس آراء الفلاسفة في طبيعة الحياة فيلاحظ أنهم جميعاً يقررون أن الحي يمتاز عن غير الحي بخاصيتين هما الحركة الذاتية والادراك. فمن قال منهم مبدأ وأخذ للأشياء تصور هذا المبدأ الماء، وأنه حاصل على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً مثل طاليس. أو تصور هذا المبدأ الهواء من حيث أن النفس هي علة الحي، والنفس هواء (ولفظ psyché يعني باليونانية النفس والنفس) مثل انكسبانس. أو تصور هذا المبدأ النار مثل هرقليطس، وأن هذه النار حية عاقلة أزلية أبدية تستمر بمقدار وتنطفئ بمقدار.

ثم يورد أرسطو رأيه في الحياة فيرى أنها على ثلاثة أنواع: نامية وحاسة وناطقة. والحاس منه ما هو ثابت في الأرض، ومنه ما هو متحرك، فتكون درجات الحياة أربعاً: النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة. تقال الحياة أولاً على النامية لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً، فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والانسان. وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد. والحي ينمو أو يتناقص في جميع أجزائه على السواء، لا كالجهاد الذي يزداد في جهة واحدة أعلى أو أسفل، يميناً أو شمالاً. والحي يحيا وينمو مادام يقبل الغذاء. وليست التغذية. مجرد اضافة مادية، وليس نمو الحي ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة في تركيبه، وإنما هذه العناصر مساعدة فقط، والفاعل النفس. والتغذية تمثل Assimilation شأنه أن يحول المباين شبيهاً، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغذى. على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة، لأن التغذية لا تتم

ولكن وُجد من الفلاسفة عدد قليل لم يمنهم الاعتقاد من الإيمان ببدأ العلية وما يحتمه هذا المبدأ من علو العلة على العلول، أو مساواته على الأقل، فلا تكون بأدنى منه. فعُمل أرسطو نشوء الحي من غير الحي بتأثير الأجرام السماوية في المادة الأرضية. وكانت هذه الأجرام، في نظره ونظر اليونان عموماً، أجساماً أثيرية تحركها أرواح، فكانت لها في ظنهم فاعلية أعلى من فاعلية العناصر الأربعة.

واصطنع هذا الرأي الفلاسفة المسلمون والمسيحيون فأقروا بذلك بقصور العناصر الأرضية عن توليد الحياة، ووجوب اضافته الى فعل الشمس وغيرها من الكواكب اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل، أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص.

فقد ارتأى القديس أوغسطينوس أن الله في البدء أودع المادة البحث غير المعضونة بذوراً حية كمنت فيها ونمت بعد ذلك في مختلف الأنواع الحية على مر الزمان، أي أنه يرجع الحياة الى فعل الخالق، ويرجع الأنواع الحية الى أصول خاصة بكل نوع.

ولى هذا الرأي ذهب النظام المعتزلي فقال «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها».

أما ابن سينا فقد حاول الجمع بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية. قال: «وقد يتكون من العناصر أكوام بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فاذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة [الأرواح المحركة للكواكب] النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه».

ثم بدا لفلاسفة العصر وعلمائه أن يبحثوا عن أصل الحياة في هذا الكوكب، الأرض، وليس في كواكب أخرى. وفي مقدمة هؤلاء جميعاً داروين Charles Darwin 1809-1882. عرض نظريته في أصل الحياة في كتابه أصل الأنواع (1859)، ومفاده أن الحياة بزغت في البروتوبلازم وتحتوي على جسم مستدير هو النواة. والبروتوبلازم والنواة يكوّنان الخلية. والأحياء تتألف إما من خلية واحدة، أو من عدة خلايا. والانسان نفسه ليس إلا توليفة من عدد لا يحصى من الخلايا المتباينة. والحيوانات كذلك إما أحادية الخلية وإما كثيرة الخلايا. وكانت الحيوانات، في بدايتها، رخوة القوام لينة

الأجسام، معدومة العظام. ثم تطورت بعد ذلك وأصبح لها حبل متين يمتد طوال الجسم. وكان بزوغ هذا الحبل أول سلم من سلم التطور نحو تكوين «الفقار» أو «الصلب» المؤلف من أجزاء عظمية كل منها يسمى «فقارة». وكانت الحيوانات ذوات الحبل من أهل الماء، ومنها نشأت الأسماك ذوات الهياكل الغضروفية، ثم الأسماك ذوات الهياكل العظمية الصلبة. ثم ظهرت أسماك متطورة تستطيع أن تحيا في الطين إذا ما جف الماء. وبدلاً من أن تنفس بخياشيمها مثل بقية الأسماك نشأت لها جهاز جديد هو عبارة عن رئات أولية تحولت عن مئانة السبح (العوامة) فأصبحت مزودة بجهازين للتنفس، ومن ثم سميت هذه الأسماك «ذوات التنفس».

ومن ذوات التنفس نشأت البرمائيات مثل الضفادع، وهي التي تستطيع أن تحيا في اليابسة كما تستطيع أن تحيا في الماء. ومن البرمائيات نشأت الزواحف مثل الحيات، ومن فرع من الزواحف نشأت الطيور.

ومن الزواحف أيضاً نشأت ذوات الثدي التي تغذي صغارها باللبن. وكانت هذه، في البداية، حيوانات ييوض، أي حيوانات تضع بيضاً مثل الزواحف والطيور. ومن الثدييات اليبوض نشأت الصعابير، ومن الصعابير ذوات الذبول، أي القرود، وفاقة الذبول، أي الانسان.

وهذه الأنواع الحية كلها المتفرعة عن أصل واحد حي يُفسر تكاثرها وتنوعها بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هي: أولاً: قانون الملازمة بين الحي والبيئة الخارجية؛ ثانياً: قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة؛ وثالثاً: قانون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي.

وقد أحدثت نظرية داروين تأثيراً في رؤية الفلاسفة لمعنى الحياة. فلم يكن في امكان أصحاب فلسفة الحياة أن يتجنبوا هذا التأثير سواء بالسلب أو بالإيجاب.

فلسفة فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 في الحياة متأثرة سلباً وإيجاباً بنظرية داروين. فهو يهاجم داروين في كتابه إرادة القوة الذي نشرته أخته عام 1901، أي بعد وفاة نيتشه بعام واحد. يقول: «إن ما يذهلني بالنسبة إلى مصير الانسان هو ما أراه معارضاً لما يقوله داروين من أن البقاء للأقوى فالحاصل هو أن البقاء لرجل الشارع. إن الأقوى ضعيف أمام غرائز القطيع، أمام الأغلبية، والقيم المسيطرة،

في قوة هذا الشعور. فيجعل من العجز الذي لا يقوى على الانتقام لنفسه احساناً، ومن الوضاعة الجبانة تواضعاً، ومن الخضوع لمن يبغضهم المرء طاعة. ويرى نيتشه أن قيم العبيد هذه تعود بأصلها الى الشعب اليهودي، إذ هو الشعب الذي شاع في نفسه الحقد في أعنف صوره لكثرة ما لاقاه من اضطهاد منذ زوال دولتهم القديمة العريقة. فلما وصل الحقد الى أقصى درجة غايانه ثار على قيم سادته من الرومان. وكان الرومان حينئذ سادة أقوياء نبلاء فكانت القيم التي وضعوها لأخلاقهم هي القيم الأرستقراطية: وتتلخص في حب الغزو، والاعتزاز بالقوة، واحتقار الرحمة، والاشمئزاز من الضعف والضعف، وتقديس التقاليد، وتوفير الأجداد.

يبد أن نيتشه يطالب بخلق أرستقراطية جديدة أعلى من الأرستقراطية القديمة، ويدعو الانسانية الى الارتفاع بذاتها لتخلق طابعاً جديداً من الانسانية. هذا الطابع الجديد هو «الانسان الأعلى». والفردية هي شرط الانسان الأعلى، وهي تعني المحافظة على الفروق الطبيعية الموجودة بين الأفراد، والشعور بالذاتية شعوراً قوياً، وبأنها متمايزة عن غيرها من الذاتيات الأخرى. ومن هنا، فإن الانسان الأعلى فوق كل تقويم؛ وكل قانون. فهو خالق القيم. يقول نيتشه «إن الانسان الأعلى هو الذي يحدد معتقدات عصره، ويعطي للحضارة صورتها، ويخلق القيم في حرية تامة غير آبه للخير والشر، والحق والباطل». ومن ثم فكل وسيلة تؤدي الى تحقيق هذه الغاية جيدة شريفة، لأن الجودة والشرف ليسا في الأشياء، بل هما قيمتان يصنعهما هو بنفسه. وكل شيء تابع لارادة القوة، وتابع للسيطرة والسيادة والاختضاع. وتأسيساً على ذلك فإن الانسان الأعلى يجب أن يحيا حياة الخطر، فاذا لم يأت إليه فليتقدم هو من تلقاء نفسه. يقول نيتشه «كي نجني من الوجود أسمى ما فيه، عش في خطر». والحياة في خطر تنطوي على احساس قوي بالمسؤولية من أجل السمو بالحياة. وهو لهذا يستطيع وحده أن يتحمل نظرية «العود الأبدي». وخلاصة هذه النظرية هي أن الوجود ليس صيرورة لا نهائية، وإنما تأتي فترة يسميها نيتشه «السنة الكبرى» للصيرورة، عندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنتها الكبرى فتنتهي لتبدأ من جديد. وهكذا زمان الوجود مقسم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرر تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكان الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي.

ومن هنا فإن حب الحياة يزداد الشعور به إلى أقصى حد،

اليوم، هي قيم المنحلين، واردة الموت لها الغلبة على ارادة الحياة. وشعار البوذية والمسيحية يتفق مع هذه الغلبة: أفضل ألا تكون من أن تكون».

ثم هو يرى، على العكس من داروين، ان الحياة ليست تنازع البقاء، وإنما تنازع القوة والسيطرة. يقول: «إن ارادة حفظ الحياة تعبير عن ضائقة ومأزق، وعن تضيق لغريزة الحياة، الجوهرية الحقيقية، التي هي التوسع في القوة، بل إن هذه الغريزة غالباً ما تجعل حفظ الحياة في خطر وتضحي به... والذي يسود الطبيعة ليس هو الضائقة والمأزق، بل الفيض والتبذير، حتى الى درجة الجنون. وليس تنازع البقاء إلا حالة شاذة، وتضييقاً مؤقتاً على ارادة الحياة. فالنزاع، الكبير منه والصغير، يدور في كل مكان ومن كل الوجوه حول السيادة والنمو والانتاع، حول القوة، وتبعاً لارادة القوة التي هي ارادة الحياة».

والحياة، في نظر نيتشه، «مجموعة من القوى المرتبطة بعضها ببعض عن طريق عملية تغذية مشتركة... ويتبع هذه العملية كوسيلة لتحقيقها كل ما يسمى باسم الاحساسات والتصورات والأفكار، أعني أولاً مقاومة كل القوى الأخرى (غير قواها هي)، وثانياً إعداد هذه القوى تبعاً لصورة الحياة وسياقها؛ وثالثاً تقويم الأشياء من أجل تمثلها أو طرحها والقضاء عليها». وأحياناً يسمي نيتشه حياة الانسان باسم الجسم، ويقصد كل الوظائف الحيوية اللاشعورية، أو هذه الحياة في كل مظاهرها القوية الحية بكل معاني الحياة.

ومن أجل هذا نراه يشيد بالجسم ويعتبره أعظم من الروح. فالروح ليست إلا أداة تقوم بخدمة الجسم. ومن أجل هذا أيضاً نراه يؤسس القيم على البيولوجيا. وهو، في هذا التأسيس متأثر بداروين حيث الانسان هو نتاج التطور البيولوجي. يقول نيتشه: «إن القيم الأخلاقية هي قيم وهمية بمقارنتها بالقيم الفيزيولوجية».

ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب؛ وقلب القيم يلزم منه ضرورة. وهنا يطرح نيتشه جدولين متعارضين من القيم: جدول القيم الأخلاقية السائدة، وجدول القيم الأخلاقية الجديدة.

جدول القيم الأخلاقية السائدة يلخصه نيتشه في كلمة العدمية الأوروبية، ويقصد بها قيم العبيد والمُسودين وهي تحالف قيم الأرستقراطيين. ومصدر القيم، عند العبيد والمُسودين، هو الحقد، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الانسان ولم يستطع أن يردّها ويتشفّى من قدمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يجترها بين حين وحين، مما يزيد

الخالصة. تختزن الماضي كله ونحيا في ديمومة مستمرة؛ إنها «الأنا العميق». ويتضح ذلك من النظر في الأحلام. فالأحلام تتناول ماضينا كله، ولا تقتصر على حالة واحدة معينة يحدها الاهتمام والانتباه كما يحدث في اليقظة. وهي من أجل ذلك تشير إلى الجزء الباقي من الشعور وهو اللاشعور. وهكذا يحيا الإنسان حياتين. حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة. ونحن نتأرجح بين هذين المستويين. ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا في الحاضر فقط فذلك من شأن الحيوانات الدنيا. ثم إنه ليس في إمكان المرء أن يحيا في الماضي فقط فيكتفي باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر. فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع. أما المشاهد فعلاً فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو بالأحرى بين هذين الضربين من الذاكرة، وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل إلى مجال الحلم وبالعكس مما يتفق مع طبيعة الديمومة. أما السكون عند مستوى واحد فمن شأنه القضاء على الديمومة.

ولما كانت الديمومة ذاكرة، والذاكرة ذات ثلاثة أبعاد أكثرها عمقاً هو المستقبل. ولما كان المستقبل يعني التفتح والتحرر والانطلاق فمعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد لا يمكن التنبؤ به. ولذلك يقرر برغسون أن الديمومة تعني أن الكل ليس بعد من المعطيات. ولذلك فإنه يفرض شتى النظريات الآلية التي تفسر طبيعة الحياة؛ فينقد نظرية داروين بدعوى أنها تعتمد على التأثير المباشر للبيئة بترتها وغذائها ومناخها، في حين أن الأنواع الحية كلها، في رأي برغسون، قد صدرت عن «سورة حيوية» يقول «في وقت ما وفي نقط ما من المكان نبع تيار حي واجتاز أجساماً كوثها على التوالي، وانتقل من جيل إلى جيل، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته، بل إنه يزداد قوة كلما تقدم ويزداد شعوراً». فهو في النبات سبات وخمود، وفي الحيوان غريزة، وفي الإنسان عقل. وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فحسب. أما المادة فقد نشأت من وهن «السورة الحيوية» أو توقفها. فالمادة ما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري انشاقاً فيتبدد في آلاف من الذكريات تتخارج وتشتت فتراضى شخصيتنا وتنتزل في اتجاه المكان؛ أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطأً كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت في ساحة أوسع. لإعادة شيء نفسي متراخ صار متجانساً وقابلاً محضاً وحداً أدنى

كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة، وهي حياة حافلة بالنسبة إلى الإنسان الأعلى، ستعود من جديد. فهو يقول للموت كما قال زرادشت «أهذه هي الحياة؟ إذن هاتها مرة أخرى».

ومن أجل ذلك فإن نيتشه ينقد المسيحية لأنه يمتنع معها ميلاد الإنسان الأعلى. ذلك أنها تؤكد حياة آجلة تنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة. ثم إنها تؤكد عقيدة الخطيئة، وتأمّر بالتكفير عنها بالصبر والتسليم والطاعة والإلتضاع. ولهذا فإن نيتشه ينتهي إلى نتيجة تتفق ونظرية داروين في الحياة، وهي أن «الله قد مات».

وعلى الضد من نيتشه يقف هنري برغسون Henry Bergson 1859-1941 son تأثر بمفهوم التطور عند داروين في بداية تفلسفه، ولكن تفكيره في الحياة النفسية قاده إلى تأسيس فلسفة الحياة على أسس مبنية، وكان هذا موضوع كتاب التطور الخالق (1907). فالحياة النفسية بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتل رجعة الماضي؛ بل هي تقدم مستمر يمتنع معه تكرار حالات بعينها. ولكن هذا لا يعني أن الديمومة بلا ماضٍ. وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر، وبالتالي لم يكن للديمومة الحية وجود. ذلك أن ارتباط الماضي بالحاضر يتفق مع تقرير عدم القابلية للتجزئة بالنسبة إلى التغير. فالتغير إذا ما أدركناه من الخارج يبدو وكأنه مركب من مجموعة من الحركات تفصلها وقفة بين كل حركة وأخرى. أما إذا أدركناه من الداخل فإنه يبدو لنا أن الوجود تغير، وأن التغير غير قابل للقسمة، وأن مثل هذا التغير يستلزم ارتباط الماضي بالحاضر، ولكنه يستلزم أيضاً انعطاف الماضي على المستقبل، ومن ثم فالحاضر طبقة سميكة من الديمومة تنطوي على الماضي من جهة، وعلى المستقبل من جهة أخرى.

الديمومة إذن، عند برغسون، تعني الذاكرة. والذاكرة، عنده، ضربان: ذاكرة الجسم وهي تسترجع الماضي إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية. ذلك أن الجسم مركز عمل، وهو عمر الحركات الصادرة والواردة، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا، وما تؤثر فيه من أشياء. ومن شأن هذه الوظيفة للجسم أن تجمد جزءاً من الشعور على هيئة «أنا سطحي» يرتبط بالعالم الخارجي، ولا يلتفت إلى الماضي إلا بقدر ما يسهم به في إنارة الموقف الحاضر. ولذلك فإن المراكز العصبية والأدوات الحسية التي ترتبط بها إن هي إلا مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج بالذكريات تلك التي لها فائدة عملية. أما الذاكرة الثانية فهي الذاكرة التصويرية

هذه خلاصة للنتائج التي انتهى إليها برغسون من فلسفته في الحياة، وهي خلاصة تصور المذهب الحيوي في معارضته للمذهب الآلي الذي حاول تطبيق مناهجه في عالم الحياة كما طبقها في عالم المادة. ثم تطور المذهب الحيوي إلى المذهب الحيوي الجديد الذي تميز من سابقه في رفضه الحاسم لداروين، وفي تفرقه بين نوعين من العلوم: علوم مصدر المعرفة فيها التجربة الحية، وأخرى مصدر المعرفة فيها التجربة الآلية. الأولى تسمى علوم الروح، والأخرى تسمى علوم الطبيعة.

يأتي في مقدمة أصحاب المذهب الحيوي الجديد فلهم دلتاي Wilhelm Dilthy 1833-1911 لأنه أول من ميز بين التجريبتين اللتين يدرك عن طريقهما الوجود: التجربة الحية والتجربة الآلية. التجربة الحية هي التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يصل إلى ادراك الوقائع كما هي في حقيقتها، أي بما هي عليه من حركة وتغير يُراعى فيه الزمان. ومن ثم فإنه يستطيع أن يحيا الوقائع في نفسه، وبحس بفروقتها المعقدة. ولهذا فإن الوجود والادراك شيء واحد، لأن الوجود حياة والادراك حياة حية، والواقعة تعبر عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة. أما التجربة الآلية فهي التي تفضي إلى صيغ رياضية وقوانين لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عن الزمان. ومن ثم يسلب الإنسان الأشياء ألوانها وفروقاتها كي يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض عليها نسباً ضرورية أبدية. ولهذا فإن التجربة الآلية تفصل بين الوجود والادراك، لأن الادراك إدراك خارج الوجود ومفروض عليه عن طريق عمليات تجرييد منطقية، فلا يعبر عن الوجود الكلي.

وتأسيساً على ذلك فإن دلتاي يفرق بين منطق التجربة الحية، ومنطق التجربة الآلية. منطق التجربة الحية منطق غائي لأن الفروق بين الوقائع فروق نوعية، أي في الكيف لا الكم. والفروق الكيفية مقياس الوضع فيها الغاية، لأن الغاية هي التي تصبغ الأشياء بصبغة كيفية، ومن كون منطقها منطقاً غائياً. وإذا كانت الغاية هي المقياس في التجربة الحية، فلا وجود للواقعة الواحدة إلا باعتبارها جزءاً من كل، أو بعبارة أدق، كل واقعة لا بد أن تحيل إلى كل فيه تحيا وبدونه لا قيمة لها ولا وجود. ومن أجل هذا فلا سبيل إلى التفرقة بين الغاية والوسيلة في التجربة الحية، لأنها يكونان كلاً واحداً لا مجال للتفرقة بين أجزائه. فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية. يقول دلتاي «الوسيلة والغاية لا توجدان في تيار الاحساس الفني الواحدة أجنبية عن الأخرى؛ إذ لا يوجد للغاية بمعناها

من الوجود والفعل. والعالم أجمع ديمومة، أي اختراع وتجديد وخلق.

والسورة الحيوية هي الله. وكثير من عبارات برغسون يؤدي هذا المعنى، منها قوله «إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا في «أشياء» مخلوقة و«شيء» يخلق؛ أما أن يتضح الفعل وأن يخلق كلما تقدم، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل». وقوله «إذا كان الفعل الذي يتم في كل مكان من نوع واحد فإنني أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة، على أن لا أقصد بهذا المركز «شيئاً» معيّن بل أقصد به نبعاً متصللاً. فالله، على هذا التعريف، ليس حاصلًا على شيء تام، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية. وخلق، على هذا التصور، لا خفاء فيه، فإننا نحسه في أنفسنا حالما نعمل بحرية».

ويترتب على هذه في الحياة ينبوعان للأخلاق والدين. ينبوعان هما الغريزة والحدس، وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديانة معينة فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة والآخر أخلاق متحركة مفتوحة. يتقوم النوع الأول في مجلته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانه بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة، ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب «رباطاً من قبيل الرباط الذي يجمع بين غل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد». وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الإنسانية. تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي. هؤلاء هم الأبطال أمثال أنبياء بني اسرائيل أو سقراط. يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال، وبمجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانوناً ينفذ، بل مثلاً يحتذى.

كذلك الحال في الدين. فهناك دين ساكن ودين متحرك. الدين الساكن شأنه شأن الغرزة في الجماعات الحيوانية «يحمل الإنسان على التشبث بالحياة، ومن ثم على التشبث بالجماعة». أما الدين المتحرك فهو امتداد السورة الحيوية، وهو انفعال صرف «مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس» يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون. إن الله محبة وهو موضوع محبة؛ هذا ما يجيء به التصوف، ونهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تكشف عنه الحياة، هذا الجهد في الله، إن لم يكن الله نفسه.

الحقيقي أية وسيلة كانت. والكل هنا ليس شيئاً مجرداً، أو تصوراً عقلياً خالصاً، بل ولا مجموعة من العناصر المتناثرة في ذاتها. إنما الكل نفسه يبدو لنا في التجربة الحية ككل التحدث عناصره الانفعالية في مركب واحد حاضر في الآن نفسه.

أما منطق التجربة الآلية فمنطق سببي، وذلك لأن السببية معناها التكافؤ والمساواة بين العلة والمعلول. والتكافؤ والمساواة يقومان على أساس مقارنة الكميات لا الكيفيات. فإذا كانت التجربة الآلية هي وحدها التي تتصور الأشياء على أساس أنها وحدات متساوية النوع مختلفة المقدار فإن منطق الوقائع فيها منطق الغاية. ومن ثم فالوقائع معينة تعييناً سابقاً، وكأنها تصميم سبق تعيينه.

وقد تمكن دلتاي بواسطة هذه التفرقة بين التجربة الحية والتجربة الآلية أن يميز بين الصورتين اللتين يدرك عليهما وحدهما الوجود: صورة التاريخ وصورة الطبيعة.

إن التاريخ، عند دلتاي، ليس طائفة من الحقائق العلمية يمكن أن يضم بعضها إلى بعض على شكل تابع وتسلسل، وإنما التاريخ حياة ووقائع لهذه الحياة، وصيرورة وحركة مستمرة لا يمكن حبسها في صيغ مجردة عن الزمان خارجة عن تيار الحياة المستمر. ولهذا فإن مهمة المؤرخ أن يستحضر هذه الحياة مرة أخرى، تعينه في ذلك الآثار الباقية من هذه الحياة، أي أن يحيا هذه الحياة من جديد في نفسه، وإلا فقد التاريخ طابع الحياة. التاريخ حياة والحياة لا تدرك إلا بالحياة. ولهذا فالوثيقة ليست عنصراً من عناصر المركب التاريخي، وإنما هي مناسبة ووسيلة تعين على استعادة حياة التاريخ مرة أخرى من جديد.

وإذا كان التاريخ حياة، فله نفس صفات الحياة، وأولها عدم التجانس. وعدم التجانس، في التاريخ، معناه وجود العنصر الفردي في كل أحداثه، لأن الحياة تسمى إلى التركيز في وحدات، وفي كل وحدة تعبير شامل عن كل مظاهر الحياة. والإنسان العظيم هو الذي يجمع في نفسه كل القياسات الروحية التي تضطرب في الحضارة التي ينتسب إليها، والعصر الذي وجد فيه. يقول دلتاي: «إن ابداع العظماء لا يوغل في الماضي البعيد، وإنما يستمد غايته من القيم السائدة في العصر نفسه. فالطاقة الخالقة في أمة من الأمم في عصر من العصور إنما تبلغ أقصى درجات قوتها من اقتصاد رجال العصر على الأفق الذي هم فيه، لأن عملهم إنما هو تحقيق لروح العصر. وهكذا يصبحون ممثلين». ومعنى ذلك أن الفرد والحضارة يكونان نسيجاً واحداً، فالفرد يحيا في الحضارة، والحضارة بدورها تحيا في الفرد. يقول دلتاي: «إن الفرد يشعر ويفكر

ويعمل في دائرة جماعة لا يمكن أن يفهم بدونها أو خارجها، فكل ما يفهم يحمل طابع الجماعة التي فيها نشأ، باعتبار أن فهمه مستمد منها. ونحن إنما نحيا في هذا الجو الذي يحيط بنا دائماً ويغمرنا بما فيه وكأننا فيه غارقون، ونشعر في هذا العالم التاريخي الأليف لدينا بأننا في مكاننا الطبيعي، نفهم عنه ويفهم عنا، وكأننا نحن جزء من نسيجه».

ومع ذلك فإن دلتاي يرى أن التجربة الحية في حاجة إلى التجربة الآلية حتى توضع في صورة. بيد أن الصورة تعارض الحياة لأنها تحديد للحياة في قوالب ثابتة، بينما الحياة في تغير دائم. ومن ثم ينشأ التوتر بين الحياة والصورة فتتمرد الحياة على الصورة، ويتخذ التمرد صوراً شتى: فيكون أحياناً نزاعاً خفياً، وأحياناً أخرى نضالاً صريحاً. بيد أن هذا التعارض ضروري لأنه من طبيعة الوجود، كل ما هنالك أن ثمة تناوباً في السيادة. فتارة تكون السيادة للصورة، وطوراً تكون السيادة للحياة، وطوراً ثالثاً يكون التوازن بينهما.

ويرى دلتاي أن علة هذا التعارض في أن الحياة بحاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها، وشعورها بذاتها معناه انقسامها إلى ذات تشعر وموضوع للشعور، والاحالة بينهما متبادلة. ولهذا فإن التعقل واجب للتجربة الحية. يقول دلتاي «إن الحياة ليست حاضرة لنا مباشرة، وإنما تصبح واضحة أمامنا بلئسها لباس الموضوعية عن طريق الفكر... وعن طريق فكرة الموضوعية تظهر بنظرة باطنة تكشف عن ماهية ما هو تاريخي... وامتداد الظواهر التي تقع تحت طائلة علوم الروح هو وحده الذي تقدر على تعقله. فإذا استطعنا أن نجتمع بين التعقل وبين التجربة الروحية استطعنا أن نكشف عن منطق الحياة. فكما أن للعقل مقولاته، فللتاريخ مقولاته. وهذه المقولات أربع: الزمانية، والمعنى، والتطور، والمركب التفاعلي. الزمانية أساس المقولات لأن الزمان هو هو نفسه الوجود. فالوجود هو الحياة، والحياة هي التغير، والتغير هو الزمان. بيد أن أهم آن من آتات الزمان هو الآن الحاضر. يقول دلتاي «إن الحاضر تحقق لحظة من الزمان في الوجود الواقعي؛ هو ما يحيا المرء في مقابل ما يتذكره أو تمثلاً لما سيستقبله، على صورة رغبات وانتظار أو توقع وآمال ومخاوف وإرادات. إن الحاضر باعتباره تحققاً في الوجود الواقعي، في استمرار دائم، بينما المضمون الذي تمتلئ به الحياة المرة بعد المرة في تغير مستمر».

ووحدة الحياة تظهر في المقولة الثانية، وهي مقولة المعنى، ويقصد بها أن الحياة تكون وحدة. ومن خصائص الوحدة أن معنى الجزء لا يقوم إلا على معنى الكل.

التحليل إلى أن المعركة في النهاية هي مجرد صراع بين جيشين فإن هذا التحليل من شأنه أن يمتنع معه إعادة تركيب المعركة الحربية. ومن ثم فإن تجاوز الحد النهائي للتجزئة يسلب الجزئية التاريخية تاريخيتها، بيد أن زَمَل قد لاحظ أن هذا الجواب لا يصلح إلا إذا كنا نؤرخ لتاريخنا، ولكن ماذا عن تاريخ الآخرين. كيف يمكن إدراك حياتهم وديمومتهم؟ بالحدس يمكن تحقيق هذا الإدراك ومع ذلك فإن زَمَل يشير سؤالاً آخر: هل ثمة تطابق بين سلسلة الأحداث التاريخية وضرورة الحياة؟ ومغزى هذا السؤال أن ثمة تناقضاً بين الحدين. بيد أن هذا التناقض يزول، في رأي زَمَل، إذا تصورنا أن كل حدث جزئي هو في حد ذاته لازماني، ولكن تسلسل الأحداث يكون سلسلة الصيرورة. ومعنى ذلك أن الزمان التاريخي محايث في التجربة العلمية للماضي. فمثلاً شخصية قيصر لا علاقة لها بالزمان، وكذلك قراراته بعد الانتصار، أضف إلى ذلك الخطط العسكرية لقواده. فهذه بحد ذاتها لا زمانية، ومع ذلك فالزمان محايث فيها. ولكي نفهم هذه المفارقة علينا بوضع هذه الأحداث الجزئية في إطار الحرب ككل، ووضع الحرب في إطار السياسة، فنرى أن الزمان هو هذا النظام للأحداث الجزئية.

أما اشبنغلر فقد حاول البحث عن أصل المشكلة، مشكلة مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. وقد ردها اشبنغلر إلى الخلط بين الزمان والمكان، وإلى عدم التفرقة بينهما، على النحو الذي نشاهده في فلسفة كانط. فاشبنغلر يأخذ على كانط أنه لم يشر إلى طابع الاتجاه في الزمان. ذلك أن الزمان له اتجاه بالضرورة. ثم أنه لا يقبل القسمة كما لا يقبل الاعادة. وليس من سبيل إلى تعيين مجراه تعييناً آلياً. وبالتالي فليس ثمة صلة بين الزمان والعدد كما تصور كانط. ومصدر هذا التصور الخلط بين العدد وفعل العدّ. ففعل العدّ حياة، والحياة زمان. أما العدد فهو خارج عن الزمان.

والخلاصة التي يستخلصها اشبنغلر من هذا كله هو أن للوجود صورتين: أحدهما صورة الطبيعة، والأخرى صورة التاريخ. ولكل منهما منهج خاص: منهج الطبيعة التجريب، ومنهج التاريخ «التوسم»، لأن المؤرخ يقوم بتوسم الملامح وقراءة السياء، فيتخذ من الحوادث رموزاً للروح التي أملتتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن الظواهر المختلفة شاهداً على روح واحدة أبرزتها. ثم أضاف إلى التوسم التعاصر. يقول شبنغلر «إنني أرّخت حادّين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا، كلٌّ في حضارته الخاصة، يظهران الدقة في

ومن مقولة المعنى تنبع المقولة الثالثة، وهي مقولة التطور، ومعناها أن الحياة في صيرورة دائمة. وذلك لأن أهمية اللحظة الماضية تقاس بالصلة التي تربط بينها وبين اللحظة التالية. فبمقدار ما تحقق اللحظة الأولى إتصالاً أكبر تكون أهميتها في الوحدة العامة للحياة أعظم. والحياة تتجه إلى المستقبل كي تحقق أكبر قدر من الخلق والابداع؛ وهي في اتجاهها إلى المستقبل تبدأ دائماً بالحاضر، والحاضر بدوره غني بالماضي الذي يؤثر ويحيي فيه.

ومن مقولة التطور تنبع المقولة الرابعة، وهي مقولة المركب التفاعلي. فالتطور يعني التأثير المتبادل، والمركب التفاعلي لا يعني شيئاً آخر. فليس معناه العلية العلمية، لأنه لا يتضمن معنى وجود نظام معين بقوانين ضرورية، وإنما يعني وجود تأثير متبادل بين الأشياء.

بيد أن هذا الجمع بين التجربة الحية والتجربة الآلية، عند دلّاي، من شأنه أن يشير لمشكلة، ليس في الامكان حلها، وهي مدى مشروعية قانون العلية في تطبيقه على مجال الحياة، وعلى علوم الروح. ومع ذلك فقد حاول فيلسوفان من فلاسفة الحياة هما جورج زَمَل George Zimmel 1858-1918 وأزفلد شبنغلر Oswald Spengler 1880-1936.

قال زَمَل إن العلية ليست الموقف الوحيد الممكن أن يقفه الانسان بإزاء مشكلة معنى الحياة، فإن الحياة تقتضي موقفاً آخر مختلفاً عن ذلك الموقف تمام الاختلاف. فالحياة متصلة، أما العلم فغير متصل. إن كل لحظة من لحظات وجودنا ليست الا نبضة من صيرورة مستمرة. وعلى الضد من ذلك الرواية التاريخية فكل جزء منها منغلّق على ذاته ومتميز عن السابق واللاحق. وقسمة الزمان إلى آتات أمرٌ لاحق على الحياة المتصلة. ومن هذه المسلمات يخلص زَمَل إلى أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الأحداث الموضوعية التي تتوالى تبعاً لقانون العلية، وهذه السلسلة تتقاطع وتتداخل مع السلسلة الذاتية لحياة معينة من الباطن، فتؤثر فيها تأثير هدم أو تأثير بناء، حتى يصبح لها دائماً إشارة وإحالة إلى ذات، وكان هذا الذي يحدث خارجياً لعلّة خاصة، له معنى بالنسبة إلى حياتنا. وبذلك يؤلف زَمَل بين الروح والحياة. والسؤال إذن: ما هي الشروط اللازم توافرها لتحقيق هذا التأليف؟ أو بمعنى آخر يمكن طرح السؤال التالي: ما هي الشروط اللازمة لتمرير الأحداث التاريخية في سيال الحياة؟ وجواب زَمَل يدور على فكرة «الحد النهائي للتجزئة»، بمعنى أن الأحداث التاريخية ينبغي أن تظل تاريخية، أي متفردة، وفي نفس الوقت علامة على اتصال الأحداث. فمثلاً، إذا حللنا معركة حربية وانتهينا من هذا

وفي تاريخ الفلسفة ثمة جوابان نموذجيان أحدهما للقديس أوغسطين، والآخر لشوبنهاور.

انشغل أوغسطين Augustine 354-430 بالجواب عن السؤال التالي: إذا كان الله قد صنع العالم، وكان الله هو الخير بالذات. فكيف يوجد الشر في العالم؟

يرى أوغسطين أن الشر نوعان: طبيعي وخلقي؛ وهو في الحالين لا ينسب إلى الله، ولكن الله يسمح به. الشر الطبيعي هو في الماديات فساد كيائها أو زواله. وهو ليس شرّاً بمعنى الكلمة، لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر. فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالإضافة إلى بعض.

أما الشر الخلقي فقد دخل الأرض بمعصية آدم وحواء حين وسوس لها الشيطان بأنها إن أكلت من الشجرة المحرمة صارتا كالملائكة. فالخطيئة إذن هي عدم محبة الله. وفي الإنسان محبتان: محبة الذات إلى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات. وبالتالي فثمة مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو «مدينة الله».

ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، وإنما ينتمي كل إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته. وبينهما منذ البداية حرب، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم. المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعابائها. الغايات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقّة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة، في العمل لغايتها وساد الوفاق بينها. وقد حدد المسيح العلاقة بينها حين قال: «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فحين يطلب قيصر ما له يعطيه المسيحي إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحاً أم طالحاً فسلطانه من عند الله. وإذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير فنحن نؤمن أن الله قد سلطه، إذ لا وجود للصديقة وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضاً لقيصر بل حباً بالله.

ويذهب أوغسطين إلى حد القول بتأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب. وقد يقال إن الحرب مضادة للأخلاق. ويقول

أحوال واحدة - نسبياً - ويكون لها بالتالي معنى مُناظرٌ تماماً».

وعن طريق هذا المنهج الجديد في دراسة التاريخ يبرهن اشبنغلر على أن كل الصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لأية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات. ومن ثم يكون في إمكان المؤرخ أن يتنبأ تنبؤاً دقيقاً بما ستكون عليه الأدوار التي تمر بها أية حضارة، كما يكون في إمكان المؤرخ أن يكون من جديد عصوراً بأكملها قد مضت.

ويحدد اشبنغلر الحضارات التي أفرزتها الحياة بأنها ثمانية، هي الحضارة المصرية والبابلية والهندية والصينية والقديمة (اليونانية الرومانية) والعربية والمكسيكية والأوروبية. ثم يبين الرموز الأولية لهذه الحضارات، والتعبير عنها من فن وفلسفة وعلم ودين. فالحضارة القديمة رمزها الأولي هو الجسم المادي المنعزل، والحضارة العربية رمزها الأولي هو الكهف، والحضارة الغربية المكان اللاهوتي. ولتأخذ الحضارة القديمة كمثال على بيان الكيفية التي يطبع بها الرمز الأولي كل مظاهر هذه الحضارة. فالكون، في هذه الحضارة، مغلق اغلاقاً تاماً بواسطة قبة السماء المادية. ومنظم بواسطة الانسجام بين جميع الأشياء. فقد نظر الرواقيون إلى علاقات الأشياء بعضها ببعض وإلى خصائصها باعتبارها أجساماً مادية. كذلك الدولة، فهي جسم مركب من مجموع أجسام المواطنين والقانون لا يعرف إلا الأشخاص الماديين والأشياء المادية. ويبلغ هذا الشعور أعلى صورة له في شكل المعابد القديمة. فالمكان الداخلي قد خلا من النوافذ وحجب بعناية وراء صفوف متراسة من الأعمدة. والتصوير، عند اليونان، يحدد الأجسام المادية تحديداً دقيقاً بخطوط ثابتة واضحة. والنحت البارز يفصل بين الأجسام بمسافات ليس فيها شيء من العمق. والدين، عند اليونان، مليء بألهة فردية منعزلة ذات قوام وجسم.

وقد عرض اشبنغلر فلسفته في الحياة هذه في كتاب واحد ضخيم هو انحلال الغرب مكون من جزأين. أحدهما صدر عام 1920 والآخر عام 1922. ويتبين من الكتاب أن فلسفة الحياة، عند اشبنغلر لا تخلو من التشاؤم، إذ هو بيان لأفول الحضارة الغربية بما تنطوي عليه من تكنولوجيا وديمقراطية وإنسانية مسيحية. وعلى أي حال فإن التشاؤم، أو التفاؤل ملازم لفلسفة الحياة. والأخذ بالتشاؤم أو بالتفاؤل، في فلسفة الحياة، إنما يستند إلى الجواب عن هذا السؤال: ما هو الشر؟

والملاء، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المواد مثل الصلابة والليونة والمغناطيسية. ثم يبدو هذا التحقق الموضوعي للارادة في الانواع النباتية والحيوانية. وفي النهاية نصل إلى الانسان وهو أرقى درجة من درجات تحققها فتظهر الخصائص الفردية بكل وضوح. وبهذا تنتهي درجات تحقق الارادة موضوعياً.

بيد أن هذا التحقق لا يتم بدون صراع؛ ذلك أن كل درجة من درجات التحقق الموضوعي للارادة تصارع الدرجة الأخرى. ويبدو هذا الصراع واضحاً في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية، وفي داخله يتغذى بعضه على حساب بعض. ويبلغ الصراع أوجه عند الانسان، فإنه لا يقتصر على التهام النبات والحيوان، بل يحاول ما استطاع أن يصرع أخاه الانسان، بل إنه قد يصرع نفسه بالانتحار.

ويخلص شوبنهاور من ذلك إلى نتيجة مفادها أن الارادة الكلية اندفاع بلا غاية، وغير خاضعة لأية علة، ومن ثم فهي أصل الشر. وكل ما نصادفه من خير فهو زائف. وإذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها، ونسعى إلى الاستزادة منها فهذا راجع إلى ما تبهنا به الارادة الكلية من خبرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة نستطيع البقاء بوسائل جديدة هي بنو الانسان، ويعتقدون أنهم يختارون غايتهم اختياراً وهم في الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون. يصدق هذا على حفظ الفرد، وعلى حفظ النوع بالتناسل، فإن شيطان النوع يهيج في الفرد أقوى غريزة ويدفعها إلى ارضائها، وما هو إلا أداة الارادة الكلية التي تتوق إلى البقاء في النوع. ولهذا فإن شوبنهاور يرد الحب إلى الغريزة الجنسية، ويدلل على ذلك بين المهم في الحب ليس تبادل بين المحبين، بل امتلاك الواحد للآخر امتلاكاً حسيماً بواسطة المتعة الشهوانية. بيد أن الارادة الكلية تزور للمحب الحب وكأنه أثره شخصية، بينما هو في الواقع تضحية وإثارة قصد به النوع.

ولا يكتفي شوبنهاور بالتدليل على أن الحياة شر بشهادة التجربة، بل يضيف بالنظر في ماهية الألم واللذة. الألم، عنده، انفعال إيجابي وترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. يقول: «نحن نحس بالألم، لا بالخلو من الألم، وبألمهم، لا بالخلو من الألم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش، ولكن ما تلبث الرغبة أن تشبع إلا وتصير مثل تلك القطع من الحلوى التي نتذوق طعمها في الفم ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الاحساس حينما تتلذذ. ونحن نعاني في أشد الألم الخلو من اللذات، فنأسف عليها في الحال. أما زوال الألم فعلى العكس من ذلك لا نحس به مباشرة حتى ولو لم يغادرنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نقدر عليه هو أن

أوغسطين إن الحرب المضادة هي التي يحدوها حب الحقد والانتقام. أما المدينة المعتدى عليها فلها الحق في المقاومة. وليس يؤدي إلى الامتناع عن المقاومة إلا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبة خلقية. فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة. على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة. فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار. ومعنى ذلك أن الشر لا يخلو من فائدة، بل لا يخلو من خير. وهكذا يزِيل أوغسطين أسباب التشاؤم من فلسفته للحياة بحيث لا يبقى سوى التفاؤل.

وعلى الضد من أوغسطين يقف آرتور شوبنهاور A. Schopenhauer 1788-1860 الملقب بفيلسوف التشاؤم. إذ أن فلسفته في الحياة تستند إلى أن جوهر العالم الارادة العمياء. وتصوره لهذا الجوهر منقول عن الانسان وعن الكائنات الحية. ففي الانسان الارادة هي العنصر الجوهري بينما العقل عنصر مضاف ثانوي. ويؤيد هذا ما نراه حين ننظر في سلم الحيوان من أعلى إلى أسفل؛ فهنا نرى العقل ينقص كلما هبطنا في سلم الكائنات الحية، ولكننا لا نجد نقصاً يقابله في الارادة، بل نجد هذه على العكس من ذلك واحدة في كل الدرجات، وتظهر بنفس الخصائص. ولو كانت الارادة صادرة عن العقل لكان ازدياد درجة الارادة مصحوباً بزيادة في المعرفة والتعقل. ولكن الحال ليس كذلك مطلقاً، فصاحب الارادة القوية هو صاحب عقل ضعيف. ثم إن العقل غير مستمر في الفعل، بعكس الارادة التي تستمر في عملها دائماً. كل هذه، في رأي شوبنهاور، بينات تشهد بأن الأولية للارادة لا للعقل.

ولما كان العقل شيئاً ثانوياً مضافاً لم يكن من الممكن اذن أن يفرض العقل قوانينه عليها. ولهذا نجد شوبنهاور ينعت الارادة بنعوت تسلبها كل معقولة. فقال عنها إنها عمياء، ولا تعرف للنظام معنى ولا للغاية مدلولاً، وإنما هي قوة مندفعة لا غاية لها. ويظهر هذا بوضوح من جعله الارادة خارج مبدأ العلة الكافية، وهو مبدأ المعقول والمنظم والغائي، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام.

ورثة خاصية أخرى للارادة إلى جانب اللامعقولة ألا وهي الوحدة. فالارادة بسيطة وغير قابلة للتجزئة والانقسام، وحاضرة في كل مكان ونسبة واحدة. ومع ذلك فالارادة تميل بطبعها إلى التحقق موضوعياً، لأنه لا وجود لها إلا في هذا التحقق الموضوعي، ولأنها قوة متعطشة إلى البقاء والحياة.

وأول مظاهر هذا التحقق الموضوعي للارادة يبدو في القوى الطبيعية. وهذه القوى إما أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل

نفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالألم والحرمات هما وحدهما إذن اللذان يمكنهما أن يحدثا تأثيراً إيجابياً، وبالتالي يكشفان عن ذاتيهما بأنفسهما؛ أما التمتع فعلى العكس من ذلك سلبى خالص. ولهذا لا نستطيع أن نقدر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة وهي الصحة والشباب والحرية، طالما كنا مالكين لها. ولكي ندرك قيمتها لا بد لنا من فقدانها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية».

هذا عن الألم، أما اللذة فبى شوبنهاور أنها انفعال سلبى، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية. لذا كانت انفعالات الألم أقوى في الغالب، نلاحظها ولا نلاحظ عدم الألم. ثم إن اعتياد اللذة يقلل من حدتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق ألماً جديداً. وكلما زكا العقل ورق الشعور اشتد الاحساس بالألم: ألم الانسان أشد من ألم الحيوان. ثم إن كل لذة تتذبذب بين حالتين: حالة الألم قبل أن تدرك، وحالة الملل بعد أن تشبع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي الملل يشعر الانسان بالفراغ، وعدم الاكتراث، والضمجر. وهو لا يقوى على الخلاص، وإن تخلص فما ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحرمان.

الإرادة الكلية إذن هي مصدر الشر. والخلاص إذن من الشر لن يكون إلا بالخلاص من مصدره، وهو الإرادة الكلية فهل هذا الخلاص في الامكان؟

جواب شوبنهاور بالإيجاب وذلك بأن تكون المعرفة الانسانية عارية من الإرادة إذ تصبح «حالة المرء حينئذ حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقور باعتبارها الخير الاسمي وحالة الآلهة أنفسهم، لأننا نصير، برهة من الزمان، أحراراً من نير الإرادة المقوت». وهذه الحالة ليست ممكنة إلا بالفن. يقول شوبنهاور: «في التأمل الفني يصير الشيء الجزئي صورة نوعه دفعة واحدة، ويستحيل الفرد المتأمل إلى ذات عارفة خالصة... والذات العارفة وقرينتها، أعني الصورة، قد خرجتا عن كل هذه الشكول لمبدأ العلة الكافية: فالزمان والمكان، والفرد الذي يعرف، والفرد الذي يكون موضوع المعرفة، كل هذا لا معنى له عندهما. الشرط الضروري إذن لادراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الإرادة حتى يصير الانسان عقلاً خالصاً قد خلا من كل غرض وتزعه عن كل هوى؛ فيفنى عن العالم كإرادة».

بيد أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعابرة. فإن قوام العبقرية في سيادة المعرفة الخالصة والتأمل النزيه على الإرادة والشهوات فيرتفع العبقرى من الجزئي الى الكلي فتتكشف له حقائق الأشياء بمعزل عن الإرادة. غير أن هذا التحرر لا

يتسنى للعابرة إلا غراراً، ذلك أن الإرادة الكلية أقوى.

ومن هنا ينتهي شوبنهاور إلى نتيجة هامة وهي أنه لا سبيل الى الخلاص من الإرادة الكلية إلا بإنكارها، وليس في الإمكان إنكارها إلا بالزهد والقداسة. ففي هذه المرتبة العليا يتنكر الانسان ذاته بدلاً من أن يقتصر على حب الآخرين وحب ذاته فيرى في إرادة الحياة ممثلة في شخصه خصماً لدوداً يجب القضاء عليه، ويعزف عن الطبيعة كلها فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها، لأن فيه تعبيراً عن إرادة الحياة. ويميت في نفسه كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً لإرادة الحياة فإذا وصل الى هذه الحالة استحال إلى عقل خالص فلا يهتز لشيء ولا يجزع من أي حادث. ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتنفى في النرفانا.

ومقولة النرفانا هي مقولة بوذية، وقد تأثر بها شوبنهاور. وأقر هو نفسه هذا التأثير حين صرح بأنه يدين للافونشاد في فلسفته في الحياة.

مراد وهبة

فلسفة الدين

Philosophy of Religion

Philosophie de religion

Philosophie d. Religion

تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهية) والعلاقة بين وجوده ومماهية. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الايمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل. وتكاد لا توجد قضية في فلسفة الدين إلا وتتعدد حولها النظريات والمذاهب إلى حد يتعذر علينا معه، أن نعالج سوى أهمها، وبصورة مختصرة. ومن المذاهب التي سنتناولها؛ منها ما يتعلق بإمكان معرفة وجود الله وبالعلاقة بين الايمان والعقل وما يتعلق منها بكيفية فهم طبيعة الله وعلاقة الله بالعالم.

لنبداً الآن بتناول اهم المذاهب التي ترتبط بإمكان معرفة الله. تنقسم هذه المذاهب إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. والفرق الأساسي بين هذين النوعين يكون في أن العرفاني بعد معرفة وجود الله (أو عدم وجوده) أمراً ممكناً، على الأقل من حيث المبدأ، بينما اللاعرفاني ينفي ذلك.

المذاهب العرفانية

تنقسم هذه المذاهب إلى فئات ثلاث رئيسية: فئة المؤلهين وفئة الملحددين وفئة اللادريين. العنصر المشترك بين هذه الفئات الثلاث هو الاعتقاد بإمكان معرفة وجود الله أو عدم وجوده. ولكن المؤله يدعي بأننا نعرف بالفعل إن الله موجود، بينما الملحد يدعي نقيض ذلك. أما اللادري فإنه يدعي بأن الأدلة التي في حوزتنا لا تكفي للبرهنة على أن الله موجود ولا للبرهنة على عكس ذلك. ولكنه لا ينفي، بالضرورة، إمكان حيازتنا على أدلة تحسم الموقف. ويجب أن ننبه القارئ هنا إلى أن هذا الموقف اللادري لا يستنفد كل أنواع اللادرية الدينية. في الواقع يوجد نوع من اللادرية (النوع اللاعرفاني) الذي لا يتسق مع حساب قضية وجود الله قضية يمكن أن تعرف نظرياً. هذا النوع نجده في الفلسفة الوضعية المنطقية التي سنعالجها في فصل لاحق.

لنبدأ بتناول موقف المؤله ضمن النظرة العرفانية. نجد بين المؤلهين العرفانيين، قبل كل شيء، اختلافاً أساسياً حول ما الذي يفترض فيه أن يشكل المصدر الأخير لمعرفة وجود الله وصفاته. ولأغراض بحثنا هنا، نكتفي بتقسيم المؤلهين العرفانيين بالنسبة للمسألة المطروحة إلى فريقين: فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية بالإضافة إلى الوحي، وفريق لا يعترف سوى بالوحي مصدراً لهذه المعرفة. والفريق الأول يندرج تحت ما صار يعرف في الفلسفة باللاهوت العقلي، لأن الافتراض الأساسي لأصحاب هذا الموقف هو أنه بإمكاننا أن نصل عن طريق الحجج العقلية إلى البرهنة على وجود الله وعلى حيازته على صفات من النوع الذي نعزوه إليه. ولكن اللاهوت العقلي يتضمن اتجاهين أساسيين، اتجاهاً بعدياً ويعرف باللاهوت الطبيعي واتجاهاً قَبلياً. تندرج تحت اللاهوت الطبيعي كل المحاولات للبرهنة على وجود الله عن طريق فحص سمات معينة للعالم في ضوء مبادئ معينة، كمبدأ السببية أو المبدأ القائل بأن لا شيء يأتي من لا شيء وما أشبه ذلك. أما الاتجاه القَبلي فتندرج تحته كل المحاولات للبرهنة على وجود الله، انطلاقاً من مفهوم الألوهية ذاته.

لنفحص الآن هذين الاتجاهين بشيء من التفصيل مبتدئين بالاتجاه القَبلي. يعود الاتجاه القَبلي إلى القديس انسلم 1033-1109 وبرهانه الأنطولوجي المشهور. فقد أصرَّ انسلم على أن الوصول إلى فهم واضح لمفهوم الله يكفي للبرهنة على وجود الله. والسبب لذلك، في اعتقاده، هو أنه عندما نتأمل في مفهوم الله، نجد أنه مفهوم كائن لا يمكن تصور أي كائن

اعظم منه، أي كائن كامل بصورة مطلقة. ولكن ما أن يتضح لنا، في اعتقاد انسلم، أن الله هو كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه حتى يتضح لنا أن انكار وجوده لا يمكن إلا أن يقود إلى تناقض منطقي، وذلك لأن الوجود كمال. من الواضح هنا أنه إذا سلمنا مع انسلم بأن الوجود كمال، فلا مهرب من أن يقودنا انكار وجود الله إلى تناقض، لأن انكار وجود الله في هذه الحالة لا يمكن أن يعني سوى أن الله ليس كائناً لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه. ولكنه القول الأخير، لا شك، متناقض، لأن الله، بالتعريف، هو كائن لا يمكن تصور أي كائن اعظم منه.

إن الطريقة الفضلى لإظهار البنية المنطقية للبرهان الأنطولوجي هي في إعطائه صيغة برهان بالخلف، فنبدأ أولاً بافتراض نقيض ما نريد البرهنة عليه، أي نبدأ بالافتراض:

(1) الله موجود في الفهم وليس في الواقع.

ولكن:

(2) الوجود في الواقع أكثر كمالاً من الوجود في الفهم.

وإذا افترضنا الآن، كما يفترض انسلم، أن مفهوم الله غير متناقض، إذن:

(3) يمكن تصور كائن له كل صفات الله موجوداً في الواقع.

ما علينا أن نستنتج الآن من هذه المقدمات الثلاث هو أنه:

(4) يمكن تصور كائن أكثر كمالاً من الله.

ولكن الله، بالتعريف، كائن كامل بصورة مطلقة، إذن:

(5) لا يمكن تصور كائن أكثر كمالاً من الله.

القضيتان (4) و (5)، لا شك، متناقضتان. وهذا التناقض، كما هو واضح من البرهان، يحتم علينا منطقياً رفض الافتراض الأصلي، أي الافتراض القائل أن الله موجود في الفهم وليس في الواقع. إن رفض هذا الافتراض يعني أنه لا يمكن أن يكون الله موجوداً في الفهم وليس في الواقع؛ أي إذا كان الله موجوداً في الفهم فهو إذن موجود في الواقع. وهذا القول الأخير يقبض بصورة أساسية على الفحوى الأخير لبرهان انسلم، لأن ما أراد انسلم أن يركز عليه هو أنه لا يمكننا أن نفكر في الله دون أن نشب وجوده، أي لا يمكن لمفهوم الله أن يكون معطى للفكر دون أن يكون معطى بوصفه مفهوماً لكائن موجود في الواقع.

إن البرهان الأنطولوجي، على بساطته الظاهرة، استهوى أرفع العقول الفلسفية. فقد لجأ إلى هذا البرهان فلاسفة من أمثال ديكارت وسينوزا ولايبنتز وهيغل. وحتى في عصرنا

بالضرورة المنطقية هو أفضل أو أسمي من الوجود على نحو ازلي بحكم الواقع فحسب. كذلك فإن الوجود على نحو ضروري منطقياً هو أفضل أو أسمي من الوجود بحكم الضرورة الواقعية، لا أكثر. من هنا يتضح أننا في نظرنا إلى الله على أنه كائن لا يمكن تصوري كائن أعظم منه نلتزم منطقياً، من منظور جدل مالكولم، أن نقول إنه (أي الله) إذا وجد، فيجب أن يوجد على نحو ضروري منطقياً. ولكن ما يعنيه هذا هو أنه إذا صدقت القضية «الله موجود»، فيجب أن تصدق بالضرورة المنطقية، أي إما وجود الله ضروري منطقياً أو هو مستحيل منطقياً. ولكن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يجعل وجوده مستحيلاً منطقياً، هو أن يكون مفهوم الله متناقضاً. ولكن هذا المفهوم، في اعتقاد مالكولم، ليس متناقضاً، وبالتالي لا تملك سوى أن نستنتج بأن وجود الله ضروري منطقياً.

هذا التأويل للبرهان الأنطولوجي يواجه صعوبات كثيرة نختصرها على النحو التالي: أولاً، ليس واضحاً على الإطلاق لماذا الوجود على نحو ضروري منطقياً هو كمال، أي لماذا مجرد الإمكان المنطقي لعدم الوجود نقص. فأن نقول أن عدم وجود شيء أمر ممكن منطقياً لا يعني شيئاً سوى أن نفي وجود هذا الشيء ليس متناقضاً منطقياً. ولكن هذا لا يعطينا أية معلومات عن الشيء المشار إليه وصفاته، عن نواقصه وحسناته. فإن قولنا، أصلاً، يصدق فقط على الصعيد الصوري أو الميتا - لغوي وليس على الصعيد الجوهرية أو المادي للكلام. فمن غير الواضح، إذن، كيف يمكن أن يشكل قولنا أساساً لاستنتاج أي شيء عن نواقص الموضوع الذي ندعي في قولنا أن نفي وجوده ليس بالأمر المتناقض منطقياً. ثانياً، هل يمكن ضمن إطار تفكير مالكولم أن يكون الوجود الضروري كمالاً دون أن يكون الوجود، بما هو، كمالاً؟ فمالكولم يجد موازنة بين قولنا إن وجود كائن وجوداً أزلياً، بحكم الضرورة المنطقية، هو أفضل من وجوده وجوداً أزلياً بحكم الواقع. وقولنا إن وجوده وجوداً ضرورياً منطقياً هو أفضل من وجوده وجوداً ضرورياً بحكم الواقع. ولكن لا يمكن الموازنة بين هذين القولين إلا إذا عاملنا الوجود على أنه صفة كالأزلية؟ فالقول الأول يعني أن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الذي لا يؤدي نفي صفة الأزلية عنه إلى تناقض منطقي. إذن، حتى يكون القول الثاني موازياً للأول، علينا أن نزوله على أنه يقول إن الكائن الذي يؤدي نفي صفة الوجود عنه إلى تناقض منطقي هو أفضل من الكائن الذي لا يؤدي نفي هذه الصفة

الحاضر، نجد فلاسفة مرموقين من أمثال تشارلز هارتشورن البريطاني ونورمان مالكولم يعلنون تمسكهم بهذا البرهان على أنه برهان سديد، بشرط ألا يؤول هذا البرهان على نحو يجعل من الضروري افتراض كون الوجود بما هو كمال. فإن هذا الافتراض الأخير، كما هو معروف لدارسي الفلسفة، عرّض هذا البرهان لانتقادات قوية من قبل فلاسفة ككانط وراسل، فقد رأى كل من هذين الفيلسوفين أنه لا يجوز معاملة الوجود كمحمول: مثل الذكاء أو القوة أو المعرفة. فكانط 1724-1804 رأى في الوجود شرطاً ضرورياً مسبقاً للحمل، مما يعني أنه لا يمكنه أن يكون هو ذاته محمولاً. كذلك راسل 1872-1970 فقد نفى أن تكون القضايا الوجودية قضايا حلية بالمعنى الحقيقي. فأن أقول إن شيئاً ما موجود هو أن أقول إن مفهوماً ما ينطبق على شيء ما. ولكن كون المفهوم المعني ينطبق على الشيء المعني لا يشكل صفة لهذا الشيء، بل صفة للمفهوم. إذا قلنا، مثلاً «الفيل حيوان موجود»، فكل ما نعنيه هو أن مفهوم الفيل ينطبق على حيوان واحد، على الأقل، أي إن دالة القضية «فهر فيل» لها قيمة واحدة صادقة على الأقل. إذن، إذا كان الوجود محمولاً، في رأي رسل، فهو كذلك لأنه صفة لمفهوم أو لدالة قضية، بمعنى آخر، الوجود لا يظهر باعتباره محمولاً إلا على المستوى الميتا - لغوي، مما يطل النظر إليه بوصفه كمالاً، أي عمولاً لموضوع حقيقي، وهذا يدحض البرهان الأنطولوجي في صيغته المعروفة التي قدمناها سابقاً.

لنجنب النتيجة الأخيرة، نجد فلاسفة كهارتشورن ومالكولم يؤولون البرهان الأنطولوجي على نحو يستوجب النظر إلى الضرورة المنطقية للوجود، وليس مجرد الوجود، على أنها كمال. بمعنى آخر، إن هؤلاء الفلاسفة يسلّمون مع كانط وراسل بأن الوجود بما هو ليس محمولاً أو صفة، وبالتالي، ليس كمالاً. ولكن أن يوجد موضوع على نحو معين بدل نحو آخر، في اعتقاد مالكولم مثلاً، هو حتى صفة لهذا الموضوع. فقد يوجد الموضوع، مثلاً، على نحو أزلي أو غير ازلي أو على نحو ضروري أو جائز. والكائن الذي يوجد على نحو أزلي هو حتى اسمي من الكائن الذي يوجد على نحو غير ازلي، كذلك فالكائن الذي يوجد على نحو ضروري، في اعتقاد مالكولم، هو اسمي أو أعظم من الكائن الذي يوجد على نحو جائز. ليس كونه موجوداً، بل كونه موجوداً على نحو معين (أزلي أو ضروري) هو ما يجعله اسمي أو أعظم. وإذا تابعنا مالكولم في تفكيره، علينا أن نقول أيضاً إن الوجود على نحو ازلي

إلى أدلة مشتقة من النظام الطبيعي. ولكن الحقائق اللاهوتية غير مستقرة في فئة الحقائق التي يمكن البرهنة عليها عقلياً. فيجب أن نميز هنا بين اللاهوت العقلي واللاهوت المبني على الوحي. يحتوي الأخير على كل الحقائق التي أوصى بها الله إلى أنبيائه ويجب أن يسلم بها على أساس الايمان. والعقل الطبيعي، كما يفترض توما الاكويني، قادر على البرهنة على بعض الحقائق اللاهوتية التي جاءت عن طريق الوحي، ولكنه ليس قادراً على البرهنة على تلك الحقائق الخاصة بالمسيحية مثل التثليث والتجسيد، أي الحقائق الضرورية لخلاص الانسان. فعل المسيحي ان يعتمد على الوحي بالنسبة لهذه الحقائق دون أن يعني هذا، في نظره، أن هناك تعارضاً بين العقل والايمان. فيما أن الله هو الخالق لكل من العقل والايمان، فلا يمكن لما نقبله على اساس الايمان ان يتعارض مع العقل عندما نستعمل العقل على النحو الصحيح.

إن الجانب الأهم من اللاهوت الطبيعي في فلسفة الاكويني هو الجانب المتعلق بمحاولته البرهنة على وجود الله. يبدأ محاولته هذه برفض افتراض القديس انسلم أن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها. هذا الافتراض الذي يشكل، في نظر الاكويني، الفحوى الاخير للبرهان الانطولوجي. لا ينفي الاكويني أن يكون وجود الله هو ماهيته، ولكن بما أننا لا نعرف ماهية الله، لا يمكننا أن نقول إن حقيقة وجود الله واضحة بذاتها لنا. إنها لا شك، حقيقة واضحة بذاتها، ولكن فقط بما هي مستقلة عنا. حتى لو كنا جميعاً نفهم بالله كائناً لا يمكن تصور كائن اعظم منه، فلا يلزم عن ذلك أن ما يدل عليه اسم الله موجود بالفعل، وليس فقط في الذهن. لا يوجد رابط منطقي، في نظر الاكويني، بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود في الواقع. فلا يمكن، إذن، الانتقال منطقياً من الوجود، بوصفه فكرة، إلى الوجود في الواقع الموضوعي.

ينطلق الاكويني، بعد رفضه الحجة الانطولوجية، إلى تقديم خمسة براهين للبرهنة على وجود الله. إن هذه البراهين الخمسة ما هي، في الواقع، سوى أشكال مختلفة للبرهان الكوزمولوجي، لأن كلاً منها يبدأ بسمعة معينة للأشياء في العالم المرئي النهائي ويستدل من هذه السمة وجود الله بوصفه السبب اللانهائي. يدعى البرهان الخامس عادة البرهان الغائي لأنه ينطلق من المقدمة القائلة أن كل شيء في العالم يتجه نحو غاية معينة. والبراهين الخمسة كلها تختلف عن البرهان الانطولوجي، لأنها براهين بعدية وليس قبلية كالبرهان

عنه إلى تناقض منطقي. ولكن من الواضح أن هذا لا يجنبنا، كما يدعي مالكولم، معاملة الوجود كمحمول. ثالثاً، إن هناك قضايا جائزة (أي قضايا لا يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي) لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا امتنعنا عن إسناد الضرورة المنطقية إلى الوجود الالهي. من هذه القضايا الجائزة، مثلاً، القضية «أن العالم جوهر مخلوق»، أو القضية «يوجد كائن كلي الخير». لا يوجد في تصورنا للعالم ما يحتم منطقياً حسبانه جوهرأ مخلوقاً، أي ما إذا كان ما هو موجود مخلوقاً أو غير مخلوق أمر لا تفرقه قوانين المنطق؛ إنه، في المقام الأول، شأن واقعي. كذلك لا يوجد شيء في مفهوم الخير الكلي ما يحتم منطقياً وجود موضوع ينطبق عليه هذا المفهوم. وإذا صح تحليلنا هنا، إذن، لا تناقض منطقياً في قولنا ليس العالم جوهرأ مخلوقاً أو لا يوجد كائن كلي الخير. ولكن بما أن الله، بالتعريف، لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه الخالق لكل ما هو موجود وبوصفه كلي الخير، إذن، فإن عدم وجود تناقض في نفينا لكون العالم جوهرأ مخلوقاً أو في نفينا لوجود كائن كلي الخير، يعني، بالضرورة المنطقية، عدم وجود تناقض في نفينا لوجود الله. وهذا لا يشكل فقط دعماً للصيغة الثانية للحجة الانطولوجية (صيغة مالكولم أو هارتشون) بل وأيضاً دعماً للصيغة الأولى.

اللاهوت الطبيعي

نتقل الآن إلى اللاهوت الطبيعي الذي يقترن باسم القديس توما الاكويني 1224-1274 أكثر من اقترانه باسم أي فيلسوف آخر. ولكن اللاهوت الطبيعي في الواقع يذهب، تاريخياً، إلى أبعد بكثير من توما الاكويني، إلى أفلاطون وارسطو. اننا نجد لدى الأول المحاولة الأولى للبرهنة على وجود التغير والحركة، من جهة، ووجود النظام، من جهة ثانية، باللجوء إلى حجج من النوع الكوزمولوجي أو الغائي (أنظر محاضرة النواميس). ونجد لدى الثاني أول محاولة ناضجة لتفسير التغير والحركة بواسطة حجة كوزمولوجية تستهدف الوصول إلى محرك أول يكون المصدر النهائي للحركة والتغير. ولكن ما هو اللاهوت الطبيعي؟ يفترض في اللاهوت الطبيعي أن يتضمن كل الحقائق اللاهوتية التي يمكن الوصول إليها بدون اللجوء إلى الوحي، أي عن طريق الحجج العقلية وحدها. فإن توما الاكويني، مثلاً، اعتقد بأن وجود الله وصفاته وخلود الروح يمكن البرهنة عليها باستقلال عن معطيات الوحي، أي باللجوء إلى ما هو معطى لنا في العالم،

الانطولوجي، انها بعدية بمعنى انها تنطلق من التجربة.

تشكل واقعة الحركة بداية البرهان الأول. هنا يفترض الأكويبي النظرة الارسطية للحركة على أنها انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويؤكد أن كل ما هو في حالة تغير أو حركة يجب أن يضعه في هذه الحالة شيء مستقل عنه، لأنه لا يمكنه بمفرده، أن يحول ما هو موجود فيه بالقوة إلى وجود فعلي. وللسبب نفسه، فإن الشيء الثاني الذي يضع الأول في حالة حركة يجب أن يجد التفسير لحركته في شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا هنا أن نستمر إلى ما لا نهاية، أي يجب في نهاية المطاف أن نقف عند محرك يضع الأشياء الأخرى في حالة حركة ولكن لا شيء يحركه هو ذاته.

ينطلق البرهان الثاني من نسق العلل الفاعلة في العالم المحسوس. هنا أول ما يفترضه الأكويبي هو أنه لا شيء يمكنه أن يكون العلة الفاعلة لذاته، لأن لا شيء يمكن أن يكون سابقاً على ذاته، مما يعني أن السبب لوجوده هو شيء آخر مستقل عنه. ولكن لا يمكننا في نسق العلل الفاعلة أن نستمر إلى ما لا نهاية، لأن بدون وجود علة فاعلة أولى لا يمكن أن يوجد أي شيء على الإطلاق. ولكن بما أنه يوجد شيء، إذن، توجد علة فاعلة أولى.

يعتمد البرهان الثالث على الطابع الجائز لوجود الأشياء في العالم. فما نلاحظه في العالم هو أشياء تأتي إلى الوجود وأشياء تتوقف عن الوجود، مما يعني أنه يمكن لهذه الأشياء أن تكون وألا تكون. ولذلك فمن المستحيل على هذه الأشياء أن توجد بصورة دائمة. وإذا افترضنا الآن أن وجود كل شيء جائز، وليس ضرورياً، إذن لا بد أنه مضى وقت لم يوجد فيه شيء على الإطلاق. وبما أنه لا شيء يأتي من لا شيء، إذن، لا يمكن أن يوجد شيء الآن. ولكن نحن نعلم أنه يوجد شيء الآن. ولذلك لا يمكن قبول الفرض القائل إن وجود كل شيء جائز (غير ضروري)، أي علينا أن نستنتج بأن هناك كائناً ضرورياً لا يستمد ضرورة وجوده من أي كائن آخر، بل من ذاته، وهذا الكائن الضروري هو الله.

يعتمد البرهان الرابع على درجات الكمال في العالم. فبعض الأشياء أكثر كمالاً من بعضها الآخر. هذا يفترض وجود حد أعلى لكل كمال من الكمالات، بمعنى وجود كائن هو الأفضل والأكمل (أي الأكثر نبلاً والأكثر صدقاً والأكثر خيراً، الخ.). الخطوة الثانية في البرهان تتكون من إثبات كون هذا الكائن الأفضل أو الأكمل في سلم الوجود هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وسبب وجود كمالاتها. فالذي يبلغ الحد الأعلى في أي

جنس هو السبب لكل ما يندرج تحت هذا الجنس كما هي النار، مثلاً، التي هي متتهى الحرارة، السبب لكل شيء ساخن. وهكذا يستنتج الأكويبي وجود كائن هو سبب وجود كل الأشياء الأخرى وكمالاتها وهو الله. هنا يفترض الأكويبي، من جهة، أن أحكام القيمة المقارنة ذات أساس في العالم الموضوعي، ويفترض، من جهة ثانية، أن هناك تناسباً طردياً بين الكمالات والوجود، بمعنى أن الكائن الذي يبلغ متتهى الخير والصدق وأي كمال آخر هو أيضاً الكائن الذين يبلغ الحد الأعلى للوجود.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس الذي صار يعرف بالبرهان الغائي. ينطلق هذا البرهان من اعتبارات تتعلق بكون الأشياء غير العاقلة والتي تنقصها المعرفة والدكاء، كالأجسام، توجه أفعالها غاية معينة. يستنتج الأكويبي هذا الأمر الأخير من كون هذه الأشياء تنصرف، على العموم، بنفس الطريقة للحصول على أفضل نتيجة، مما يعني أن هذه الأشياء لا تحقق غايتها عن طريق الصدفة بل عن طريق التصميم. ولكن بما أن هذه الأشياء تنقصها المعرفة، فلا يمكنها أن تتجه نحو غايات معينة إلا إذا كان يوجهها نحو هذه الغايات كائن يحوز على المعرفة. إذن يوجد كائن عاقل يوجه كل الكائنات غير العاقلة نحو غايتها، وهذا الكائن هو الله.

هذه البراهين الخمسة أثارت وما زالت تثير نقاشاً حاداً بين الفلاسفة، وقد طرأ عليها في سياق هذا النقاش الطويل الكثير من التعديلات. لا يمكننا هنا الدخول في كل تفاصيل هذا النقاش الفلسفي حول هذه البراهين، ولكننا سنكتفي بالتعليقات التالية: إن البراهين الثلاثة الأولى التي تنطلق من اعتبارات عامة جداً عن العالم مرتبطة بصورة وثيقة بفيزياء العصور الوسطى التي تخطتها الفيزياء الحديثة. فعندما يقول الأكويبي، مثلاً، في البرهان الأول أو الثاني أنه لا يمكننا أن نستمر إلى ما لا نهاية في النسق السبي، فالنسق السبي الذي يعنيه هو نسق هرمي من مراتب الوجود، نسق تكون كل أجزائه فاعلة في نفس الوقت لضمان استمرار حدوث مسبب ما. هذه الفكرة الأخيرة بعيدة كثيراً عن فهمنا الحديث للنسق السبي الطبيعي. وقد لاحظ الكثير من التومانيين هذا الأمر، فصاغوا البرهان الكوزمولوجي على نحو يستغني عن الفكرة المعنية. فبدل أن نطرح أسئلة، كما فعل الأكويبي في البراهين الثلاثة الأولى، حول حركة ما أو شيء ما في العالم والنسق الذي تنتهي به عندما نبدأ بهذه الحركة أو هذا الشيء، نطرح أسئلتنا حول العالم ككل. وبإمكاننا الآن أن نصوغ الحجة

يحتاج إلى تفسير. ولو سألنا الآن لماذا بصرَ التومانيون على هذا الأمر، لوجدنا أن الجواب يكمن في أن وجود العالم غير ضروري (جائن) بمعنى أنه كان ممكناً لهذا العالم ألا يوجد على الإطلاق. فلا يوجد شيء في طبيعة هذا العالم يستلزم وجوده ضرورة. ولذلك فحتى نفس وجوده، يجب أخيراً أن نقف عند كائن ضروري، أي كائن لا يمكن تصور عدم وجوده، أي كائن ضروري بالمعنى المنطقي (كائن تستلزم ماهيته وجوده). ولكن الفكرة الأخيرة هي الفحوى الأخير للحجة الانطولوجية.

إذا انتقلنا الآن إلى البرهان الرابع من براهين الأكوييني الخمسة، نجد أنه برهان افلاطوني الطابع، لأنه يعكس النظرة الافلاطونية القائلة بأن الأشياء في العالم تشارك في الوجود الكامل. إن هذا البرهان لم يصمد كثيراً في تاريخ الفلسفة، لأنه سرعان، ما لاحظ الفلاسفة أنه، بالإضافة إلى طابعه الافلاطوني، يفشل في البرهنة على وجود الله. فأقصى ما يمكننا استنتاجه من مقدمات هذا البرهان هو وجود كائن يحوز على أعلى درجة لكل كمال من الكمالات. ولكن هذا يبرهن على وجود كائن هو أعظم الكائنات بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق الذي يستلزمه مفهوم العبادة الدينية.

نأتي أخيراً إلى البرهان الخامس من براهين الأكوييني، أي البرهان الغائي. يبدأ هذا البرهان، كما رأينا، بملاحظة النظام في العالم الطبيعي - هذا النظام الذي ينظر إليه الأكوييني، تحت تأثير أرسطو، على أنه غائي. ومن هذه الواقعة المفترضة يستنتج الأكوييني وجود عقل منظم للكون. إذا أولنا هذا الاستنتاج على نحو استقرائي، كما فعل معظم الذين عاجلوا هذا البرهان، فيجب أن ننظر إليه على أنه ينطلق من الملاحظة العامة بأن النظام بين الأشياء الطبيعية هو غالباً نتيجة لعقل موجه إلى النتيجة الأكثر تعميماً القائلة إن نظاماً كهذا هو دائماً نتيجة لعقل موجه. إن الصعوبة الأساسية في هذا التأويل للبرهان تكمن في اعتماده على النظرة الأرسطية للعالم الطبيعي بوصفه حقلاً للفاعلية الغائية، هذه النظرة التي تخطاها عصر النهضة وأحل محلها نظرة ميكانيكية للطبيعة. ولكن هذا لا يعني أن هذا البرهان فقد جاذبيته بعد عصر النهضة، إنه فقط اتخذ شكلاً جديداً، أي شكلاً يأخذ في الاعتبار الطبيعة الميكانيكية الدقيقة المفترضة لنظام العالم التي لا يمكن أن تكون، في نظر مؤيدي البرهان المعني، نتيجة الصدفة، بل يجب أن تكون نتيجة التصميم. ليس المقصود بـ«يجب» هنا معناها الاستنباطي، بل معناها الاستقرائي. فالبرهان في

الكوزمولوجية على النحو التالي:

إما العالم الفيزيقي متناهٍ أو لا متناهٍ في الزمان
إذا كان متناهياً، إذن فإن بداية وجوده لا بد
أن تكون مسببة لسبب ما.

وحتى إذا كان العالم لا متناهياً في الزمان. فلا
بد من وجود سبب تكون فاعليته مفسرة
لواقع كون هذا العالم موجوداً بدل أي عالم
آخر أو بدل لا شيء على الإطلاق.

وحتى لو كان هذا السبب معتمداً لوجوده على
سبب آخر، فلا يمكننا الاستمرار إلى ما

لا نهاية في هذا النسق السببي. ولذلك علينا

أن نستنتج أن النسق ككل مدين بوجوده لسبب أول لا
سبب له.

من الملاحظ من هذه الصيغة للبرهان الكوزمولوجي أنها لا تعتمد على المقدمة القائلة بأن العالم ذو بداية في الزمان. وهذا، لا شك يتفق مع وجهة نظر الأكوييني الذي أصر على أن حساب العالم ذا بداية في الزمان شيء نقبله فقط على أساس الايمان. اما من الوجهة العقلية، فافتراض كون العالم ذا بداية في الزمان ليس أفضل من نقيضه. إذن حسب هذا التأويل للبرهان الكوزمولوجي، ما لم يكن الاستمرار فيه إلى ما لا نهاية هو عملية تفسير الوجود. هنا نفترض، من جهة، أن وجود العالم بحاجة إلى تفسير. ونفترض، من جهة ثانية، أن عملية تفسير وجوده يجب أن تنتهي عند نقطة ما. ولكن الكلام هنا على سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حساب العالم لا متناهياً في الزمان، كما افترض هيوم على اساس أن السبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. فهناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقاً زمنياً على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلاً، يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة التي أجلس إليها الآن غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غير هذا في شيء أن كونها في هذا الوضع، بدل أن تكون معلقة في الهواء، أمر يجيد تفسيره في جاذبية الأرض.

إذا محصنا النظر الآن في البرهان الكوزمولوجي في صيغته الجديدة، نجد، في نظر بعض الفلاسفة (كانط مثلاً)، أن هذا البرهان ليس، كما اعتقد الأكوييني، بديلاً للبرهان الانطولوجي الذي ثبت بطلانه، بل انه يفترض البرهان الأخير. لماذا؟ رأينا أن من المقدمات الأساسية للبرهان الكوزمولوجي أن وجود العالم

في العالم لا نعرف أنها نتيجة لعقل منظم. وما يعنيه هذا، من جهة ثانية، هو أن العالم، بما هو نسق نظامي، ليس بينه وبين حالات الفئة الأولى شبه يفوق ما بينه وبين حالات الفئة الثانية، وانا، من الوجهة الدليلية الخالصة، لسا في وضع يميز تشبيهه بساعة، مثلاً، أكثر مما يميز تشبيهه بنبتة ما أو حيوان ما. ولكن من الواضح هنا أننا إذا شبهناه بكائن عضوي، فليس هنا ما يميز لنا، دليلاً، أن نستنتج بأن وراءه عقلاً مدبراً. وبما أن تشبيهه بمصنوعات الانسان ليس، من الوجهة الدليلية، أفضل من تشبيهه بكائن عضوي، إذن لسا، من الوجهة الدليلية، في وضع يسمح لنا بأن نستنتج بأن احتمال أن يكون العالم نتيجة عقل مدبر هو أكبر من احتمال عدم كونه كذلك.

الموقف الإلحادي القبلي

نأتي الآن إلى تناول المذاهب الإلحادية الرئيسية. فمثلها المذاهب التأليهية تنقسم إلى مذاهب قبلية وبعديّة (ضمن اطار اللاهوت العقلي)، كذلك الإلحادية، منها ما يعكس اتجاهاً قبلياً ومنها ما يعكس اتجاهاً بعدياً.

نبدأ أولاً بالاتجاه القبلي. يستهدف هذا الاتجاه البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود الله، أي على أن عدم وجود الله متضمن في مفهوم الله ذاته. فقد رأى بعض الفلاسفة، بعكس أنسلم وغيره من الفلاسفة الذين اعتمدوا على البرهان الانطولوجي، أن فكرة كون كائن هو اعظم الكائنات الممكنة هي فكرة خارقة منطقياً، وبالتالي، يستحيل أن تنطبق على أي شيء في عالم الواقع. وهذا بدوره يعني أننا بمجرد أن نفهم ما هو متضمن في هذه الفكرة، نرى فوراً أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد كائن هو اعظم الكائنات الممكنة. الأمر المشترك بين كل الذين يثبتون موقفاً من هذا النوع هو اعتقادهم بأن وجود الله مستحيل لأن مفهوم الله متناقض منطقياً، أي أنهم يعتقدون، بعكس ما اعتقده المتمسكون بالحجة الأنطولوجية، بأن ماهية الله تتضمن عدم وجوده. ولكن اين يكمن التناقض في مفهوم الله؟ هنا لا نجد اتفاقاً بين هؤلاء الفلاسفة. فبعضهم يجد هذا التناقض في كمال من الكمالات التي يفترض أن يحوز عليها الله بوصفه كائناً مطلق الكمال. فقد اعتقد البعض، مثلاً، ان مفهوم القدرة الكلية متناقض. فإذا قلنا إن الله كلي القدرة بمعنى أنه يقدر على كل شيء، إذن من النتائج المترتبة على ذلك أنه يقدر، مثلاً، على خلق حجر لا يقدر حتى الله على رفعه.

صورته الحالية يعتمد على وجود أدلة مزعومة تشير إلى واقعة عامة ألا وهي أن النظام الدقيق للأشياء هو نتيجة عقل مصمم وليس نتيجة الصدفة، وعندما لا يكون هذا التصميم انسانياً، كما هو الحال بالنسبة للنظام الطبيعي بكليته، فالاحتمال الأكبر هو أن يكون إلهياً.

إن الاعتراضات الأساسية على هذا البرهان هي التي قدمها هيوم في محاورات الدين الطبيعي. فالبرهان يدعي، في نظر هيوم، أنه يبين أن التصميم الإلهي هو التفسير الوحيد المعقول لنظامية الطبيعة. ولكن على أي أساس يلزم أن نقول إن نظامية الطبيعة تجدد تفسيرها في عقل مدبر؟ الجواب، ضمن اطار هذا البرهان، يجب أن يكون، في اعتقاد هيوم، أن تفسيراً من النوع المعني هو ما نصل إليه في تقصينا لتلك الحالات في العالم التي نواجه فيها بظواهر ذات نظام دقيق كالذي نجده في العالم. بمعنى آخر، اننا ننطلق من حالات من الظواهر ذات النظام الدقيق سبق وأن اخضعناها للملاحظة ووجدناها دائماً نتيجة لعقل منظم إلى التعميم القائل إن كل حالة تتصف بنظام مماثل هي نتيجة لعقل منظم. وإذا افترضنا الآن، كما يفترض أصحاب البرهان الغائي، أن العالم، ككل، هو حالة من النوع الذي يشمل التعميم الأخير، يتضح فوراً أنه علينا أن نستنتج بأن نظامية العالم هي نتيجة لعقل منظم. ولكن المشكلة الأساسية هنا، في رأي هيوم، تكمن في النظر إلى العالم على أنه مماثل لهذه الظاهرة أو تلك من الظواهر التي تنتمي إليه. بمعنى آخر، بأي حق نشبه الكل هنا (أي العالم) بأجزائه؟ فالعالم فريد من نوعه مما يجعل أي قياس بينه وبين أجزائه غير معقول البتة.

ولكن حتى لو أخذنا قياساً من النوع الأخير، فإن تشبيه العالم ككل بالحالات التي نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظملاً ليس أفضل من تشبيهه بالحالات التي لا نعرف أن وراءها عقلاً مدبراً أو منظملاً. فالحالات التي من النوع الأول هي طبعاً التي تنتمي إلى فئة المصنوعات الانسانية كالساعات والبيوت والسيارات وما إلى ذلك، أما الحالات التي من النوع الثاني فهي التي تظهر نظامية كالتى نجدها في حالات الفئة الأولى ولكنها ليست من صنع الانسان. إذن أمانا هنا فئتان، فئة الأشياء التي نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم وفئة الأشياء التي لا نعرف ان نظاميتها نتيجة لعقل منظم. وإذا سلمنا بهذا التقسيم، فما يعنيه هذا، من جهة، في نظر هيوم، هو ان التعميم الذي يقوم عليه البرهان الغائي خاطيء، لأن هناك، بعكس ما جاء في التعميم، حالات كثيرة من النظامية

فإذا نظرنا إلى الحرية بمعناها ضد السببي، إذن لا يمكن لله أن يعرف سلفاً ما هي الأفعال الحرة التي سيقوم بها. ولكن يبدو أن هذا يلزمنا بأن نقول أنه إذا كان الله كائناً حراً؛ إذن فهو ليس كلي المعرفة. يمكن تجنب هذه النتيجة بسهولة عن طريق تحليل مفهوم المعرفة الكلية على نحو يجنبنا التناقض الظاهر المشار إليه دون الانتقاص من الكمال الإلهي. فلو قلنا، مثلاً، أن الكائن الكلي المعرفة هو كائن يعرف عن كل قضية صادقة عن الماضي والحاضر أنها صادقة ويعرف عن كل قضية صادقة عن المستقبل أنها صادقة، بشرط أن تكون الواقعة التي تعبر عنها هذه القضية خاضعة لقانون سببي، لا يعود هناك أي تعارض بين قولنا أن الله كلي المعرفة وقولنا أنه كلي الحرية. وتعريفنا المعرفة الكلية على النحو المقترح لا يستبعد من فئة القضايا التي يعرف الله صدقها سوى تلك القضايا التي لا يمكن منطقياً أن يعرف صدقها مسبقاً. ومن الواضح أن عدم وجود معرفة مسبقة لما لا يمكن أن يشكل موضوعاً للمعرفة المسبقة لا يمكن أن يشكل نقصاً في المعرفة.

توجد حجة أخرى من النوع السابق في نقد هولباخ للدين ما تزال تشكل للكتيرين من الملحد المعاصرين برهاناً كافياً على استحالة وجود الله. بإمكاننا أن نلخص هذه الحجة على النحو التالي: إن الله يفترض فيه، من جهة، أن يكون كائناً لا مادياً، ويفترض فيه، من جهة ثانية، أن يقوم بأفعال من نوع أو آخر؛ أن يخلق وأن يتكلم وأن يقاصص وأن يسامح وأنه يوجه وأن يواسي، الخ... وإذا أضفنا الآن أن الله غير قابل للتغير بالمعنى المطلق ذاته، وذو طبيعة بسيطة، نجد أنه لا يمكننا، في هذه الحالة، أن نسد إليه أفعالاً من أي نوع. فمن الواضح أن القيام بأي فعل يستلزم وقتاً للقيام به. وحتى يكون بإمكان شخص أن يقوم بأنواع مختلفة من الأفعال، يجب أن يكون هناك إمكان للتمييز بين فعل وآخر. الأمر الذي يستحيل تحقيقه بالنسبة لكائن مطلق البساطة، حيث لا يمكن التمييز بين جزء وآخر أو جانب وآخر من أجزاء أو جوانب وجوده. الصعوبة التي تثار هنا لا ترتبط بالضرورة بالنظر إلى الله بوصفه مطلق البساطة وغير قابل للتغير. فحتى لو حصرنا تحليلنا في لا مادية الله، فلا بد من أن نصل إلى الصعوبة المنطقية المعنية، فجوهر القضية هنا هو أن الفعل أو القدرة على الفعل التي نعزوها إلى الله شيء يستحيل ضمن إطار وجود كائن لا مادي، كالله، لأن كائناً من هذا النوع هو فكر خالص، بينما القيام بأفعال كالتى تعيننا هنا أمر يحتاج إلى أكثر

ولكن أن يوجد حجر ينطبق عليه الوصف السابق يعني أن هناك شيئاً لا يقدر الله على فعله. والتناقض هنا بَيِّن. فالله قدير على كل شيء فقط إذا كان بإمكانه أن يخلق حجراً ينطبق عليه الوصف السابق، ولكن الله قدير على خلق حجر من هذا النوع فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. إذن الله قدير على كل شيء فقط إذا لم يكن قديراً على كل شيء. والقول الأخير، بالإضافة إلى افتراضنا أن الله قدير على كل شيء، يقود، لا محالة، إلى تناقض منطقي. إن حججاً من هذا النوع لم تصمد طويلاً، لأنه سرعان ما تبين أن تحليل مفهوم القدرة الكلية بشكل معقول يوضح أن القدرة الكلية لا تعني القدرة على عمل ما هو مستحيل منطقياً. ومن الواضح أنه يستحيل منطقياً على الله أن يخلق حجراً لا يمكنه أن يرفعه إلا إذا كان يمكن منطقياً أن ينطبق عليه الوصف «حجر لا يمكن لله أن يرفعه». فإذا لم يكن ممكناً منطقياً أن ينطبق على أي حجر الوصف المعني، إذن فإن خلق حجر ينطبق عليه الوصف المعني أمر مستحيل منطقياً، ولا معنى، بالتالي، لحسابه واقعاً ضمن إطار القدرة الإلهية. أما إذا كان ممكناً لهذا الوصف أن ينطبق على حجر ما، فإن وجوده في هذه الحالة، واقع ضمن إطار ما هو ممكن، ولكن لا يمكن أن يشكل هذا انتقاصاً من القدرة الإلهية، لأن ما نفترض أنه ينطبق على الحجر المعني هو أن رفعه أمر مستحيل منطقياً على الله، وقد رأينا أن ما هو مستحيل منطقياً لا يمكن أن يقع ضمن إطار القدرة، كلية كانت أم غير كلية.

يرى فلاسفة آخرون أن التناقض في مفهوم الله يكمن في عدم إمكان التوفيق منطقياً بين بعض الكيالات المتضمنة في هذا المفهوم. فقد رأى البعض كهولباخ 1725-1789، مثلاً، أنه لا يمكن منطقياً التوفيق بين العدل الكلي والرحمة الكلية. فالرحمة إما خرق لمبدأ العدالة أو إعفاء من الخضوع لقانون صارم جداً. ولكن إذا كان الله مطلق العدل وقوانينه لا تتجاوز في صرامتها ما يقتضيه مبدأ العدالة، إذن فلا يمكن منطقياً أن ينشأ وضع يمكنه فيه أن يمارس الرحمة، وبالتالي، لا معنى لأن نعده مطلق الرحمة. إن هذه الحجة تتغاضى عن مسألة هامة جداً ألا وهي أنه قد تكون هناك قيمة كامنة لتعليق قصاص عادل بصورة تامة (أي ممارسة الرحمة في هذه الحالة)، وأن هذه القيمة قد تفوق قيمة تنفيذ القصاص العادل.

من الحجج الأخرى التي من هذا النوع الحجة التي تقول أنه لا يمكن التوفيق منطقياً بين المعرفة الكلية والحرية الكلية.

من فكر باطني . إنه يحتاج إلى حركة ، وبالتالي ، إلى وجود جسائي .

يلجأ المؤهلون عادة إلى شكل من أشكال مذهب التشكيك لمواجهة الصعوبة السابقة . يعود المذهب الأخير إلى فلاسفة القرون الوسطى ، وإلى القديس توما الأكويني بصورة خاصة ، وهو يتلخص في القول بأن المحمولات التي نحملها على الوجود الالهي والانساني لا يجوز أن تفهم ضمن إطار حملها على الوجود الالهي الا بمعنى تشكيكي . بكلام آخر ، فإن وصفنا الله ، مثلاً ، بأنه كائن فاعل في الكون ، أي قولنا بأنه يقاخص ويسامح ويستجيب لصلواتنا ويتدخل في أمورنا لا يشكل حالة تواطؤ في اللفظ ولا حالة اشتراك . إنه يقع بين التواطؤ والاشتراك ، وما يقع بينهما هو ما نطلق عليه «الحمل التشكيكي» ، ولكن نفترض في الحمل التشكيكي أن الحد الذي نحمله ، تشكيكياً ، يحتفظ بشيء من دلالاته السابقة على استعماله ، تشكيكياً ، والا نرتكب اغلوطة الاشتراك . وإذا عدنا الآن إلى مشكلتنا السابقة ، فما الذي يبقى من الدلالة الأصلية لحد - فعل مثل «يقاخص» أو «يسامح» أو «يخلق» عندما يحمل هذا الحد ، تشكيكياً ، على الوجود الالهي ؟ فإذا كان الوجود الالهي لا مادياً بالضرورة ، إذن من الواضح أنه لا يمكن أن يبقى من الدلالة الأصلية لأي حد - فعل من النوع الذي يعيننا عندما يحمل هذا الحد على الله سوى ما يرتبط بالأفكار والاتجاهات الباطنية . بمعنى آخر ، أن نقول ، في هذه الحالة ، أن الله غفر لشخص خطايه هو أن يقول ما معناه ان الله فكر لنفسه «اني اغفر لهذا الشخص خطايه» ، أو ان نقول ان الله يشعر بتعاطف مع هذا الشخص ولا يحقد عليه لما فعله . ولكن من الواضح أن الإشارة فقط إلى الحالات الباطنية لا يفي بالغرض المطلوب ولا يمكن أن يحل المشكلة المطروحة إلا إذا بينا كيف يمكن تأويل الأفكار والاتجاهات الباطنية على نحو يجعل من الممكن النظر إليها ، ضمن شروط معينة ، على أنها أفعال . وهذا ما لم ينجح مذهب الحمل التشكيكي في تبينه .

نتقل الآن إلى معالجة أحدث المحاولات القبلية لدحض وجود الله . المحاولة التي تعيننا هنا تعود إلى الفيلسوف الانكليزي المعاصر جون فندلي Findlay وبرهانه الذي صار يعرف بالدحض الانطولوجي Ontological Disproof إن فندلي لا يعترض على ادعاء انسلم وغيره من الذين لجأوا إلى البرهان الانطولوجي بأن مفهوم الله يستلزم بأن تتضمن ماهية الله وجوده . ولكن ما يعترض عليه فندلي هو نظر أصحاب البرهان الانطولوجي إلى أمر كون ماهية الله تتضمن وجوده

على أنه يعني البرهنة على وجود الله . العكس تماماً هو الصحيح ، في نظره ، لأنه لا يمكن لمفهوم الله أن يستلزم أن تكون ماهية الله متضمنة لوجوده إلا إذا كان هذا المفهوم إما متناقضاً أو غير قابل للفهم ، أي إلا إذا كان هذا المفهوم لا ينطبق ولا يمكن أن ينطبق على أي كائن من الكائنات .

في محاولته دعم وجهة نظره ، انطلق فندلي ، أولاً ، من مفهوم العبادة الدينية وما يستلزمه هذا المفهوم بخصوص موضوع العبادة . إن هذا المفهوم ، في نظره ، يستلزم منا أن ننظر إلى موضوع العبادة على أنه المصدر الأخير لكل ما هو موجود ولكل ما هو ذو قيمة ومعنى في الوجود . إنه من الأهمية بمكان بحيث لا يمكن للعباد أن يتصور وجود أي شيء أو حيازة أي شيء على قيمة ومعنى بدونه . هذا تماماً ما يفسر ، في اعتقاد فندلي ، لماذا لا يمكن لكائن جدير بالعبادة إلا أن يوجد بصورة ضرورية . فإن كائناً له هذه القيمة المطلقة على الصعيد الانطولوجي والمعياري لا يمكن أن يكون مجرد كائن لا يتخطى وجوده كونه مجرد واقعة صدفوية . ولذلك فما ينطبق على موضوع العبادة في نظر فندلي ، هو أن عدم وجوده فوق التصور ، مهما كانت الظروف ، وليس فقط أن عدم وجوده يجعل وجود أي شيء آخر فوق التصور . وهكذا يتضح أنه ، من زاوية نظر العباد لا يمكن تصور أي بديل لموضوع العبادة . إن وجوده أمر لا مفر منه ، على صعيد الفكر ، مثلاً ، أن وجوده أمر لا مفر منه على صعيد الواقع . بمعنى آخر يعتقد فندلي بأن مفهوم الله ، بوصف الله موضوعاً للعبادة الدينية ، يستلزم أن يكون وجود الله ضرورياً بالمعنى المنطقي ، أي أن تكون قضية وجود الله تحصيل حاصل . ولكن هذه النتيجة الأخيرة المترتبة على مفهوم الله خارقة منطقياً ، وبالتالي ، تشير إلى خلل منطقي في هذا المفهوم . فالقضايا الوجودية لا يمكنها أن تكون تحصيل حاصل ، لأن القضايا الأخيرة ، في نظر فندلي ، ليس لها دلالة اثباتية . فهي فقط تعكس كيفية استعمالنا لألفاظ معينة ، وهي ، لذلك ، قضايا خالية من المعنى . إذن إذا حسبنا قضية وجود الله تحصيل حاصل ، نجردها من دلالتها الالابائية ، وبالتالي ، لا يعود قولنا إن الله موجود اثباتاً لواقعة من أي نوع كان . ولكن إذا أصررنا على أن وجود الله واقعة ، فعلياً أن نقول في هذه الحالة . بحكم ما يستلزمه مفهوم الله ، إنها واقعة ضرورية منطقياً . ولكن مفهوم الواقعة الضرورية منطقياً متناقض . وما يعنيه هذا ، في النهاية هو أننا لم نجرد قضية وجود الله من دلالتها الالابائية ، فلا مهرب من الوقوع في تناقض منطقي ، أي من حسبنا قضية وجودية قضية ضرورية

القدرة، (3) الله كلي المعرفة، (4) الله كلي الخير، (5) يوجد شر في العالم. إذا كانت هذه الفئة متناقضة منطقياً بالفعل، إذن فإن التسليم بأية قضية في هذه الفئة يلزمنا منطقياً برفض قضية واحدة على الأقل من القضايا المتبقية في هذه الفئة. ولذلك فإذا سلمنا بالقضية الخاصة، كما علينا أن نفعل ضمن إطار الحجة التي نعالجها، إذن علينا أن نستنتج إما أن الله غير موجود أو ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. ولكن من الملاحظ هنا أن الله، بحكم ماهيته، كائن كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. وهذا يعني أنه لا يمكن لكائن أن ينطبق عليه وصف الله إلا إذا كان كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير. ولذلك فإذا سلمنا بوجود الشر، فلا مهرب منطقياً لنا من الاستنتاج بأن الله غير موجود، لأن لو سلمنا بوجود الله، في هذه الحالة، لكان علينا أن نقول شيئاً متناقضاً منطقياً، أي أن نقول إن الله موجود ولكنه إما ليس كلي القدرة أو ليس كلي المعرفة أو ليس كلي الخير. وهكذا يتضح أن الموقف الذي نعالجه يعد وجود الشر نافياً منطقياً لوجود الله.

السؤال الأساسي الذي لا بد من معالجته الآن هو السؤال المتعلق بالأسباب التي دعت أصحاب الموقف الذي ندرسه إلى حسابان فئة القضايا الخمس المذكورة فئة متناقضة منطقياً، فمن الواضح هنا أن هذه القضايا الخمس لا تنضم وحدها تناقضاً صورياً. للحصول على تناقض هنا، علينا أن نضيف إلى هذه المجموعة قضية (أو مجموعة من القضايا) ق بحيث تقود إضافة ق إلى المجموعة إلى تناقض صوري. من المهم أن تكون ق ضرورية منطقياً، لأن كونها متناقضة مع الفئة المعنية لا يمكن أن يعني وحدها أن هذه الفئة متناقضة. ولكن إذا كانت ق ضرورية منطقياً، إذن أية قضية أو مجموعة من القضايا تناقض مع ق هي نفسها متناقضة منطقياً.

فما هي، إذن، القضايا الإضافية التي يمكن بواسطتها أن نبين أن فئة القضايا الخمس التي تعيننا هنا متناقضة منطقياً؟ إن هذه القضايا، كما يقترح أصحاب الموقف الذي نعالجه، تنحصر في قضيتين: (6) إن الكائن الكلي الخير لا يمكنه إلا أن يمنع وجود الشر إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك، و (7) إن الكائن الكلي القدرة لا شيء يحد من قدرته غير الحدود المنطقية. من الواضح هنا أن إضافة (6) و (7) إلى الفئة الأصلية لا بد من أن تقود إلى تناقض. فلإن القضيتين (4) و (6) تقودان إلى النتيجة:

(8) لا يمكن لله إلا أن يمنع وجود الشر
إذا كان بمقدوره أن يفعل ذلك.

منطقياً. وما دام مفهوم الله ذاته هو الذي يستوجب أن ننظر إلى وجود الله على أنه ضروري منطقياً، إذن فلا مهرب من أن يكون هذا المفهوم متناقضاً منطقياً، إلا إذا جردنا قضية وجود الله من أي مضمون اثباتي، أي لم ننظر إلى وجود الله كواقعة. ولكن إما ننظر إليه كواقعة أو لا ننظر إليه كذلك. إذن إما تناقض أنفسنا أو نعتزف بأن لا معنى لحسابه واقعة. قضية وجود الله هي، إذن، إما قضية متناقضة منطقياً أو قضية خالية من المعنى.

المشكلة الأساسية التي يواجهها موقف فندلي هي ما إذا كان مفهوم الله بالفعل يستلزم أن يكون وجود الله ضرورياً منطقياً. فإن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة المعاصرين حول عدم جواز النظر إلى القضايا الوجودية على أنها تحصيل حاصل. ولكن هناك عدداً لا يستهان به من فلاسفة الدين يصرّ على أن ما يستلزمه مفهوم الله هو أن يكون وجود الله ضرورياً بمعنى خاص للضرورة لا يمكن اشتقاقه من الضرورة بمعناها المنطقي ولا الضرورة بمعناها السببي. وإذا صح أن الطابع الضروري للوجود الإلهي لا يمكن رده إلى الضرورة بمعناها المنطقي، فعندها لا يعود بإمكاننا التسليم بالدحض الانطولوجي لفندلي.

الموقف البعدي، مشكلة الشر

لنتنقل الآن إلى الموقف الإلحادي البعدي. هنا نجد محاولات عديدة لدحض وجود الله عن طريق اللجوء إلى أدلة تجريبية. ولكن من أهم هذه المحاولات التي يفيد تناولها هنا هي اللجوء إلى واقعة وجود الشر لدحض وجود الله. إن اللجوء إلى واقعة وجود الشر للغرض المذكور يعود إلى ديفيد هيوم 1711-1776 وبعض الموسوعيين وجون ستوارت مل 1773-1836. وهو ينحل إلى موقفين أساسيين، موقف يعد وجود الشر دليلاً كافياً منطقياً لدحض وجود الله وموقف يعد وجود الشر دليلاً قوياً، ولكن ليس دليلاً منطقياً كافياً، لدحض وجود الله.

لنبدأ بالموقف الأول. هذا الموقف يمكن تلخيصه على النحو التالي: نبداً، أولاً، بواقعة وجود الشر، بالمعنى الفيزيقي والاخلاقي للشر. نعرف هذه الواقعة طابعاً بعدياً، وليس قبلياً، هذه الواقعة في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه، تتضمن منطقياً عدم وجود كائن كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. إن أصحاب هذا الموقف يفترضون أن فئة القضايا التالية فئة متناقضة منطقياً: (1) الله موجود، (2) الله كلي

والقضيتان (2) و (7) ثفودان إلى النتيجة:

(9) بمقدور الله أن يمنع وجود الشر

و (8) و (9)، بدورهما، تتضمنان النتيجة:

(10) لا يوجد شر في العالم.

وهي، لا شك، متناقضة صورياً، مع القضية (5). وهكذا يتضح لنا إذا سلمنا بأن (6) و (7) ضروريتان منطقياً. إذن فإن افتراضنا، في هذه الحالة وجود شر في العالم يتناقض صورياً مع افتراضنا وجود الله. ولذلك فإذا كان وجود الشر حقيقة واقعة، فإن هذا بشكل سبياً كافياً منطقياً لدحض وجود الله.

معظم المحاولات للرد على الموقف الأخير يركز على القضية (6) بهدف البرهنة على أنها غير ضرورية منطقياً. لا يشار عادة أي جدل يذكر بخصوص القضية (7)، فإنه يوجد شبه اتفاق على أن الكائن الكلي القدرة هو الكائن الذي لا تحد من قدرته سوى الحدود المنطقية. كيف يمكن البرهنة على أن القضية (6) ليست ضرورية منطقياً؟ قد يقترح فيلسوف كليلنش 1716-1646 إن الكائن الكلي الخير ملزم أن يفعل الأفضل بعامل الضرورة الأخلاقية. وبما أن الله كلي الخير، إذن هو ملزم بأن يخلق أفضل عالم ممكن، وإذا أضفنا الآن أن أفضل عالم ممكن هو عالم لا بد من أن يحتوي على الشر، يتضح في هذه الحالة أن كائناً كلي الخير، كالله، لن يمنع وجود الشر، على الرغم من أنه قد يكون بمقدوره أن يفعل ذلك. ولكن كيف يمكن أن يكون الشر ضرورياً لكون العالم أفضل العوالم الممكنة؟ قد يقترح بعض الفلاسفة أن وجود كائنات حرة هو، في الاجمال، أفضل من عدم وجودها، وأن الله، بحكم كونه كلي الخير ولا يختار إلا الأفضل، لا يمكنه، بالضرورة الأخلاقية، أن يخلق عالماً لا يحتوي على كائنات حرة. وكونه كلي القدرة يعني أن بمقدوره أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة. ولكن عالماً يحتوي على كائنات حرة هو عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، لأن الحرية هي، في النهاية، حرية اختيار بين الخير والشر. ولذلك فالعالم الذي يخلو من الشر بصورة تامة هو عالم لا يمكن أن تمارس فيه الحرية، إذن إذا كان بمقدور الله أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة، وإذا كان عالم من هذا النوع لا يمكن أن يخلو من الشر، يتبع من ذلك أنه وإن كان الله كلي الخير، فعندما يختار خلق عالم من العوالم الممكنة، سيختار خلق عالم لا يخلو من الشر.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ما إذا كان أمراً متناقضاً منطقياً أن يختار الكائن الحر فعل الخير في كل الحالات التي

يختار فيها. فإذا لم يكن الأمر الأخير متناقضاً منطقياً، فمعنى ذلك أنه يمكن أن يوجد عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. يجب أن نلاحظ هنا الأمر الهام التالي: حتى لو سلمنا بأنه يمكن منطقياً لكائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، فلا يتبع من هذا أن الله قادر على خلق عالم يخلو من الشر على الرغم من وجود كائنات حرة فيه. فالقضية الأساسية هي أنه قد يكون ممكناً أن يختار كائن حر فعل الخير دائماً دون أن يعني ذلك أنه يمكن منطقياً لله أن يخلق عالماً يحتوي على كائنات حرة ولكن يخلو من الشر. والسبب لذلك يكمن في أن خلق عالم يخلو من الشر يستلزم من الخالق أن يضمن مسبقاً أن يكون العالم الذي هو بصدد خلقه منظماً على نحو لا يحتمل معه مطلقاً أن يشكل الشر موضوعاً لاختيار أحد. ولكن هذا يستلزم من الله أن يخلقنا على نحو يتحتم علينا معه أن نختار دائماً فعل الخير، فتكون كل أفعالنا وأفكارنا، في هذه الحالة، مقررّة سلفاً. ولكن ما معنى أن نعد أنفسنا الآن كائنات حرة؟ يبدو، إذن، أن السؤال الأساسي الذي يجب أن نطرحه هنا ليس ما إذا كان بإمكان كائن حر أن يختار فعل الخير دائماً، بل ما إذا كان بإمكان كائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً. وإذا كان يستحيل منطقياً لكائن حر مخلوق أن يفعل الخير دائماً، إذن لا يمكن حتى لله أن يخلق كائناً حراً يفعل الخير دائماً. ولذلك فإذا كان وجود كائنات حرة في العالم أمراً ضرورياً بالمعنى الأخلاقي، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن يشكل وجود البشر في هذا العالم دليلاً منطقياً كافياً على عدم وجود الله.

ولكن، قد يتساءل البعض، هل يمكن للاستحالة المنطقية لكون كائن حر مخلوقاً وفعل الخير دائماً أن تبرهن على أكثر من كون وجود الشر الأخلاقي لا يتضمن منطقياً عدم وجود الله؟ يوجد، بالنسبة لهؤلاء المتسائلين، نوع آخر من الشر، أي الشر الفيزيقي، كالسرطان والكوارث الطبيعية وما أشبه ذلك، ويبدو أن وجود هذا النوع من الشر ليس ضرورياً لوجود كائنات حرة. اليس ممكناً منطقياً لله، إذن، أن يخلق عالماً يخلو من الشر الفيزيقي؟ وإذا كان هذا ممكناً منطقياً له، إذن، ألا يشكل وجود الشر الفيزيقي سبياً كافياً منطقياً لدحض وجود الله؟ إن الجواب عن السؤال الأخير، في نظري، هو بالنفي. فلا يبدو أن هناك تناقضاً بين التسليم بوجود شر فيزيقي والتسليم بوجود الله، لأنه يمكن، على الأقل من منظور المؤله، تأويل الشر الفيزيقي على نحو يجعل المسؤولية لوجوده تقع، ليس على الخالق، بل على كائنات حرة غير إنسانية بالآخرى: كالعوامل البيولوجية والفيزيولوجية مثلاً. بمعنى آخر، إذا

يجب أن نفترض، على الأقل، أن احتمال كون هذه الحالة من الشر ضرورية لتحقيق خير أكبر أقل من احتمال عدم كونها كذلك. ولكن ليس واضحاً هنا ما هو نوع الأدلة التي يمكن أن تساق على هذا الافتراض الأخير. والأمور تتعقد أكثر عندما يتضح لنا أننا، من زاوية نظر المؤمن، لسنا مطلقاً في وضع يسمح لنا بأن نرى الصورة كاملة. ولو كنا في هذا الوضع، لربما وجدنا أن ما لا يبدو ضرورياً لنا الآن هو ضروري بالفعل. وقلنا أننا لا نرى الصورة كاملة هو أن مثل قولنا أن هناك حياة أخرى مكملة لحياتنا في هنا والآن وأن النظر إلى ما يحدث فقط في ضوء معطيات الحياة الدنيا لا يشكل أساساً كافياً لاستنتاج أي شيء بخصوص مدى احتمال أو عدم احتمال صدق القضايا الدينية. هنا لا بد للملحد من أن يركز على البرهنة على استحالة الحياة الأخرية، أو على الأقل على عدم احتمال صدق الاعتقاد بالحياة الأخرية. ولكن المجال لا يسمح لنا هنا بولوج هذا الموضوع.

الوضعية المنطقية والدين، الموقف اللاعرفاني

عند هذه النقطة من النقاش قد يسأل المرء السؤال التالي: إذا لم تكن الأدلة التي لجأ إليها الملحد كافية لدحض الاعتقاد بوجود الله، فهل يمكن، حتى من حيث المبدأ، إيجاد أدلة تدحض هذا الاعتقاد؟ أو، بصورة أعم، هل يمكن من حيث المبدأ، التحقق من صدق أو عدم صدق القضية «الله موجود»؟ السؤال هنا ليس: ما هي الأدلة الفعلية التي تثبت صدق (أو عدم صدق) القضية المعنية؟ بل: ما هي الأدلة التي يمكن، نظرياً، أن تثبت صدق (أو عدم صدق) هذه القضية؟ إذا كان الجواب «لا شيء»، فهل يمكن النظر إلى هذه القضية على أنها قضية بالمعنى الحق للكلمة؟ إن جواب بعض الفلاسفة عن هذا السؤال هو بالنفي. في الواقع إن هؤلاء الفلاسفة لا ينفون فقط إمكان تطبيق مفهوم القضية على أن شيء لا يمكن التحقق من صدقه أو عدم صدقه، على الأقل من حيث المبدأ، بل إنهم يذهبون إلى حد حسان كل ما نقوله على صعيد ميتافيزيقي، بما في ذلك ما نقوله عن الوجود الإلهي، من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه (أو عدم صدقه)، حتى نظرياً، وبالتالي من النوع الذي لا يمكن تطبيق مفهوم القضية عليه. إن هذا الموقف الناقذ للدين لا يتخذ من الإلحاد طريقاً له، لأن الإلحاد يفترض أن الجملة «الله موجود» تعبر عن قضية، أي تقول شيئاً يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق. ولكن الموقف الذي نعالجه الآن ينفي الافتراض

افتراضنا وجود كائن، كإيليس، أي له ذكاء وقدرات إبليس وله طبيعة إبليس الشريرة وحملنا هذا الكائن مسؤولية الكوارث الطبيعية والسرطان وما أشبه ذلك، نجد حينئذ أن ما ينطبق على الشر الأخلاقي لجهة عدم تناقض الأخير مع الاعتقاد بوجود الله، ينطبق على ما نسميه بالشر الفيزيقي. قد لا تكون الفرضية المتعلقة بوجود إبليس صادقة أو حتى قد لا يوجد أي احتمال لصدقها. ولكن المسألة التي نثيرها هنا هي أن هذه الفرضية ممكنة منطقياً، على الأقل، وما دام الأمر كذلك، إذن يمكن منطقياً أن يوجد شر من النوع الذي نسميه شرأ فيزيقياً وأن يوجد في الوقت نفسه خالق للعالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير. وهكذا يتضح من تحليلنا السابق أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، لا يكون سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود الله.

الشر كدليل جزئي على عدم وجود الله

ولكن، على افتراض أن وجود الشر لا يشكل سبباً منطقياً كافياً لدحض وجود الله، أليس واضحاً، مع ذلك، أن وجود الشر، في أي شكل من أشكاله، هو دليل قوي على عدم وجود الله؟ هنا نأتي إلى الموقف الإلحادي الثاني المرتبط بمشكلة الشر. هذا الموقف لا ينفي، كالموقف السابق، أن يكون ممكناً منطقياً لله أن يخلق عالماً يحتوي على الشر. إنه يفترض فقط أن وجود الشر يشكل دعماً قوياً للموقف الإلحادي، أي يجعل احتمال صدق القضية «الله موجود» ضعيفاً أو ربما ضعيفاً جداً.

يجب أن نلاحظ هنا إن ما يمكن أن يضعف احتمال صدق الاعتقاد بوجود خالق لهذا العالم كلي المعرفة وكلي القدرة وكلي الخير ليس وجود الشر بما هو. فعندما يتضح لنا أن انتفاء وجود الشر يعني انتفاء وجود كائنات حرة مخلوقة يتضح لنا أن وجود الشر يمكن أن يضعف الاعتقاد بوجود الله فقط إذا كانت لدينا أدلة تبين أنه شر غير ضروري. بكلام آخر، إذا كان بإمكاننا أن نبين أن هناك حالات من الشر (كإصابة طفل بالسرطان، مثلاً) تبدو غير ضرورية لتحقيق خير أكبر، يكون هذا بمثابة إضعاف لاحتلال صدق الاعتقاد بوجود الله. وبمقدار ما تزداد الحالات المماثلة بمقدار ما يزداد احتمال عدم صدق الاعتقاد المعني. ولكن ليس من السهل على الإطلاق أن نبين أن هناك حالات من الشر الذي يضعف الاعتقاد المعني. فحتى يجوز لنا أن نستعمل حالة من الشر، مثل إصابة طفل بالسرطان، دليلاً على احتمال عدم صدق الاعتقاد المذكور،

كان إيجاد معيار عام للمعنى. ولكن سرعان ما لاحظوا أن معيار التحقق التجريبي لا يصلح معياراً عاماً للمعنى. فهناك جمل كثيرة ذات معنى مثل «افتح الباب» وما أروع هذه اللحظة! لا يمكن التحقق مما نقوله تجريبياً، بل لا معنى حتى لأن نحاول التحقق مما نقوله تجريبياً، لأن الغرض منها ليس قول شيء يمكن وصفه بالصدق أو عدم الصدق. ولأسباب كهذه، تخلى الوضعيون عن هدفهم الأصلي في إيجاد معيار عام للمعنى وصاروا يتكلمون على معيار للمعنى العرفاني أو المعنى الواقعي، أي معيار يمكن بواسطته التمييز بين الجمل التي تعبر عن وقائع معينة والجمل التي لا تعبر عن وقائع من أي نوع، وما يستلزمه المعيار الآن، بعد التعديلات التي أجريت عليه في ضوء الاعتبارات التي تعرضنا لها. هو أن يكون بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نجد بواسطة الملاحظة التجريبية أدلة داعمة أو داحضة بصورة حاسمة لما نقوله جملة ما حتى نعد هذه الجملة ذات مدلول واقعي.

التجربة الدينية والايمان

السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان معيار التجريبي ذا أهمية للدين. إن الموقف الذي نريد أن نعالجه الآن هو الموقف القائل إن القضايا الدينية ليست قضايا تجريبية أو أنها قضايا تجريبية من نوع خاص، ولذلك فإنها تخضع لمناطق خاص بها. فمعرفة صدق قضايا من هذا النوع تخضع، إذن، لمعايير غير التي تخضع لها المعرفة العلمية. إن هذا الموقف هو، في الواقع، عدة مواقف يجب التمييز بينها. ولكن العنصر المشترك بينها هو رفضها، من جهة، لموقف الوضعي الذي يطلب إخضاع القضايا الدينية لحك تجريبي وكأنها قضايا تجريبية أو قضايا تجريبية من النوع العادي (النوع العلمي)، ورفضها، من جهة ثانية، لللاهوت العقلائي بصورتيه القبلية والبعدي. فاللاهوت العقلائي يقع أيضاً في خطأ مشابه للخطأ الذي يقع فيه الوضعي، لأنه يعامل القضايا الدينية وكأنها تخضع لمعايير العقلانية والمعنى والمعرفة المستقلة عن الدين.

يمكننا تشييب هذا الموقف إلى موقفين أساسيين: الموقف الصوفي والموقف الايماني.

الموقف الصوفي

إن هذا الموقف الذي تمتد جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الانساني يتخذ في التقليد التأليهي صورة اعتقاد فلسفي مؤداه

الأخير. فالمسألة الأساسية بالنسبة إلى أصحاب هذا الموقف هي أن الجملة المعنية لا يمكن أن تعبر عن أية قضية على الإطلاق، أي ما نقوله لا يمكن أن يوصف بالصدق أو عدم الصدق.

ينسب هذا الموقف إلى الوضعيين المناطق الذين ظهروا، كحركة فلسفية، بتأسيس حلقة فيينا في العشرينات. إن نقد الوضعيين للدين واليتافيزيقا يقوم على مبدأ التحقق التجريبي المشهور الذي نجد جذوراً له في الفكر التجريبي الكلاسيكي - فكر هيوم، بخاصة، - وفي الذرية المنطقية التي وضع قواعدها الفيلسوف النمساوي قفنتشتين 1889-1951 في كتابه رسالة منطقية فلسفية وطورها الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل 1872-1970 فيما بعد. يتلخص هذا المبدأ في القول إن الشرط الضروري والكافي لكون جملة غير تحليلية ذات معنى هي أن يكون بإمكاننا، على الأقل من حيث المبدأ، أن نتحقق بواسطة الملاحظة التجريبية من صدق ما نقوله هذه الجملة. في البداية كان الوضعيون يعنون بالقدرة على التحقق بصورة تامة. ولكنهم سرعان ما لاحظوا أن هناك جملاً ذات معنى، ولكن لا يمكن التحقق بصورة تامة من صدق ما نقوله. هذا، لا شك، ينطبق على جمل مثل «المعادن تمتد بالحرارة»، «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته»، أي على جمل تعبر عن قضايا كلية. كذلك هناك جمل ذات معنى لا يمكن التحقق من عدم صدق ما نقوله بصورة تامة. إن جملاً مثل «بعض الناس ذكي»، «توجد فيلة» وما شابهها لا يمكن، حتى نظرياً، دحضها بصورة تامة. لا يمكن حل المشكلة هنا عن طريق جعل الشرط الضروري والكافي للمعنى إما القدرة على التحقق من الصدق بصورة تامة أو القدرة على التحقق من عدم الصدق بصورة تامة، وذلك لأن هناك جملاً لا شك في حيازتها على معنى ومع ذلك فلا هي تقول شيئاً يمكن البرهنة عليه بصورة تامة ولا هي تقول شيئاً يمكن دحضه بصورة تامة. إننا حتماً نفهم ما نقوله الجملة «توجد لكل رجل امرأة تناسبه» ولكن من الواضح أنها مزيج من قضيتين، واحدة كلية والأخرى جزئية، مما يجعل من المستحيل التحقق من صدقها وكذلك من عدم صدقها بصورة تامة. لهذه الأسباب عدل الوضعيون من موقفهم الأصلي وتحلوا عن القدرة على التحقق بصورة تامة من الصدق أو عدم الصدق بوصفها شرطاً ضرورياً وكافياً للمعنى واستبدلوا بالقدرة على التحقق بصورة جزئية.

لم تقف المشكلة عند هذا الحد. فإن الغرض الأصلي للوضعيين

بسيكولوجية وأنه لا حاجة، بالتالي، إلى فرضية الاله الشخصي لتفسيرها. لا شك أن وجود تفسير بـسيكولوجي أو طبيعي لتجارب من هذا النوع يجعل من غير الجائز حساب التجارب أساساً لاستنتاج وجود اله شخصي. هذا إذا افترضنا أن وجود الله فرض من بين عدة فروض مطروحة لتفسير تجارب من هذا النوع. بكلام آخر، ما تفترضه الحجة التي نعالجها هو أن التجربة الصوفية ظاهرة بحاجة إلى تفسير، واننا إذا نجحنا بالتالي، في تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو بـسيكولوجياً، نكون قد نجحنا في البرهنة على أنه لا وجود لمصدر فوق طبيعي لها.

إن الصوفي، لا شك، سيعترض على الحجة الأخيرة على أساس أن تجربته ليست ظاهرة بحاجة إلى تفسير. انها تشكل وعياً مباشراً لوجود الله. ولكن اعترض الصوفي هنا بدون جدوى إلا إذا أول تجربته على أنها مباشرة، ليس بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسى بالاشياء المادية مباشراً، بل بالمعنى الذي يكون بموجبه احساسى بالالم، مثلاً، مباشراً. فلو اعتبرنا التجربة الصوفية مباشرة بالمعنى الأول، فلا بد ان نواجه مشكلة التفسير في بعض الحالات، لأن تجارب من النوع الأخير ليست مصدقة لذاتها. لا يكفي، مثلاً، أن يدعي شخص بصدق أنه شاهد فيلاً قرمزي اللون حتى يكون ادعاؤه صادقاً. وبالتالي، فقد تكون العوامل المفسرة لتجربته من قبيل العوامل السيكولوجية أو الذاتية، ليس إلا، مما شكّل سبباً كافياً لاستنتاجنا خطأ ادعائه بأنه شاهد فيلاً قرمزي اللون.

من الواضح من مثالنا السابق أن حسابان الصوفي لتجربته بأنها مباشرة لا يمكن أن يقود إلى النتيجة المتوخاة إلا إذا فهمنا بالتجربة المباشرة تجربة مصدقة لذاتها. ولكن ما معنى أن تكون التجربة مصدقة لذاتها، وهل يمكن تأويل التجربة الصوفية على أنها من هذا النوع؟ ما يسمى بالتجارب الباطنية هو اقرب شيء لمفهوم التجربة المصدقة لذاتها. شعوري بالالم، مثلاً لا يمتثل للخطأ، أي ما دمت أنهم ما معنى أن أكون في حالة ألم، فلا يمكنني إلا أن أكون في حالة ألم عندما ادعي بصدق انني في حالة ألم. لنفترض أنني ادعي انني في حالة ألم، ولكن بعد بحث طويل لم نجد أي سبب لهذا الألم، ظاهر أو خفي. ولكن لنفترض أيضاً أنني افهم معنى الألم ولا احاول أن أخدع أحداً بخصوص حالتي، فهل يمكن، في ظل هذه الشروط، الاستنتاج بأنني لست في حالة ألم؟ بالطبع لا. فتجربة الألم مصدقة لذاتها بمعنى انه لا يمكن أن يوجد تمييز بين قولي «انني بالفعل في حالة ألم» وقولي «يبدو انني في حالة ألم»، بينما هذا التمييز حتماً قائم بين «انني بالفعل ارى طاولة امامي»

أن التجربة الصوفية عرفانية. قد يختلف المؤهلون حول كيفية تأويل التجربة الصوفية. فقد ينظر إليها بعضهم - أفلوطين 270-205 ق.م. واکهارت 1260-1327، مثلاً، - على أنها تعبير عن ظاهرة حلولية، أو قد ينظر إليها آخرون - بوبر 1878-1965 Buber وبارث K. Barth مثلاً - على أنها لا تعني أكثر من لقاء أو مواجهة شخصية مباشرة بين الانسان والله. ولكن بغض النظر عن التأويل الذي يأخذ به المؤله، فما يعيننا في الموقف الذي نعالجه هو حسابه التجربة الصوفية عرفانية، أي تشكل أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله. هذه النظرة تميز التجربة الصوفية، بوصفها دليلاً على وجود الله، عن الأدلة الأخرى التي اتضح من شرحنا السابق انها غير مباشرة.

في معالجتنا للتجربة الصوفية، إذن، ما يهمنا ليس العواطف والمشاعر الدينية بما هي، بل ما يسميه وليم جيمس الجانب النويطي Noatic للتجربة الصوفية، أي الجانب الذي يبيء لصاحبه التجربة انه في وضع ابستيمي يتجاوز موضوعه حدود وعيه المباشر. إن تجارب من هذا النوع ترتبط، لا شك، بشتى العواطف والمشاعر الدينية، ولكن أهمية التجربة الصوفية بالنسبة للموقف الذي نعالج، ليست كامنة في العواطف والمشاعر الدينية التي تلازمها، بل في طابعها العرفاني المزعوم.

كيف نميز الوعي الصوفي عن غير الصوفي؟ المعيار الذي يقدمه جيمس لهذا الغرض يقصر حالات الوعي الصوفي على الحالات التي لا يمكن وصفها أو التعبير عنها Ineffable والحالات التي لها كيفية نويطية والحالات التي لا تدوم سوى لفترة قصيرة جداً Transcient والحالات التي يتميز فيها صاحبها بالالفاعلية التامة Passivity. إن معيار جيمس لا يقصر التجارب الصوفية على التجارب الدينية، ولكن ما يهمنا هنا هو تلك التجارب التي هي من هذا النوع والتي ينظر إليها أصحابها على أنها تشكل وعياً مباشراً لموضوع العبادة الدينية، كائناً ما كان هذا الموضوع.

هل يمكن لتجارب من هذا النوع أن تشكل بالفعل أساساً لمعرفة وجود الله؟ ينظر البعض إلى التجربة الصوفية على أنها ظاهرة بـسيكولوجية بحاجة إلى تفسير. ولكن ما أهمية وجود تفسير هذه الظاهرة بالنسبة إلى السؤال الذي طرحناه؟ المسألة الأساسية هنا هي أنه إذا استطعنا أن نفر هذه الظاهرة بواسطة عوامل بـسيكولوجية خالصة، فلا نعود بحاجة إلى افتراض وجود الله لتفسيرها. فوجود تفسير بـسيكولوجي لها يعني أنه بإمكاننا أن نردها، بكل جوانبها، إلى عوامل

بإمكاننا ان ننظر إلى تجربته على أنها مصدقة لذاتها.

الايان والعقل

يذهب بعض الفلاسفة الى افتراض كون الاعتقاد الديني يختلف عن انواع أخرى من الاعتقاد على نحو لا يصح معه طلب ادلة أو براهين لتسويغ القضايا الدينية. نجد هذا الموقف لدى فلاسفة كوليم جيمس وكيركغارد وبول تيليخ Tillich. وقد احتل هذا الموقف مكاناً مرموقاً في العالم الانكلوسكسوني بعامل تبني بعض اتباع فتغنشتين المرموقين لموقف شبيه به واسنادهم إلى فتغنشتين بالذات.

إن هذا الموقف، كما رأينا، موجه بصورة خاصة ضد الأطروحة التقليدية التي تفترض ان الاعتقاد الديني، كغيره من أنواع الاعتقاد، يحتاج إلى تسويغ عقلي وما اشبه ذلك. يظهر هذا الموقف بوضوح في الفكر الذرائعي لوليم جيمس 1842-1910 وفي مفهوم ارادة الاعتقاد الذي، يحاول جيمس من خلاله أن يظهر ان الاختيار بين الاعتقاد بوجود الله وعدم الاعتقاد بذلك هو اختيار مفروض Forced option. بمعنى انه لا يوجد بديل يتوسط هذين البديلين المطروحين وان الشخص، بالتالي، لا بد له أن يتخذ موقفاً حول هذه القضية وحتى ولولم تكن في حوزته ادلة عقلية تساعد على اتخاذ قرار. ولكن لماذا لا يعد جيمس اللاأدرية موقفاً معقولاً عندما لا تتوافر لنا الأدلة العقلية اللازمة للاختيار بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد بوجود الله؟ جواب جيمس هو أن اللاأدرية تعني تعليق الحكم، ولكنها، على المستوى الحيائي تندمج، بالضرورة، في الموقف اللاحادي. فاللاأدرية كالمحدد، يدير شؤون حياته دون أن يكون للاعتقاد الديني أي دور فيها ويسبوي مشكلاته الأخلاقية، كالمحدد أيضاً، دون أية محاولة لاكتشاف ما يريده منه الله. ولن يلجأ إلى الله للعزاء والعون، عندما تدعو الحاجة. باختصار، فهو سيتصرف في حياته العملية بكل جوانبها وكأن الله غير موجود. وبما أن جيمس يحكم نظرتة الذرائعية في المعنى، يربط معنى قضية أو موقف ما بالنتائج العملية الحقيقية والممكنة لهذه القضية أو هذا الموقف، يتضح عندها لماذا لا يفرق بين اللاأدرية والاحاد، بل لماذا يعد اللاأدرية موقفاً مستحيلاً. الخيار الحقيقي أمامنا، في نظره، هو بين الايمان والاحاد.

المبدأ العام الذي ينطلق منه جيمس هو المبدأ القائل إن هناك اعتقادات من النوع الذي تكون نتائجه العملية من الأهمية والشمول بحيث أن تصرفاتنا في معظم الحالات إما ان تعكس قبولاً أو رفضاً لهذه الاعتقادات. إن التزام الحيا، بالنسبة لاعتقادات كهذه امر مستحيل عملياً. من الاعتقادات

و «يبدو لي أنني ارى طاولة أمامي». حيث لا يوجد تمييز كهذا، كما في حالة الاحساس بالألم، لا توجد حاجة لأدلة مستقلة عن التجربة للتأكد من أن موضوع التجربة موجود بالفعل. وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نعرّف التجربة المصدّقة لذاتها على أنها تلك التجربة التي يشكل وجودها على المستوى الفينومينولوجي عاملاً كافياً منطقياً لوجود موضوعها، أي إن التجارب التي هي من هذا النوع، هي تجارب يتضمن الوصف الفينومينولوجي لأي منها الإشارة إلى الوجود الفعلي لموضوعها.

السؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: هل يمكن تطبيق المفهوم الأخير على التجربة الصوفية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. فإذا كانت التجارب التي هي من النوع الأخير مصدقة لذاتها، فالسبب لذلك يعود إلى كونها تجارب باطنية خالصة وأن موضوع التجربة، لذلك، هو، بالضرورة جزء من التجربة، وليس شيئاً مستقلاً عنها. ولو أولنا التجربة الصوفية على أنها مصدقة لذاتها بهذا المعنى، لكان علينا أن ننظر إلى وجود الله على أنه غير مستقل منطقياً عن التجربة الصوفية، وهذا أمر خارق. بمعنى آخر، إذا كان وجود الله مستقلاً منطقياً عن التجربة الصوفية فإن ادعاءنا بأن هذه التجربة مصدقة لذاتها لا يمكن أن يعني أنها كذلك بما هي تجربة لواقعة وجود الله.

بإمكاننا أن نرى بصورة افضل صحة ما ندعيه عن التجربة الصوفية عندما نلاحظ أن الوصف الفينومينولوجي لهذه التجربة الذي يقدمه المسلم أو المسيحي لا يختلف بصورة جوهرية عن الوصف الفينومينولوجي لها الذي يقدمه البوذي أو الهندوسي. ولكن الأمر المثير للانتباه هو أن تأويل الصوفي لتجربته يختلف باختلاف ثقافته. فبينما يؤولها المسلم أو المسيحي على أنها اختبار مباشر لوجود الله، بما هو كائن شخصي، نرى البوذي يؤولها على أنها تحقيق لمستوى روحي معين، ولا تتضمن، بالتالي، اختباراً مباشراً أو غير مباشر، لكائن موجود باستقلال عن الصوفي. أما الهندوسي فإنه ينظر إليها على أنها تعني اتحاداً بالروح الكلي، البراهمان Brahman المتعالي والمحايث في آن واحد. المسألة الأساسية هنا هي انه ما دام الوصف الفينومينولوجي للتجربة الصوفية واحداً، فلا يمكننا، في هذه الحالة، ان نفسر الاختلاف في تأويلها إلاّ بعامل الفروقات الثقافية. ولكن إذا اعترفنا أن الصوفي، فيما يستنتجه على اساس تجربته، إنما ينطلق من تأويل معين لها تمليه عليه خلفيته الثقافية، يصير من الواضح أنه لا يعود

تحديداً، إن الجوانية الدينية تتضمن ميلاً قوياً من قبل المؤمن لربط حياته بصورة مرضية ومناسبة بحياة الآخرين.

إن كيركغارد، لا شك، يتخذ من الجوانية العاطفية الأساس الذي يبنى عليه مفهومه للإيمان. والجوانية العاطفية تستلزم عدم اليقين الموضوعي للأسباب الآتية. أولاً، إن البحث عن اليقين الموضوعي يحولنا عن الاهتمام بالشؤون الذاتية. ثانياً حتى لو كان بإمكاننا الحصول على يقين موضوعي بدون بذل أي جهد (كان ممكناً لله، مثلاً، أن يجعل وجوده واضحاً للجميع) فإن حيازتنا على يقين بضعف الاهتمام الذاتي. فعندما تكون الحقائق واضحة، تميل إلى حسابها حقائق مفروغاً منها، وليس محتماً، في هذه الحالة، أن تمحور حياتنا الباطنية برمتها - آمالنا، مخاوفنا، حاجتنا - حول هذه الحقائق. يوجد تناسب طردي، له، بين الالتزام العاطفي بموقف وعدم يقينته الموضوعية. ثالثاً، إن الإيمان الديني يستلزم بالضرورة، اتخاذ قرار حاسم من قبل الفرد، ولهذا السبب يجب أن يكون الوضع من النوع الذي يسمح للفرد الاختيار بحرية قبول أو عدم قبول الله. ولكن لو كان وجود الله يقينياً بالمعنى الموضوعي، لما كان هناك مجال لاختيار كهذا، إن الإيمان ليس شكلاً من أشكال المعرفة، بل فعل حر. وهو، كفعل حر، لا معنى له في ظل اليقين الموضوعي. رابعاً، لا معنى، بالنسبة لكيركغارد، للبحث عن يقين موضوعي في مسألة الاعتقاد بوجود الله، لأن حقيقة وجود الله ليست من النوع الذي يمكن إخضاعه لمعاييرنا العقلية، ولذلك فهي حقيقة غير قابلة لأن تعرف من قبلنا. فالله ليس «فقط المجهول» ! إنه أيضاً المختلف عنا وعن كل شيء آخر بصورة مطلقة. إن هذا ينفي حتى إمكان حصولنا على معرفة تشكيكية بوجود الله.

ينفي كيركغارد، إذن. وبصورة قاطعة، أن تكون الاعتبارات الموضوعية ذات أهمية لقبول أو عدم قبول المعتقدات الدينية. ما على الفرد أن يفعله في مقارنته من المسيحية بروح كيركغاردية هو أن يهتم إلى حدود التناهي بذاته ومصيره. وحتى يفعل هذا بصورة فعالة، عليه أن يخلع مختلف الأتعة التي يلجأ إليها عادة، وأن يواجه وضعه كما هو - ضعفه في وجه الكون وعدم قدرته على تحقيق مثله وجهله بالأمور التي تعنيه أكثر من غيرها، إذا جابه هذا الوضع غير المقنع، فلا مهرب له من أن يقع فريسة اليأس الذي يشكل وعي الخطيئة أن يصني إلى الرسالة المسيحية، أي الرسالة القائلة إن الله نفسه أصبح انساناً ومات على الصليب من أجل أن تغفر لنا خطايانا وندخل في نعيم أزلي. ولكن كيف يمكن للشخص أن

التي من هذا النوع بالإضافة إلى الاعتقاد بوجود الله، الاعتقاد بصحة الذاكرة وبوجود نظام سببي في الطبيعة وبوجود أشخاص آخرين. هنا علينا أن نتخذ موقفاً ولا يمكننا تعليق الحكم، والموقف الذي نتخذه إنما نتخذه في غياب الأدلة العقلية.

تتخذ هذه النظرة طابعاً أكثر جذرية وتطرفاً في فلسفة كيركغارد 1813-1855. فبالنسبة لجيمس، اتفق أنه ليس لدينا ما يكفي من أدلة للبرهنة على وجود أو عدم وجود الله. ولكن لا شيء يمنع في موقف جيمس من أن يكون بإمكاننا، من حيث المبدأ، أن نحوز على مثل هذه الأدلة. ولكن غياب أدلة من هذا النوع لا يجردنا من حقنا في اتخاذ موقف. أما كيركغارد فإنه يصرّ على أن الإيمان الديني هو من النوع الذي لا يصح معه طلب أدلة أو براهين عقلية. فالمسألة ليست أنه اتفق أن ليس في حوزتنا الآن ما يكفي من أدلة للحسم في موضوع وجود الله، بل هي أن مسألة وجود الله، بحكم طبيعتها، لا يمكن أن تكون سوى مسألة إيمان، أي لا يمكن، حتى نظرياً، أن يكون وجود الله موضوعاً للبرهان العقلي.

يتناول كيركغارد الإيمان في جانبيه الذاتي والموضوعي. بالنسبة للجانب الأول، لدينا موضوع الإيمان، وهو قضية وجود الله في الحالة التي تعيننا هنا. وبالنسبة للجانب الذاتي، لدينا الاعتقاد - قبول الموضوع المعني. توجد شروط لجهة الموضوع وشروط لجهة الذات يستحيل الإيمان بدونها. فلجهة الموضوع لدينا عدم اليقين، أو ما يسميه كيركغارد «عدم اليقين الموضوعي». وهذا يعني أن موضوع الإيمان أمر غير يقيني بناء على الأدلة العقلية المتوافرة. ولكن لجهة الذات لا يوجد عدم يقين على الإطلاق. فالذات لا تقبل الموضوع بصورة مؤكدة أو افتراضية، جدلية، بل تقبله بدون أي تحفظ وبصورة تبلغ منتهى التأجج العاطفي للعالم الجواني. لا يعني كيركغارد بالجوانية أي شيء يتعلق بالتجربة الباطنية، إنها حالات يكون فيها الشخص منخرطاً في الاهتمام بذاته وفرادته ومصيره وسعادته الأبدية. إن المسيحية، في نظره، تستلزم أن يهتم الشخص بذاته إلى أقصى حد ممكن. هذا ما يميز الموقف الديني عن الموقف الجمالي حيث أن الأخير لا يعني، لكيركغارد، سوى التركيز على أكثر ما أمكن من اللذات الآتية. ولكن هذا لا يميز الموقف الديني عن الموقف الأخلاقي الذي تستلزم أيضاً تركيز الشخص على وجوده. ولتمييز الموقف الديني عن الموقف الأخلاقي يجب أن نسد إلى الجوانية سمة أخرى ألا وهي اهتمام الذات إلى أقصى حد ممكن بحقيقة الآخر. بصورة أكثر

عقلانياً. وإذا كان الاعتقاد بما هو غير معقول موقفاً لا عقلانياً، أليس هذا سبباً وجيهاً لرفض هذا الاعتقاد؟ قد يتساءل واحدنا: لماذا الاصرار على الوقوف مواقف عقلانية؟ لماذا لا يجوز لنا أن نكون لا عقلانيين؟ لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل؟ إن اسئلة كهذه تزجنا في ازمة مازق منطقية حادة. فعندما نسأل: لماذا؟ «فإننا نبحث عن أساس عقلي لاختيار موقف على موقف. ولذلك فإن السؤال: لماذا لا يمكننا أن نقبل على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل؟ يفترض إمكان وجود أساس عقلي لقبول ما يجب أن نرفضه على أساس عقلي. والافتراض الأخير، لا شك، غير متماسك منطقياً. لا يمكن تجنب عدم التماسك هذا إلا إذا عدنا قبولنا على أساس الايمان ما يجب أن نرفضه على أساس العقل شأنًا تعسفياً خالصاً، فنجرده من أي قيمة.

يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين من اتباع الفيلسوف النمساوي لودفيغ فطغشتين إلى أن ما نقبله على أساس الايمان الديني يبدو غير معقول فقط لأننا نحصر معايير العقلانية في المعايير العلمية، فنفترض أن هناك تصوراً للعقلانية يتخطى الفروقات بين كل أنواع الاعتقاد. ولكن معايير العقلانية، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، وكذلك معايير الحقيقة والمعنى والتسوية تختلف من منظومة اعتقادية إلى أخرى. فما نجده من مثل هذه المعايير في النشاط العلمي هو غير ما نجده في النشاط الأخلاقي أو الديني. ولا يجوز للمعايير التي تجد تطبيقها ضمن إطار منظومة اعتقادية ما أن تطبق في إطار منظومة أخرى. إن هذا يعبر عن موقف ضد - ردي يستوجب أن ننظر إلى كل منظومة اعتقادية على انها ذات منطق خاص بها.

يواجه هذا الموقف صعوبات كثيرة، وإن كان يتجنب الصعوبات التي يواجهها موقف كيركفارد. فهو، من جهة، يتجاهل وجود معايير تتخطى الفروقات بين مختلف المنظومات الاعتقادية. فالمنطق، مثلاً، يزودنا بهكذا معايير. فإن مبدأ عدم التناقض لا يطبق فقط على الاعتقادات العلمية والرياضية، بل على كل أنواع الاعتقاد الأخرى. ومن جهة ثانية، فإن المنظومات الاعتقادية ليست مستقلة عن بعض على هذا النحو المطلق الذي يتصوره أصحاب الموقف الذي نعالجه. طبعاً لا يجوز أن نخلط بين ما هو علمي، مثلاً، وما هو أخلاقي أو ما هو ديني، ولكن هذا لا يعني ان المنظومات الاعتقادية لا تتقاطع على الاطلاق. ولكن إذا صح أن هناك تقاطعاً بينها، فعندها يصعب التسليم بأن معايير العقلانية

يعرف ان هذا حصل؟ إنه أمر غير يقيني، بل الأسوأ من ذلك، إنه امر خارق. كيف يمكن لأي انسان عاقل ان يؤمن بأن الله يمكن أن يصير انساناً هنا يجد الفرد نفسه متأرجحاً بين الحل غير المقبول عقلانياً والحاجة الملحة للخلاص وفي هذا التارجح يبلغ الاستحراق العاطفي للعالم الجواني متناه. هنا يجب أن نتذكر أن الايمان، بالنسبة لكيركفارد ليس عبارة عن تلازم الخارق موضوعياً مع الجوانية العاطفية؛ انه، بالأحرى، التوتر أو التناقض بينهما. ولا خروج من هذا الوضع التناقضي إلا عن طريق ما يسميه كيركفارد «وثبة الايمان».

إذا تبيننا هذه المقاربة الذاتية للاعتقاد الديني، فلا نعود نسأل: كيف نعرف أن المسيح هو الله؟ بل نسأل: ما هو وضعنا في الحياة؟ ما هي حاجتنا الأعمق؟ ما هي آمالنا ومخاوفنا؟ فبدل أن نتوجه إلى الخارج بحثاً عن الأدلة نتوجه إلى الداخل بحثاً عن المعرفة الذاتية.

يواجه هذا الموقف مشكلة كبيرة. فكيركفارد من جهة، يبيء لنا، في كلامه على عدم اليقين الموضوعي، إنه من المناسب الكلام على موضوع للاعتقاد الديني ولكن ليس من المناسب الكلام على أدلة عقلية وموضوعية لتسويغه. ولكنه، من جهة ثانية، عندما يحاول أن يبين لماذا ليس مناسباً أن نبحث عن أدلة عقلية وموضوعية للاعتقاد الديني، نراه يصف موضوع الاعتقاد الديني - على نحو يبدو مستحيلًا معه حسابانه موضوعاً ممكناً للاعتقاد. إنه، مثلاً، يصف هذا الموضوع بأنه خارق منطقياً. ولكن ما هو خارق منطقياً لا يمكن أن يشكل موضوعاً للاعتقاد. ما معنى أن اعتقد بأن الدائرة مربعة أو بأن الأرملة ذكر؟ لا يوجد في حالات من هذا النوع ما يمكن أن اعتقد به أو لا اعتقد به. وحتى لو لم تؤوّل كلام كيركفارد على أنه يعني أن موضوع الاعتقاد الديني خارق منطقياً بالفعل، بل على أنه فقط في ظاهره خارق منطقياً، فهذا أيضاً لا معنى للكلام على موضوع للاعتقاد الديني قبل أن نبين عن طريق التحليل العقلي ان التناقض في هذا الموضوع وهو مجرد تناقض في الظاهر، أي انه في حقيقته خلو من التناقض.

قد يقترح واحدنا أن قصد كيركفارد هو أن يقول أن موضوع الاعتقاد الديني خارق بمعنى غير منطقي، أي أنه غير متناقض منطقياً ولكنه، مع ذلك، غير معقول بمعنى أن كل الأدلة العقلية التي في حوزتنا تتعارض معه. ولكن حتى لو أولنا كيركفارد على هذا النحو فلا بد لنا أن نسأل كيف يمكن لنا أن نعتقد بما هو غير معقول إلا إذا اخترنا أن نقف موقفاً لا

سبي من الأشياء المتناهية يعبر عن ماهية الله، بما هو طبيعة طابغة، وهو لذلك، نسق ضروري وليس جائزاً. رابعاً، أن الفاعلية السببية لله ليست فاعلية غائية. فكل شيء ينبع منطقياً من طبيعة الله. ولذلك فكلامنا على الله وكأنه يعمل لتحقيق غرض معين هو أن نفترض أن طبيعته ناقصة، بينما نحن نعرف أن الله كامل ولا يحتاج إلى شيء.

المذهب الجدلي لوحدة الوجود

يجب أن نغيز هنا بين المذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف، كسينوزا، والمذهب الواحدي الذي نجده لدى فيلسوف كهغل 1770-1831 من السهل الاعتقاد بأن الموقفين كليهما محتضنان لمذهب وحدة الوجود. في معالجة هغل للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، نراه يؤكد باستمرار على وحدتهما التي لا تقبل الحل. إن المتناهي، في لغة هغل، هو لحظة جوهريّة من لحظات اللامتناهي في طبيعة الله أو المطلق. ولكن هل يعني تأكيد هغل لهذه الوحدة تبنيّه لمذهب وحدة الوجود؟ هغل نفسه نفى أن يكون الأمر كذلك. وقد وصف بعضهم مذهب هغل، تمييزاً له عن المذهب التقليدي في وحدة الوجود أو مذهب سينوزا، بأنه المذهب الجدلي في وحدة الوجود. إن المذهب الأخير هو وسط بين الثنائية التي تفترضها نظرية التعالي والواحدية المطلقة التي نجدها في نظرية وحدة الوجود في فلسفة سينوزا وبعض الديانات الشرقية. إن اعتراض هغل على مذهب وحدة الوجود السينوزي أو التقليدي هو أنه، بدلاً من أن يماهي الله بكل الأشياء المتناهية، فإنه يميل إلى نفي حقيقة المتناهي وإثبات كون اللامتناهي - الله - هو الحقيقة الوحيدة. إن واحدية هذا المذهب - أي تأكيده على وجود جوهر واحد بالضرورة - لا تعني، في نهاية المطاف، سوى تأكيد كون الجوهر الإلهي يستند كل الحقيقة. هغل، بالمقابل وعلى الرغم من توكيده وحدة الحقيقة، لا ينظر إلى وحدة الحقيقة على أنها الوحدة المجردة التي ترتب على وحدة الهوية الخالصة، بل على أنها وحدة عينية تجسد ذاتها في تعددية الأشياء المتناهية في العالم. هذه الوحدة لا تستلزم تماهي العالم بالله، لأنها لا تستلزم تجريد الأشياء المتناهية من حقيقتها. إنها فقط تستلزم ألا تكون الأشياء المتناهية هي الحقيقة الأخيرة. إنها حقيقة فقط من ضمن كونها لحظات ضرورية في حياة الله. إن وحدة الوجود لهغل، هي، في لغته «وحدة ضمن التنوع».

هغل، إذن، لا ينظر إلى الأشياء المتناهية على أنها ذات

والحقيقية والمعنى تختلف برمتها عن منظومة اعتقادية إلى أخرى.

مذاهب في طبيعة الألوهية

نتنقل الآن إلى تناول بعض المذاهب الأساسية في طبيعة الألوهية. بإمكاننا لغرض بحثنا أن نقسم هذه المذاهب إلى قسمين رئيسين، قسم ينطلق من مفهوم الألوهية التقليدي وقسم يخالف هذا المفهوم. سنجد في سياق تحليلنا لهذين النوعين من المذاهب أن الفروقات بينهما لا بد أن تنعكس في فروقات أساسية في نظريتهما لعلاقة الله بالعالم.

مذهب وحدة الوجود

ينفي هذا المذهب عن الله صفة التعالي، بعكس المذهب التقليدي، ويعتبر الله والطبيعة كائناً واحداً. ليس المقصود بوحدة الوجود هنا وحدة جوهرين متميزين منطقياً، ولكن متحدتين بحكم الواقع - أي جوهر إلهي وجوهر طبيعي - بل المقصود أن الله والطبيعة جوهر واحد، وأنه لا معنى، بالتالي للتمييز بين جوهر إلهي وجوهر طبيعي. من الواضح أن من يتبنى مذهب وحدة الوجود، كسينوزا 1632-1677، يجب أن ينفي عن الله، ليس فقط صفة التعالي، بل صفة الخلق، بالمعنى التقليدي للخلق، وصفة كونه كائناً شخصياً. نفى صفة الخلق بمعناها التقليدي لا يعني، في نظر سينوزا، نفى كون وجود الله ضرورياً لكل الموجودات الأخرى. ولكن ما ينطبق، في هذه الحالة، على العلاقة بين الله والموجودات المتناهية هو من النوع الذي تتوافر فيه الشروط التالية: أولاً، كل ما يمكن للعقل اللامتناهي لله تصوره يجب أن ينبع بالضرورة المنطقية من طبيعته. ثانياً، إن الله هو السبب المحاث لكل شيء، مما يعني أنه لا يمكنه، كما في التصور التقليدي، أن يؤثر على الطبيعة من الخارج فبما أن سينوزا نفى إمكان وجود أي جوهر غير الله، وأكد أن كل الأشياء، بالتالي، موجودة في الله، إذن فإن وجود الله هو سبب كل الأشياء الموجودة فيه، ولكن سينوزا يميز الله، باعتباره فاعلية سببية، عن الطبيعة، بوصفها مخلوقة، عن طريق الاستعانة بالتمييز الاسكلاتي بين الطبيعة الطابغة (أي الله بوصفه سبباً حراً) والطبيعة المطبوعة، أي كل ما ينبع، بالضرورة، من طبيعة الله. ثالثاً، إن وجود أو فعل كل شيء متناهي محتم بسبب متناهي آخر وهذا الأخير، بدوره، محتم بسبب ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية. إذن، فالله، باعتباره طبيعة مطبوعة، هو نسق

لكل ما هو كائن. إن تيليك، في الواقع، يقترح ألا نستعمل «موجود» أو «يوجد» إلا بالإشارة إلى الأشياء المتناهية، مما سيجعل من غير الجائز السؤال عما إذا كان اللامتناهي موجوداً أم غير موجود. إننا نجد هذه الفكرة أيضاً لدى الفلاسفة الاسكلايين في العصور الوسطى الذين أصرّوا على أن الخالق لا يوجد بنفس المعنى الذي توجد به مخلوقاته.

نظريات في الخلق

رأينا حتى الآن أن النظرة التقليدية تربط بين لا تناهي الوجود الإلهي وتعاليه. ولكن مفهوم التعالي بذاته يستلزم نظرة للخلق غير التي نجدها في النظرة الواحدية. الله، باعتباره خالقاً، هو ضمن مذهب التعالي الخالق اللامتناهي والقائم بذاته لكل شيء في الوجود غير ذاته. بالنسبة إلى هذا المذهب، إن الخلق يعني أكثر من تصميم صور جديدة من مادة معطاة مسبقاً. إنه يعني الخلق من لا شيء. تنحل هذه الفكرة إلى فكرتين أساسيتين: أولاً، يوجد تمييز مطلق بين الله وما يخلقه، بحيث أنه يستحيل منطقياً لأي كائن مخلوق أن يصير الخالق. ثانياً، إن ملكة الكائنات المخلوقة تعتمد بصورة مطلقة على الله باعتباره صانعها والمصدر المطلق لاستمرارها في الوجود. إن هذه النظرية في الخلق تختلف، لا شك، بصورة جذرية عن النظريات الكوزمولوجية في الفلسفة اليونانية القديمة. فالنظرية الأخيرة رأت في عملية الخلق شيئاً لا يتجاوز إضفاء بنية عقلية على مادة موجودة سلفاً. إن قصة الخلق الافلاطونية، مثلاً، والتي نجدها في التيماوس *Timaeus* تصور الخالق على أنه صانع بمعنى أنه يصمم عالماً من مادة موجودة سلفاً مستعملاً المثل دليلاً له. وإله أرسطو هو مصدر حركة كل الأشياء في اتجاه تحقيق كمالها، ولكنه ليس مصدراً لوجودها، لا يوجد في فكر أرسطو ما يوحي بأن الله خلق المادة ذاتها.

هل القول بالخلق من عدم يلزمها فلسفياً بتبني الموقف القائل بأن العالم ذو بداية في الزمان؟ يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن قصة الخلق التي نجدها في التوراة أو القرآن يجب ألا تفهم بمعناها الحرفي، فلو قبلناها بمعناها الحرفي، لكان علينا أن نقول إن عمر العالم هو حوالي الستة آلاف سنة. ولكن هذا، لا شك، يتعارض مع أبسط الحقائق البيولوجية والجيولوجية التي في حوزتنا الآن. ولذلك فإن الموقف السائد اليوم في فلسفة اللاهوت هو الموقف الذي يفهم قصة الخلق بشكل مجازي ويؤولها على نحو يبرز فقط ذلك الجزء منها الذي يشير إلى أن الأساس الأخير لوجود العالم هو الله والقول إن

حقيقة جوهرية مستقلة - وهنا يكمن الأساس لنظرتها الواحدية - ولكنه لا يرد الأشياء المتناهية إلى مجرد مظاهر. إنه يصرّ على وحدة الله والعالم ولكن ليس بما هي وحدة مجردة يفرضها الفهم، وحدة تنفي ضمنها كل الفروقات. إنها وحدة عينية. يستمر ضمنها التنوع والاختلاف بين الأشياء، يستمر لحظات جوهرية في حياة المطلق. الله هو الموضوع Subject الكلي الحضور انه يحتوي العالم في ذاته منذ الأزل - أي العالم بما هو شيء غير الله.

النظرة الدينية، مفهوم التعالي

إن النظرة الواحدية، سواء في صورتها السينوزية أو صورتها الهيغلية، متعارضة حتماً مع النظرة التأليهية التقليدية، فحتى الذين يتبنون، بين المؤلمين، الموقف الجامع بين التعالي والمحايثة في طبيعة الله لا يمكنهم أن يقبلوا وجهة نظر هيغل القائلة بأن العالم محتوي في الله أو أن العالم لحظة في حياة الله. فإن نظرة هيغل، بالنسبة للمؤلمين، تجعل الزمانية والتناهي مندمجين في حياة الله، فتجرد الله من كماله، وبالتالي من قدسيته. إن الشرط الذي لا غنى عنه لحسبان كائن جديراً بالعبادة هو أن يكون كائناً لا متناهياً، وهذا لا يمكن، في نظر المؤله، أن ينطبق على الله كما يفهم من منظور الواحديين. فإن نحسب العالم لحظة في حياة الله، كما يفعل هيغل، أو أن نحسب الامتداد صفة لله، كما يفعل سينوزا، هو أن ندمج التناهي في حياة الله. إن لا تناهي الوجود الإلهي يستلزم تعاليه، وتعاليه بدوره يستلزم استقلاليته المطلقة عن العالم.

إن بعض المؤلمين، في الواقع يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا تناهي الوجود الإلهي، بما يستلزمه من تعالي، يجعل من غير الجائز حتى إثبات وجود الله. إن الفيلسوف اللاهوتي الألماني بول تيليك Tillich 1886-1975 أصرّ على أنه لا يجوز طرح أسئلة تتعلق بوجود الله. فإن طرح أسئلة من هذا النوع هو أمر خارق، لأن موضوع الأسئلة في هذه الحالة (أي الله) يرتفع فوق الوجود بطبيعته. ولذلك فإن أي جواب نعطيه عن هكذا أسئلة، موجباً كان أم سالباً، لا بد أن ينفي بصورة مضمرة طبيعة الله. إن إثبات وجود الله، في نظر تيليك، هو امر إلحادي بقدر ما هو نفيه أمر إلحادي. إن الله هو الكينونة - في - ذاتها وليس مجرد كائن بين الكائنات.

ليس المقصود هنا أن لفظة «الله» لا تشير إلى أي نوع من الحقيقة، بل المقصود أن الحقيقة المشار إليها ليست مجرد حقيقة بين الحقائق ولا حتى أعلاها، بل المقصود أنها المصدر المطلق

في الخلق وحتى ولو لم تلزم الأخيرة بحسبان العالم ذا بداية في الزمان. فهي، بعكس النظرية الدينية، تنظر إلى العالم على أنه صادر بالضرورة عن الواحد، بينما تلك النظرية، وإن اعترفت بإمكان كون العالم أزلياً، تصر على أن الله اختار خلق العالم. قد يكون اختار ذلك منذ الأزل، إلا أنه، من منظور النظرية الدينية، خلق بحرية، وبإمكانه أن يختار خلاف ذلك في أية لحظة، ولو فعل، لتوقف العالم عن الوجود.

مصادر ومراجع

- Abernuthy G.L. and T. A. Langford, eds., *Philosophy of Religion*, Macmillan co., New York. 1962.
- Alston, William, *Religious Belief and Philosophical Thought*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1963.
- Aquinas, Thomas, *Basic Writings of st. Thomas Aquinas*, 2 Vols., ed. A.C. Pegis, Random House, New York. 1945.
- Augustine, *Basic Writings of st. Augustine*, 2 vol., Trans and ed. by W.J. Oates, Random House, New York. 1948.
- Blackstone, William, *The problem of Religious Knowledge*, prentice-Hall, 1963.
- Clarke, B.C., «Linguistic Analysis and the philosophy of Religion», *Monist*, vol. 27, No 3, 1963.
- Daher, Adel, «Divine and conceptual Necessity», *philosophical studies*, vol 29, 1982-83.
- ———, «Does Religion its own Logic?» *International Logic Review*, Vol 12, 1981.
- ———, «God and Factual Necessity», *Religious studies*, vol. 6, 1970.
- ———, «God and Logical Necessity», in *philosophical studies*, vol 18, 1969.
- ———, «The Coherence of God-Talk», *Religious studies*, vol 12, 1976.
- ———, «Philosophy vs. Religious Dogma», *proceedings of The International philosophy conference* (Cairo). Fortcoming
- Diamond, M.L., and T.V. Litzenburg (eds.), *Theology and Verification*, Indianapolis, Ind: Bobbs Merrill, 1970.
- Ducasse, C.J., *A Philosophical Scrutiny of Religion*, Ronald Res, New York, 1983.
- Feuerbach, Ludwig, *Lectures on the Essence of Religion* trans. R. Manheim. Hamper and Row, 1971.
- Flew, A., *God and Philosophy* Hutchenson's, London, 1966.
- Flew, A., and A. MacIntyre (eds), *New Essay in Philosophical Theology*, Macmillan, New York, 1955.
- Hagerstrom, Axel, *Philosophy an Religion*, trans, R.T. Sandin, G. Allen, London: 1964.
- Herpburn, Ronald, *Christianity and Paradox*, C.A. Watts, London, 1958.
- Hick, John, (ed.), *Faith and Knowledge*, Cornell Univ. Press, Ithaca. 1966.
- ———, *The Existence of God*, Macmillan, New York., 1964.
- Hook, Sidney, (ed.), *Religious Experience and Truth*, Univ. Press. New York, 1961.

العالم بكل ما فيه يجد الأساس الأخير لوجود الله لا يحتم علينا منطقياً أن نقول إن للعالم بداية في الزمان. إن القديس توما الاكوييني اعتقد، كما رأينا، بإمكان البرهنة على وجود الله بأدلة عقلية. وبالتالي، البرهنة على كون اساسه الانطولوجي وجود الله، ولكنه لم يعتقد بأنه يمكن البرهنة على كون العالم ذا بداية في الزمان. إن المسألة الأخيرة في نظره، مسألة تسلم بها على أساس الوحي فقط.

في النظرة التومانية لا تناقض، إذن، بين نظرية الخلق من عدم والقول بأولية العالم. إذا فهمنا بالخلق هنا أن العالم يعتمد انطولوجياً على الله، فإنه، لا شك، يمكن منطقياً أن تكون العلاقة المشار إليها قائمة بين الله والعالم منذ الأزل. أي أنه يمكن منطقياً أن يكون العالم قد وجد منذ الأزل ومع ذلك يعتمد في كل لحظة من لحظات وجوده على الله.

يجب تمييز هذه النظرية الأخيرة عن نظرية الخلق لدى القديس اوغسطين 354-430 وكذلك عن نظرية الفيض لدى أفلوطين وبعض فلاسفة الاسلام. فبالنسبة لنظرية أوغسطين، لا معنى للكلام على خلق العالم في زمن محدد، لأن الزمن نفسه مظهر لوجود العالم المخلوق. وهذا يعني أنه لم يكن هناك وجود للزمان قبل الخلق، ولذلك فلا يمكننا أن نقول إن للعالم غاية في الزمان. أما نظرية الفيض، كما نجد لها لدى أفلوطين بصورة خاصة، فإنها تعتمد إلى حد ما على الكوزمولوجيا الافلاطونية ببداية العالم والزمان تنظر إلى العالم على أنه صادر منذ الأزل عن الواحد في سلسلة من المراحل والمستويات. فأول ما يصدر عن الواحد هو العقل Nous وهو يتكون من اتحاد الفكر وموضوعات الفكر - هذا الاتحاد الذي لا يقبل الحل ويشكل عالم الكينونة المعقولة والعقل بدوره يقود إلى النفس التي، على الرغم من انتسائها إلى العالم العقلي تشكل حلقة الوصل بين العالم العقلي والعالم المادي وأخيراً النفس تقود إلى الطبيعة.

لا تسمح هذه النظرية بوجود خلق بمعنى الخلق من أجل غاية. فالواحد - الخير الأول والكائن الأكمل - بدون غايات. وبما أن كل حركة هي حركة في اتجاه غاية والواحد بدون غايات، إذن فالواحد لا يتحرك. ولذلك فإذا وجد شيء آخر بعد الواحد، فلا يمكن أن يكون وجوده نتيجة الحركة الواحدة، أي لأي فعل إرادي يقوم به. إذن ما يوجد بعد الواحد يجب أن يكون، في لغة أفلوطين، اشعاعاً صادراً عن الواحد منذ الأزل دون حصول أي تغيير على الإطلاق في الواحد. هذه النظرية، لا شك، تختلف عن النظرية الدينية

الطبيعية لـ أرسطو Aristotle 322-384 ق.م. وهي السماع الطبيعي الذي يدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان وفي النفس الذي يبحث الحياة في مختلف أشكالها، وفي الكون والفساد الذي يبحث نشوء الأشياء وانحلالها، وفي السماء الذي يبحث الآثار العلوية، والحيوان الذي هو دراسة علمية للحيوان.

كذلك كانت فلسفة الطبيعة تشمل النظريات التي يمكن أن تسمى مذهب حيوية المادة والكون Hylozoisme وهو الذي يرى أن المادة ذات حياة إما لأنها كذلك بذاتها، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها كما يزعم المذهب الرواقي. فكان حسب هذا المذهب وحدة بين وجود الطبيعة ووجود الإنسان واشتركا في الخصائص الحية زيادة على الخصائص المادية.

ولقد انتقلت هذه الاعتبارات الفلسفية الطبيعية بأشكالها المختلفة، إلى الحضارة العربية الإسلامية. نجد أبا البركات هبة الله بن علي البغدادي، المتوفى عام 547 هـ/1152، يخصص القسم الثاني من كتابه الواسع المعبر في الحكمة للعلم الطبيعي فيقسمه ستة أجزاء كل جزء يشتمل على عدة فصول. وكلها تستنفذ «المطالب التي تكلم فيها أرسطو طالس في كتابه المعروف بـ السماع الطبيعي وتحقيق القول فيها». ولا بأس في أن نذكر هنا بعض الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب الذي هو بمنزلة الموسوعة العلمية الفلسفية في تاريخ المعرفة الإنسانية. يبحث مثلاً في الميول والصورة والغاية والعدم والوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والحركة والمكان والزمان والخلاء والنهاية والالانهاية وصور الأجسام الطبيعية وخواصها وقواها والسماء وطبائع الكواكب وحركات الأفلاك والتغير والاستحالة والكون والفساد وأنواع الكائنات والألوان والأشكال والحر والبرد والسحاب والمطر والثلج والبرد والرياح والزلازل والبرق والبرق والصواعق والشهب والمذنبات والمعادن والمعدنيات والنبات والحيوان والنفس وماهيتها والادراكات والمعارف النفسانية وهلم جراً. ولم نذكر إلا بعض عناوين الفصول في القسم الثاني من هذا الكتاب.

كذلك نجد أصحاب رسائل اخوان الصفا قد قصرُوا في رسائلهم هذه سبع عشرة رسالة على بحث الطبيعة وسموها الرسائل الجسمانية الطبيعية، على أنهم لم يتمتعوا عن ذكر شؤون ذات بال في الرسائل الباقية تتعلق بالكون وبصفاته. فقد جاء في الرسالة الثالثة من النفسانيات العقلية: «إعلم أن قول الحكماء إن العالم إنسان كبير وقولهم إن الإنسان عالم صغير

- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural religion*, ed. Norman Kemp Smith, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merrill, 1947.
- Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D.F. Swensen, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1941.
- Levin, D.M., «Reasons and Religious Belief», *Inquiry*, Vol 12, 1969.
- Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, Longmans, Green and co., London, 1949.
- Mitchell, Basil, (ed.) *Faith and Logic*, G. Allen, London: 1957.
- Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, 1971.
- Nielsen, K., «The Intelligibility of God-Talk», *Religious Studies*, Vol 6, 1961.
- Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, Macmillan, 1932.
- Paley, William, *Natural Theology*, Indianapolis, Ind.: Bobbs Merrill, 1963.
- Penelhum, Terence, *Religion and Rationality*, Random House, Inc., 1971.
- Philips, D.Z., (ed.) *Religion and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford: 1967.
- ———, «Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard.» in J.H. Gill (ed.), *Philosophy Today No. 2*, Collier-Macmillan, London: 1969.
- Pike, Nelson, (ed.) *God and Evil*, Prentice-Hall, 1964.
- Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell Univ. Press, New York: 1967.
- Reardon, B.M.G., (ed.) *Religious Thought in the nineteenth Century*, Cambridge Univ. Press, London: 1966.
- Smart, Ninian, «Interpretation and Mystical Experience», *Religious studies*, Vol. 3, 1967.
- Stace, W.T., *Mysticism and philosophy*, J.B. Lippincott co., Philadelphia, 1961.

عادل ضاهر

فلسفة الطبيعة

philosophy of Nature
philosophie de nature
philosophie d. Natur

هي فلسفة تحاول شرح نشوء الطبيعة وخصائصها وقوانينها شرحاً نظرياً شاملاً. ثم إن الحدود التي تفصل بين هذه الفلسفة وعلوم الطبيعة والتي تعين مكانها في النظم الفلسفية قد اختلفت في سياق تاريخ الفلسفة. كانت فلسفة الطبيعة قديماً لا تنفصل عن علوم الطبيعة. كانت هي علم الطبيعة عند اليونان، أو كانت هي العلم الطبيعي في مقابلة المنطق والأخلاق والميتافيزياء والفن، كانت تؤلف مضمون الكتب

ثمرها ولسولا لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات. وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعَمَلَهُ فقد عدم من بستانه انفع ثماره له، ولولا لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصهما، وكذلك من تعلم العلم الطبيعي والنجمي ولم يعرف علم الأحكام فقد عدم من شجره ثمرأ طيباً نافعاً ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب.

هذا ولقد كان هذا النظير الموسوعي الى العلم الطبيعي مفيداً في بيان الوشائج المختلفة التي تربط بين مضامينه من علوم وأعمال شتى بدأت تفصل عنه وتستقل تدريجاً كالخبر والحساب والهندسة وعلم الهيئة وعلم الحيل والطب.

وكما انتقلت معارف اليونان الى العرب انتقلت معارف العرب موسعةً ومزيدةً إلى الأوروبيين عن طريق الترجمة والاتصال والتعلم فكان ما يدعونه بالفلسفة الطبيعية -philosophia naturalis مجموع علوم الطبيعة لا سيما الفيزياء أول الأمر. وانتقل اللفظ الى اللغة الفرنسية philosophie naturelle وإلى اللغة الانكليزية philosophy of nature. وكان اللفظ يعني ما ذكرناه حتى القرن التاسع عشر، كما جاء ذلك في معجم لالاند الفلسفي Lalande.

على أن تعبير فلسفة الطبيعة شاع عند الفلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر للدلالة على قسم من أقسام الفلسفة التي يتداولونها بالدراسة وهو يقع بين المنطق وفلسفة الروح. ولا يخفى أن هذا الترتيب هو الذي يستعمله الفلاسفة في الحضارة العربية الاسلامية، اذ يذكرون غالباً العلم الطبيعي بين المنطق والعلم الإلهي كما في كتاب المعتبر أو في رسائل اخوان الصفا التي تفسح في المجال للرياضيات مع المنطق في القسم الأول وتتميز بعد القسم الجسماني الطبيعي تسمياً نفسانياً عقلياً وقسماً ناموسياً إلهياً.

على أن الحدائث وشيوع فلسفة الطبيعة عند الفلاسفة الألمان المثاليين الرومانسيين أمثال شلنغ وهغل يجعلاننا نلم بعض الشيء بأرائهما في هذا الميدان، ميدان الطبيعة المادية.

فريدريك وهلم شلنغ Fredrich wilhelm schelling 1775-1854، مذهبه في فلسفة الطبيعة موزع في كتب وبحوث ألفها في السنوات 1797-1806. يرى أن الطبيعة من نتاج العقل وأنها جزء من سلسلة التطور في تاريخ الشعور بالذات. ونجد في الطبيعة التقابل بين اللاعضوي والعضوي. أما اللاعضوي فتسري فيه وحدة القوى الفيزيائية وأما العضوي ففيه التقابل بين النبات والحيوان، وبين النوع والنوع

يجب أن نشرح معناه لنقف على حقيقته. معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. وأن حُكْمَ جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم انسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضائه بدنه المختلفة الصور المُنْتَنَةِ الأشكال، وأن حُكْمَ نفسه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه المحركة المدبرة لأجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها كَحُكْمِ نفسِ انسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع أعضائه بدنه ومفاصل جسده، المحركة المدبرة لعضو عضو وحاسة حاسة من بدنه وذلك قول الله تعالى: ﴿وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ (لقمان، 31). وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي، فإنما نعني به جسم العالم بأسره. وإذا قلنا: النفس الكلية، فإنما نعني بها نفس العالم بأسرها. وإذا قلنا: العقل الكلي فإنما نعني به القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية. وإذا قلنا: الطبيعة الكلية، فإنما نعني بها قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام المحركة المدبرة لها المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها. وإذا قلنا: الهيولى، فإنما نعني بها الجوهر الذي له طول وعرض وعمق فهو بها جسم مطلق. وإذا قلنا: الأجسام البسيطة، فإنما نعني بها الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب. وإذا قلنا: الأنفس البسيطة، فإنما نعني بها قوى النفس الكلية المحركة المدبرة لهذه الأجسام السارية فيها. وهذه القوى نسميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا. وإذا قلنا: الأجسام المولدة، فإنما نعني بها أنواع الحيوان والنبات والمعادن. وإذا قلنا: الأنفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، فإنما نعني بها قوى النفس البسيطة المحركة المدبرة لهذه الأجسام المولدة السارية فيها المظهرة بها ومنها أفعالها. فإذا قلنا: الأجسام الجزئية فإنما نعني بها أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن وغيرها من المصنوعات على أيدي البشر وغيرهم من الحيوان... .

لقد أطلنا في إيراد هذا النص وذلك لبيان اتساق هذه البحوث ولكي نبرز مدى ادراك وحدة الطبيعة عند اصحابها. وقد كانوا يشبهون العلم بالشجرة والعمل بالثمر. جاء في الفصل الخامس من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي: «يقول قوم: إن لكل علم عملاً هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر. وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل. فثمره العلم الطبيعي وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية. فمن تعلم العلم الطبيعي ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرته أشرف

مجرى الطبيعة التي تدرسها تلك العلوم. الدرجة الأولى هي الميكانيكية (الآلية) إذ تكون الكلية في ضرورتها غير مبالية بالخصوصية. ويترتب على هذا أن علم الميكانيك يُحدد بعملية استنتاجية القوانين المجردة. الدرجة الثانية هي الفيزيائية إذ يتوحد الكيان الطارئ ويتنظم بالقوانين الكلية ويتعين في وحدات فردية. ويترتب على هذا أن الفيزياء تدرس بطريقة استقرائية العلاقة التجريبية المتبادلة بين القانون الكلي والواقع الطارئ دون أن يذوب أحدهما في الآخر. الدرجة الثالثة هي العضوية حيث الفرد يظهر من فعل الكلي. وعلى هذا فالبيولوجيا تدرس علاقات النوع بالفرد.

وهكذا تحدد فلسفة الطبيعة الأساس المنطقي في العلوم المتخصصة. قسمها الأول وهو الميكانيك يصوغ فكرتي الزمان والمكان ليصل الى طباقها وهو الحركة ويتجاوزها الى فكرة المادة وقوانينها من ثقالة وعطالة وينتهي بنظرية التجاذب العام. وقسمها الثاني وهو الفيزياء يدرس الظواهر الخاصة بالوجود المادي وعلاقات العناصر بعضها ببعض والأوزان النوعية والتناسك والمغناطيسية والتبلور والكهرباء وما يتعلق بذلك كله من صفات كيميائية. وقسمها الثالث وهو البيولوجيا يدرس الحياة بصفتها تجمع بين القانون الكلي والفعل الفردي فالحياة طباق لهما. وتبدأ البيولوجيا بدراسة الطبيعة الجيولوجية ثم تقابل بين الطبيعة الهامدة والحياة النباتية ثم بين هذه والحياة الحيوانية. وتدرس أيضاً التشكل والتمثل والتوالد باعتبار هذه العمليات حاصلة في الكيان الحيواني. وتنتهي فلسفة الطبيعة بدراسة ما أشرنا اليه من علاقات النوع بالأفراد وعلاقات الأفراد بالنوع. ثم ان الضرورة العقلية كامنة في النوع لا في الفرد. وليس الفرد الا نقطة عبور في صيرورة الفكر المتحقق. وهيئات لفكرة النوع أن تبلغ تحققها الكامل بشكلها النقي الصرف في فرد من الأفراد إذ لا بد من أن يتعد الفرد في وجوده الواقعي شيئاً من الابتعاد عن تحقيق تصور النوع. إن الفرد يحمل في ذاته عنصر إمكانه وهو بذلك لا يصل الى حقيقة غايته وهو تصور النوع. وهذا الخروج عن تمام حقيقة النوع هو مَرَضُ الدفين وسقامه الغُضال. يموت الأفراد لأنهم لا يستطيعون تحقيق الفكر الذي يحدد غائية وجود الفرد.

هذا وإن فلسفة الطبيعة التي بدأت عند هيغل من المنطق تفضي في النهاية الى فلسفة الروح التي يتم بها التعبير عن الطباق بين كلية العقل وخصوصية الطبيعة.

الأخر في النبات، وكذلك بين النوع والنوع الآخر من الحيوان. والقول بهذا التقابل يقتضي القول بالتطور التدريجي المتصل وبنشوء الأنواع العضوية بعضها من بعض بالتدرج الطبيعي. ولا شك أن شلنغ سبق لامارك Lamarck 1829-1744 وداروين Darwin 1882-1809 في فكرة التطور.

ثم إن وحدة الطبيعة تتجاوز التقابل الظاهر بين الأشكال والأنواع وتفضي الى اعتبار العضوي واللاعضوي في الطبيعة من مبدأ واحد. وقد كان مذهبه أول الأمر ذا نزعة طبيعية فيزيائية ثم غدا ذا نزعة دينية روحية ولكن كلتا النزعتين تتحد من القول بوحدة الوجود. هذا وربما استثم شلنغ هذه الآراء من خلال معارف والده الذي كان شماساً ومُلمّاً بعلم اللاهوت ومُطلعاً على بعض اللغات الشرقية الاسلامية.

وعلى غرار فلسفة شلنغ نجد فلسفة الطبيعة عند جورج وهلم فريدريك هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel 1931-1770 تقع أيضاً بين المنطق وفلسفة الروح. كتابه قراءات في فلسفة الطبيعة هو الجزء الثاني من مؤلفه موسوعة العلوم الفلسفية. الطبيعة عنده هي الفكر خارجاً من ذاته. انها مرحلة من مراحل تعين الفكر إذ تَبَرُّز في جوفه فهي محتوى له ولكنها تغاييره. ويمكن استخلاصها بأشكالها وقوانينها من مجرى الفكر ومن سياق تحققة التدريجي. انها خصوص ولكن هذا الخصوص يبقى على علاقة بالعموم. وهذا العموم لا يحيط تماماً بالخصوص بل يفي إزاءه ضرورة مجردة. وشكل الخصوص حين يكون حالة طارئة لا يمكن أن يستخلص من الفكر. ولذلك فإن الطبيعة مع أنها تَبَرُّز في أشكالها وقوانينها العامة كلية العقل المطلق تقابل في الحدث الواقع بين الصورة والإمكان أي تضع قانون السببية، وهكذا تقوم تعينات المعاني في التجريد تلقاء الحدث الطارئ. والطبيعة لها مبدأها الجوهرى في هذا التقابل الذي لا ينحل بين الكلي والخاص. بين الواجب والجائز، بين الضروري والممكن. وعلى هذا يرتكز تسويغ الفكر العلمي الذي يتحرك بدقة في هذا التعارض ويستمر تقدماً غير محدود. وما يمكن استخلاصه من ذلك عقلياً هو الضرورة المثالية للطبيعة. وخصوصية الواقع كونها تعيناً طارئاً تكشف في علاقتها بالقانون الكلي عن النظام الغائي للطبيعة إذ إن غاية الطبيعة تحقيق ضرورتها المثالية، وهي غاية لا يمكن للطبيعة أن تدركها ادراكاً تاماً. والدرجات الخاصة لمجرى الغائية هي تلك التي يمكن الوصول اليها من التجريد الى التعين الخاص ثم الى التمام الضروري بالممكن ومحايشه له. وتستمد العلوم المتخصصة جذورها النظرية من

مصادر ومراجع

- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، لا.ت.
- البغدادي، ابو البركات هبة الله علي، المتعبر في الحكمة، حيدر آباد الدكن، 1357 هـ.
- صليبا، جيل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
- *Dictionary of Philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, Philosophical library, New York.
- *Dictionnaire philosophique*, éditions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.
- عبد الكريم اليافي

إن مضامين فلسفة العلوم تتفاوت بتفاوت بعض الشيء بتفاوت المدارس الفلسفية. ونحن نذكر هنا بعض الملامح التي يكاد الباحثون يتفقون عليها في الوقت الحاضر حين ينظرون إلى تطور العلوم الحديثة.

المفكر الايجابي أو الوضعي في الفيزياء يرى الحقيقة قائمة في نتائج القياس وحدها. وهو يعرف الشيء الذي يدرسه بمجموع خواصه، أي بمجموع نتائج القياس الحاصلة من التجربة. فهي تستطيع أن تعين طبيعة الشيء وأن تشف عن ماهيته. ولكن هذا الاعتبار أصبح اليوم غير مقبول في مجال الفيزياء الدقيقة لأن النظريات الكوانتية لا ترى نتائج القياس خواصاً أساسية في الشيء.

ويتجه المفكر الواقعي أول الأمر إلى موضوع البحث أي إلى الشيء الذي يبعثه. ثم يفتش بعد ذلك عن خواصه ويعتبر هذه الخواص أيضاً أساسية في الشيء فهي تستطيع عنده أن تعين طبيعته أو تكشف عن ماهيته. وكلا الاعتبارين موضوعي بمعنى أن الراصد أو المحرّب لا أهمية له ولا شأن في ملاحظته للظواهر أو في قيامه بالتجارب. نوضح ذلك بتمثيل رياضي. نرمز إلى نتائج القياس بحرف ق، ونفرض أن جملة الظواهر والجسيمات والأشياء التي هي موضوع الدرس ظ، وأن الراصد أو المحرّب الذي يدرسها استعمل في دراسته الأجهزة ج. فيمكن أن نعتبر نتائج القياس تابعة معاً لجملة الظواهر الفيزيائية والجسيمات والأشياء ظ وللأجهزة المستعملة ج أي: ق = تا (ظ، ج) [تا رمز بمعنى تابع fonction] فتفرض هنا إحدى حالتين:

1 - إن الأجهزة هذه وهي الأدوات والمناهج التي يعتمدها الراصد أو المحرّب في ملاحظاته وتجاربها لا أهمية لها في الظاهر ولو استبدلنا بها غيرها لما تغيرت النتيجة. فعندئذ يمكن إهمالها وتتنصف الباحث إذ ذاك بصفة الموضوعية.

2 - إن الأجهزة المستعملة تقوم بشأن أساسي في الدراسة. فعندئذ لا يجوز إغفالها وإذ ذاك يدخل نصيب من الذاتية في مجال البحث. (الذاتية خارجية تتعلق بالأجهزة).

ويبرهن على أن إهمال الأجهزة يمكن متى كانت الخواص التي تفضي إليها الدراسة متفقة جميعاً بنسجم بعضها مع بعض ويتسق جانب منها مع الجانب الآخر. وتكون كل معرفة تُكتسب عن الشيء الذي هو موضوع الدراسة جزءاً من خواص ذلك الشيء. وإذ ذاك يتعين الشيء بمجموع تلك الخواص. ويجوز أن تغفل المنهج المتبع فتبدو خواص الشيء

فلسفة العلوم

Philosophy of Sciences
Philosophie de sciences
Philosophie d. Wissenschaften

فلسفة العلوم أو المعرفة العلمية في اللغة العربية تقابل لفظ إبستمولوجيا في اللغتين الفرنسية والانكليزية *épistémologie* و *epistemology* وهو لفظ يتألف من جذرين يونانيين معناهما دراسة العلم أو نظرية العلم. واضع اللفظ الأجنبي هذا هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيريي James Frederick Ferrier 1864-1808 حين كتب كتابه مبادئ الميتافيزياء *Institutes of Metaphysics* 1854 قسم الفلسفة فيه إلى قسمين: أنطولوجيا وإبستمولوجيا.

واللفظ في الانكليزية يعني بالضبط نظرية المعرفة *Theory of Knowledge* أو *gnosiology*. وعني في الفرنسية معنى أعم أي فلسفة العلوم التي تشتمل على نظرية المعرفة *Théorie de la connaissance*.

وفلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا بالمعنى الفرنسي تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها وقوانينها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية، أي تبرز أصولها المنطقية وقيمها الموضوعية ومدى شفافيتها عن الحقيقة ودرجة اليقين فيها، على حين تدرس نظرية المعرفة منشأ المعرفة عامةً وطبيعتها وقيمتها وحدودها. هذا وقد يتجاوز بعض العلماء الحديثين هذه التصورات فيجعلون الإبستمولوجيا تشمل سيكولوجية العلوم. ولا شك أن هذه الأمور ذات وشائج عميقة فيما بينها.

إن المعرفة العلمية ذات صفات جدلية متعددة. إنها لا تستقي أصولها من العيني أي الشخص وحده ولا من المجرد أو العقلي وحده بل منها معاً. كأن ثمة محاورة دائمة بينها ترفد العلم بمعينها.

ومثل هذه المحاورة المتواصلة بين الشخص والمجرد محاورة الأشكال القبليّة (قبل التجربة) والأشكال البعديّة (بعد التجربة). فلقد طالما تناقش الفلاسفة والعلماء من قبل في أصل المعرفة. كان فريق من الفلاسفة ينسب إلى الفكر الانساني أطراً مستقلة عن التجربة، موجودة فيه ملازمة له قبل أن يتصل على طريق الحواس بالأشياء التي تعمر العالم الحسي. وكان بعض العلماء على العكس يردّون إلى تجربة هذه الأشياء أصل المعرفة فهي تأتي بعدها. ولكن العلم الحديث يرى أن المعرفة ليست كلها قبليّة ولا كلها بعديّة. ليس ثمة محاكمة عقلية تشتغل على فراغ، كما ليس ثمة معلومات تجريبية صرف، مشتتة، مفككة. ليس هنالك مقولات ذهنية لم تستفد قط من الواقع، ولا هنالك حدس خطير لم يمسه الفكر ولا تناوله بشيء من التهيئة والتنشئة. إن التجربة تؤثر في الفكر الانساني وتعيّن شيئاً فشيئاً إطاره وصيغته، وإن الفكر يتناول الأشياء ويبرز خطوطها الكبرى وجوانبها التي تبدو منها.

وإذا صح هذا التأثير المتبادل بين الفكر والتجربة كانت المعرفة الناشئة عنها رهينة بالوقت الذي حصلت فيه، وكانت رهينة التطور الدائم. المعرفة العلمية إذن ذات صفات تاريخية بمعنى أنها تابعة لعصر معين وبمعنى أنها صدرت عن مرحلة سابقة مرّت بها واعتمدت على المعلومات التي كانت مكتسبة في ذلك الوقت ولكنها أدخلت فيها بعض التبدل ولائمت بينها وبين الاستعمالات الطارئة والتجارب المستحدثة والأفكار المستجدّة.

إن معنى كلياً أو تصوراً لا يُخلَقُ تامّ الصنع من لا شيء. بل هو يخرج من الماضي ولكنه لا يلبث أن يتبدل بالاستعمار وبالنظر الفكري. الذرة في الفيزياء مثلاً قد تغيرت دلالتها واختلفت الاعتبارات فيها في غضون الزمان حتى تناقضت تلك الدلالة. كانت تُظنّ بمنزلة الكرة الدقيقة المُصمّنة أوّل الأمر. فإذا هي بنيان شامخ مع قوى متضامنة متآخدة. حتى إن القوانين الرياضية التي طبقت في دراستها تغيرت وتبدلت تدريجاً لكي تكون أقرب انطباقاً عليها. ولذلك كان لا بد من تنقية التصورات في الحين بعد الحين ومن تجلية الدلالات حتى تغدو مع الزمان أكثر مواساة للواقع وأشد ملاءمة للموضوع المدروس. وهذه التجلية وتلك التنقية هما كنه الجدول العلمي

مستقلة عن الراصد أو للجرب بهذا الاعتبار ويكون البحث موضوعياً كما سبق.

أمّا إذا كانت الخواص غير متفقة ولم يقع انسجام بينها ولا انساق، أي كان بين نتائج القياس تضارب وكان منهج التجربة يؤثر في نتائجها فلا يجوز عندئذ إهمال الجهاز المستعمل، وينساب إذ ذاك نصيب من الذاتية في مجال البحوث. وهذا حاصل في النظريات الكوانتية لأن بين بنية المادة الموجية وبنيتها الجسيمية تضارباً ولأننا حين نبحت الالكترون فننيره بالفوتون نوثر في موقعه ونبدل كمية حركته.

هذا التطور الكبير الذي ساور العلوم في مرحلتها الحاضرة يحوّل بعض الباحثين أن يميزوا للحقيقة مستويات متعددة:

1 - المستوى المحسوس: وهو أول ما يبادر الحس وأول ما يبدو من الظواهر فهو مستوٍ مباشر من المعرفة، وهو مستوى المعرفة العامة.

2 - مستوى نتائج القياس: يأتي بعد المستوى المحسوس السابق، فهو يرتبط به، ولكنه يتجاوزه. نحن نستعمل فيه أجهزة القياس فتخطى معطيات الحواس. لذلك تبدو فيه حقيقة جديدة تتألف من نتائج قياسية دقيقة بعيدة عن إبهام مدركات المستوى الأول.

3 - مستوى الجسيمات والجمل (المنظومات) الفيزيائية: إن الفيزياء الحديثة (الميكروفيزياء) لا تعتبر نتائج القياس خواص أساسية ضمنية للجسيمات والجمل الفيزيائية ولذلك غدت تميّز بين نتائج القياس وتلك الجسيمات والجمل. وهذا المستوى نظري فكري ولكنه مرتبط بمستوى نتائج القياس.

4 - مستوى الصيغ - وهو مستوٍ رمزي للمعرفة، يشمل خلاصة القوانين وكنهها وتنظيمها وكأنما ترسم عليه ظلال مستوى الشيء في ذاته.

5 - المستوى الميتافيزيائي وهو مستوى الشيء في ذاته يتجاوز المعرفة العلمية وهو إنما يُدرك بضرب من الحدس الفلسفي. ولا شك أن مستوى الصيغ السابق يمكن أن يعتبر مرحلة للفكر تقربه من هذا المستوى ونهى لإدراكه.

لا يخفى ما في هذا التحليل من شبه بمذهب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant 1724-1804 من حيث تفريقه بين الظاهرة والشيء في ذاته، كما لا يخفى ما فيه من اختلاف عنه من حيث اعتبار مستويات متعددة بعضها يقترب من الشيء في ذاته ويمهد له ويتلقى بعض ظلاله.

هذا وإلى ذلك كله نجد فلاسفة العلوم ينهون بما يدونه الجدول العلمي الحديث.

فلسفة النقد عند العرب

Criticism (Arabic Lit.)

Criticisme (Litt. Arabe)

Kritizismus (in Arab.)

إذا كان الفنان هو الذي يبدع الحياة في حالة وجد، فإن الناقد هو الذي يلحظها في حالة وعي؛ لأن النقد قلماً أوحى إلى الأديب بتجارب جديدة، أو اكتشف له أرضاً عذراء أو أفقاً بكرأً وأغما العبقريّة الخالقة هي التي تتقدم كشفاً وريادة.

وكلمة النقد كما تنبثنا المعاجم العربية مأخوذة في الأصل من نَقَدَ الصيرفي الدراهم والدنانير وانتقدها (ابن منظور، لسان العرب، مجلد 3، مادة نقد) أي مَيَزَ صحيحها من زائفها وجيدها من رديئها. والنقد قديم قدم الإنسان الذي خُلِقَ نزاعاً إلى الكمال ومن ثمّ متقاداً بطبعه إلى إدراك ما في الأشياء من وجوه كمال يستريح إليها ووجوه نقص يسعى إلى إكمالها.

لذا فالأدب الإنشائي أسبق إلى الوجود من الأدب الوصفي، لأن الإبداع يتصل بالطبيعة اتصالاً مباشراً أما النقد فيراها من خلال المأثورات والأعمال الأدبية. وإذا كان الإبداع ذاتياً من حيث أنه تعبير عن معاناة فإن النقد ذاتي/ موضوعي: إنه ذاتي من حيث خضوعه لثقافة الناقد وذوقه ومزاجه، وهو موضوعي من حيث تقيده بنظريات وقواعد وأصول علمية.

والنقد لا ينفصل أبداً عن البلاغة شقيقته الكبرى، فهو في جزء منه بلاغة محدودة، وفي جزء آخر بلاغة موسّعة. لقد نبعا من أصل واحد وسارا معاً شوطاً بعيداً في المراحل الأولى من تاريخها. ثم أخذ كل منهما يشق طريقه ويكتسب سيات انتهت بهما إلى الانفصال كعلمين مستقلين. ولكن هذا الانفصال أو الاستقلال لا يعني الانقطاع التام لأن النقد يقوم في بنائه على أسس بلاغية.

فالبلاغة إذ تُعنى بقوالب الكلام وصوره، تفترض أن المعاني حاصلة في ذهن الكاتب فتوحي إليه صياغتها وإخراجها أما النقد فيتعلق بما وراء قوالب الكلام وأشكاله وصوره أنه يعني بمصادر الأسلوب من فكر ورمز وإشارة.

وإذا كان النقد في حقيقته تعبيراً عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن عامة أو إلى الشعر خاصة، فمثل هذا الموقف لا يمكن أن يتحقق حين يكون أكثر تراث الأمة شفويّاً، إذ

الحديث إذ هما مقترنان بالتقدم العلمي الحديث.

على أن إعادة النظر هذه لا تقتضي دائماً لزوم التغيير في المعلومات المكتسبة وإنما هي حق للعالم يمكن أن يمارسه في الحين تلو الحين لإصلاح تلك المكاسب في جانب من الجوانب. وبهذا المعنى يكون التصرف الجدلي في حقيقته هو تقدم المعرفة وتنقيتها تحت حافز التجربة. وإذا كانت المعرفة تاريخية وجدلية بهذا الاعتبار كانت غير مكتملة لأنها متعلقة بالزمان، وتابعة للعصر الذي تُحصَلُ فيه. إن العلم على حد تعبير الفكر الاستمولوجي الفرنسي الحديث غاستون بشلار 1884-1962 Ghaston Bachelard لغز يتجدد أو هو حل لمشكلة لا يلبث أن يفضي إلى مشكلة جديدة. وهذا لا يقدح شيئاً في قيمة العلم لأن صحة المعرفة مرتبطة بصحة التحقيقات العلمية ومتصلة بنجاح التجارب. فهي تشمل حتماً على جانب من اليقين وإن كان غير نهائي ولا أبدي.

والصفة التاريخية للمعرفة وعدم اكتمالها وجدليتها تقتضي جميعاً اتجاهاً فكرياً جديداً، وهو أن الفكر ينبغي أن يبقى مفتوحاً أي متهيئاً للنقاط أي فكرة جديدة ولو غايرت أحياناً الفكرة التي كانت مقبولة. بل أكثر من ذلك ينبغي للعالم أن يتندر هذه الفكرة الجديدة ويسعى إليها سعياً.

ولما كان الإنسان مبالاً بطبعه إلى الارتياح في المرحلة التي يبلغها والإخلاء بها والاطمئنان إليها وإلى اجترار ما اكتسبه من معلومات كان على الباحث تعديلاً لذلك أن يجب أحياناً بالنفي والرفض عن علم الماضي بل عن علم اليوم.

وخلاصة الرأي في الجدل العلمي الذي هو فحوى الاستمولوجيا هي أن يبقى الفكر مستوفر النشاط، متيقظ الانتباه، متشوّفاً إلى التقدم والكشف الجديدة، لا يكاد يطمئن إلى مرحلة إلا ويحاول مغادرتها، ولا يخلد إلى معلومات مكتسبة إلا ويتبين ما فيها من عدم اكتمال فيسعى إلى تجاوزها. إن تحصيل العلم معناه التجدد الفكري الدائم.

مصادر ومراجع

- اليافي، عبد الكريم، تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.
- Bachelard, Ghaston, *La Philosophie du non*, P.U.F.
- ———, *Le nouvel esprit scientifique*.
- *Dictionnaire des œuvres*, Par la font-Pompani.
- *Dictionary of Philosophy*, Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.
- *Dictionnaire Philosophique*, Editions du Progrès, U.R.S.S., 1980.
- Lalande, André, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5^e édition, 1947.

عبدالكريم اليافي

الوافر للفخر، والرمل للحزن والفرح، والسريع للعواطف. ولما كانت العرب تطيل لسمع منها وتوجز ليحفظ عنها، قال الخليل بن أحمد: «يطول الكلام ويكثر ليُفهم، ويوجز ويختصر ليُحفظ، وتستحب الاطالة عند الإعذار والإنذار والترهيب والترغيب»

ومهما قيل عن بداية الشعر عند العرب وتطوره، ومهما قيل عن بواعث نظمته التي تتمثل في الرغبة والرهبة والطرب والغلب، فإن الجاهليين كانوا ينظرون الى الشعراء على انهم حماة الأعراض وحفظة الآثار ونقلة الأخبار حتى ان القبائل فضّلت نبوغ الشاعر على نبوغ القائد والفارس والخطيب؛ وفي هذا يقول ابن رشيّق: «كانت القبيلة من العرب اذا نبغ فيها شاعر آتت القبائل فهناتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم وذُبّ عن احسابهم، وتخليد لماثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهتثون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ، أو فرس تُنتج».

غير أن نظرة في شعر من شهدوا أخريات العصر الجاهلي كأمراء القيس وعلقمة وعمرو بن كلثوم والنابغة وعنترة أو في شعر المخضرمين كأمية بن أبي الصلت والأعشى وزهير والخنساء وحسان وليبد ترىنا انه شعر بلغ غاية الإتقان. فتقاليد القصيدة العربية من التزام الوزن الواحد، والقافية الواحدة، وحركة الروي الواحد، ومن التصريح في اولها، ومن مقدمات النسيب أو المقدمات الطلية كل هذه التقاليد التي صارت الطابع المميز للقصيدة العربية لم يهتد اليها الشاعر العربي مرة واحدة، وانما عرفها بعد تقويم وتهذيب تكفل به النقد الأدبي.

ولقد تمثلت ميادين نشاط النقد الأدبي في أسواق العرب، وفي المجالس الأدبية العامة، وفي ارحال الشعراء الى ملوك الحيرة والغساسنة.

لذا يمكن القول بأن ملكة النقد عند الجاهليين كانت مبنية على الذوق النظري لا الفكر التحليلي. فهو نقد ذوقي غير مسبب، نقد يقف عند الجزئيات، فإذا ما انفعّل بها الناقد اندفع الى التعميم وأصدر الحكم غير معلل أو غير مشفوع بحجياته.

أما عن الشعر في صدر الإسلام وعصر الخلفاء الراشدين فأول شيء نلاحظه هو ان بواعث الشعر أخذت تفتّر لدى من شرح الله صدورهم للإسلام من شعراء الجاهلية. وزاد في ذلك الفتور اشتراك من اشترك منهم في الجهاد. فقد خلقهم الاسلام خلقاً جديداً حتى انقطعت الصلة بينهم جاهليين وبينهم اسلاميين. وبذلك صار حماسهم للإسلام في نشر الدين

الاتجاه الشفوي لا يمكن من الفحص والتأمل، وإن سمح بقسط من التدقيق والتأثر، ولهذا تأخر النقد المنظم حتى تأثرت قواعد التأليف «إحسان عباس، تاريخ النقد عند العرب... ص 14»؛ ذلك لأن الاحساس بالتغير أو التطور هو الذي يلفت الذهن او ملكة النقد الى حدوث مفارقة ما.

أما السؤال المحور فهو: كيف حدد النقد العرب فلسفة النقد؟ وهل عرفوا اصطلاح النقد الأدبي الشائع واستعملوه؟ إذا رجعنا الى علوم العربية في جميع تقسيماتها عند المتقدمين من علمائنا فاننا لا نجد اصطلاح، النقد الأدبي واحداً منها، ولكن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ان العرب كانوا يجهلون النقد الأدبي.

نقول ذلك، لأننا نجد في تراثنا الأدبي كتباً للمتقدمين تطرقت للنقد الأدبي من زوايا وجوانب مختلفة ومنها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي، البيان والتبيين للجاحظ، الشعر والشعراء لابن قتيبة، الحماسة للبحرّي، الكامل لأبي العباس المبرد، عيار الشعر لابن طباطبا، نقد الشعر لقدامة بن جعفر، كتاب الموازنة بين الطائيين للأدي، الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، الاغاني للأصفهاني، الذخيرة لابن بسّام، كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيّق، دلائل الاعجاز واسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.

فالدارس لمثل هذه الكتب حري بأن يرى ان العرب قد عرفوا النقد الأدبي معنى لا اسماً أو عرفوه كنهاً وحقيقة وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل. فقد كان سموق الناذج الشعرية الجاهلية ثم حركة الإحياء لتلك النماذج في العصر الأموي وبعض العصر العباسي واتخاذها قبلة وغطاً للجميل أو الرائع من الشعر سبباً في حجب كل حقيقة تطورية عن العيون. ولهذا لم يبدأ الاحساس بالتغير والتطور إلا حين اخذت بعض الأنواع تحول عن تلك النماذج الى نماذج جديدة، وحين أخذت المقاييس الاخلاقية والقيم العامة والتقاليد المتبعة تنحني أمام تيارات جديدة، أو تصطدم بها، وحين تعددت المنابع الثقافية وتباينت مستوياتها.

وإذا كان أدب كل أمة ابن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، فإن الشاعر الجاهلي الطاعن غير المقيم كان في ارحاله في مسالك الصحراء الموحشة لا يجد غير الغناء يأنس به من مشاق الطريق وعناء السفر، وكان الرجز ابسط اوزانه وأقصرها، حتى إذا اطال النظم فيه انفتحت امامه أوزان اخرى حسب الاقتضاء، كموافقة البحر الطويل وطواعيته للشعر الحماسي، وموافقة

الجديد اشد واقوى من حماسهم للشعر يقولونه في الغزل والمهاجيات والمفاخرات وإذكاء العصبية.

كذلك كان القرآن من العوامل التي حرّفت هذا النفر عن الشعر، فقد بهرهم القرآن بروعة أساليبه وبلاغته فأثروه على الشعر وعدلوا عنه الى الخطابة للحاجة اليها في استنهاض الهمم لنصرة الاسلام وتحريك الخواطر للجهاد. والخطابة شعر منشور.

ولكن عندما اشتدت الخصومة بين قريش والرسول راح شعراء قريش بإيعاز من زعمائها يجاربون الرسول باللسان كما تحاربه قريش باللسان. وكان اشدّهم حملة على الرسول عبد الله بن الزبيري، وعمرو بن العاص، وأبو سفيان بن الحارث.

ولما أسرف هؤلاء، قال الرسول للأنصار «ما يمنع الذين نصروا الله بسلاحهم ان ينصروه بالسنتهم؟» وكان هذه الكلمة كانت دعوة لشعراء المدينة بالرد على الخصوم فكان من اشدّهم إجماعاً لقريش حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة.

فالشعر الذي قلّ كماً وكيفاً وموضوعاً في عهد الرسول ظلّ جاهلياً في صورته ومضمونه وروحه ولم يتطور عن نهجه القديم إلا قليلاً من حيث التطرق الى بعض المعاني الدينية. ولما كان النقد يتبع الأدب ويترسّم خطاه فقد جاء متأثراً بالمثل الجديدة التي جاء بها الاسلام. ولعلّ الرسول خير من اتجه بالنقد في عصره هذا الاتجاه الجديد، كما يشهد بذلك بعض ما أثر عنه كقوله: «أما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه» (الاصفهاني، الاغاني، الجزء الأول، ص 14).

إن الشعر إذن عند النبي كلام من جنس كلام العرب يتميز بالتأليف اي النظم كما تمتاز ألفاظه بصفة الجزالة وقوة الأسر؛ أما ميزانه فيتمثل في مدى مطابقته للحق أو عدم مطابقته.

وما من شك ان النبي قد استمدّ ميزانه للشعر من تعاليم الاسلام، فالحق أو الصدق لا الكذب هو مقياس جودة الشعر وحسنه. وقد كان الرسول خير من يدرك ما يعنيه الشعر بالنسبة للعرب، فهو عميق متأصل في نفوسهم، وجزء من طبيعتهم التي فطروا عليها. كذلك ابدى رأيه فيمن هو أشعر شعراء الجاهلية والمشرّكين، إذ روي عنه في امرئ القيس: «انه أشعر الشعراء وقائدهم الى النار». (أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والبيان، الجزء الأول، ص 239). فامرؤ القيس اشعر شعراء الجاهلية من حيث تقدمه وتفوقه عليهم في فنه وصناعته الشعرية، ولكنه يعتبره قائدهم الى النار لما تضمنه

شعره من معاني تجافي الحق الذي اعتمدته مقياساً للشعر.

وقد أسهم الخلفاء الراشدون في الكلام عن الشعر ونقده، وإن ظلّ عمر ارجحهم كفة. فمعر يفضّل الشعر الذي يجمع بين القيم الأخلاقية والقيم الأدبية، كما يفضّل من الشعر ما يقوم على عنصر الحق أو الصدق مع الجودة والاتقان في اسلوب الأداء أو الصفة الشعرية. اما شعر المهجاء والمناقضات والمفاخرات والغزل الإباحي فإنه كان ينهى عنه ويعاقب عليه لأن فيه عودة الى روح الجاهلية.

وقد امتدت رقابة عمر على الشعر الى المدح مخافة ان ينزلق الشاعر بدافع الحاجة أو اي دافع آخر فيمدح الناس بغير ما فيهم، وبهذا يأتي شعره غير مطابق للحق، وفي ذلك ما فيه من كذب على التاريخ، وامتهان لكرامة المادح، واستعلاء بغير حق للمدح، وشرّ على المجتمع.

اما رقابتها على شعر المهجاء فقد كانت أشد وأقسى، لأن المهجاء بطبيعته يقوم على النيل من أخلاق المهجو ومروءته وعرضه، وهذا نوع من القذف يجرّمه الاسلام ويعاقب عليه، وقد روى الجاحظ تعليق العائشي على موقف عمر من المهجاء والمجائين فقال: «كان عمر بن الخطاب - رحمه الله - أعلم الناس بالشعر، ولكنه كان اذا ابتلي بالحكم بين النجاشي والعجلاني، وبين الحطيثة والزبرقان، كره ان يتعرض للشعراء، واستشهد للفريقين رجالاً مثل حسان بن ثابت، ممن تهون عليه سبائهم، فإذا سمع كلامهم حكم بما يعلم، وكان الذي ظهر من حكم ذلك الشاعر مقنعاً للفريقين، ويكون هو قد تخلص بعرضه سليماً».

ومن أقوال عمر عن الشعر والشعراء يتضح انه كان معجباً بشاعرين، هما النابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى. وإذا كان إعجابه بالنابغة قد دعاه للحكم عليه مرة بأنه أشعر شعراء غطفان، وأخرى بأنه أشعر العرب، فإن إعجابه بزهير كان أشد وأعظم.

ومن الاعتبارات الفنية التي جعلت زهيراً شاعر الشعراء في رأي عمر: تجنّب حوشي الكلام، وتجنّب المعاطلة. وحوشي الكلام وحشيه هو الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً، فإذا ورد مستهجن، اي هو الغريب المستهجن من الألفاظ، والذي اذا ورد في الكلام أحلّ بفصاحته. أما المعاطلة في الكلام فهي اركاب بعض الفاظه رقاب بعض، أو هي شدة تعليق الشاعر الفاظ البيت بعضها ببعض، وإن اختل المعنى بعض الاختلال.

وخلو شعر زهير أولاً من الغريب المستهجن يعني أنه كان بذوقه الأدبي يتخير ألفاظه ويتنقيها. وخلوه ثانياً من المعاطلة

يعني انه كان ينأى بشعره عن التعقيد اللفظي الذي يؤدي بدوره الى التعقيد المعنوي .

أما عن أبي بكر فقال ابن رشيقي القيرواني «كان أبو بكر رضي الله عنه يقدم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعراً، وأعذبهم بحراً، وأبعدهم قرأً».

فأبو بكر في كلمته هذه يفاضل بين النابغة وغيره من الشعراء ثم يحكم له بأنه أحسنهم شعراً من حيث المعاني.

غير أن عثمان بن عفان يقرر إعجابه بشعر زهير لما يتجل في صدق. ومقياس عثمان هو مقياس سائر أصحابه المتأثرين برأي الرسول المستمد من تعاليم الاسلام، والذي حاولوا بمقتضاه ان يتجهوا بالشعر اتجاه إسلامياً بحيث يعبر عن كل ما هو حق وصدق.

كذلك حكى عن الإمام علي بن أبي طالب انه قال: «لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجزوا معاً لعلنا من السابق منهم، وإذا لم يكن فالذي لم يقل لرغبة أولرغبة، ففيل: ومن هو؟ فقال: الكندي. قيل: ولم؟ قال: لأن رأيت أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة، وانه لم يقل لرغبة ولا لرغبة».

وإذا كان أساس الحكم عند الامام علي هو الموازنة بين الشعراء لمعرفة السابق منهم فقد اعتمد بعض النقاد هذه الموازنة منهجاً كالحسن بن بشر الأمدي في الموازنة بين أبي تمام والبحري.

وقال نقاد الشعر في تفسير رأي الإمام علي «إن امرأ القيس لم يقدم الشعراء لأنه قال ما لم يقولوا، ولكنه سبق الى أشياء فاستحسنها الشعراء واتبعوه فيها، لأنه - قيل - أول من لطف المعاني، واستوقف على الطول، ووصف النساء بالظباء والمها والبيض، وشبه الخيل بالعقبان والعصي، وفرق بين النسب وما سواه من القصيد، وقرب مأخذ الكلام فقيّد الأوابد، وأجاد الاستعارة والتشبيه».

لعل هذه النماذج من أرفى الأمثلة وأشدّها دلالة على طبيعة النقد الأدبي، قبل ان يصبح لهذا النقد كيان واضح. فهي نماذج تجمع بين النظرة التركيبية والتعميم والتعبير عن الانطباع الكلي، وتصوير ما يحول في النفس بصورة اقرب الى الشعر نفسه، وذلك هو شأن أكثر الأحكام التي نجدها منذ الجاهلية حتى قبيل أواخر القرن الثاني الهجري، وإذا كانت هذه النماذج من أرقاها فإن النماذج الباقية انما تتحدث عن شؤون خارجة عن الشعر نفسه أو جزئية فيه، شؤون متصلة بالمعرف أو بالمعارف التي يتضمنها الشعر أو بلفظة معجبة هنا ولفظة غير معجبة هنالك أو ببيت محكم المعنى والسبك.

هكذا قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة والأحكام الجزئية الى أن أصبح درس الشعر في أواخر القرن الثاني الهجري جزءاً من جهد علماء اللغة والنحو، فتلورت لديهم قواعد أولية في النقد بعضها ضمني وبعضها صريح. ولربما كان الأصمعي 740-828 - فيما نعتقد - بداية النقد المنظم لأنه أحسن بالمفارقة التي أخذت تبدو في افق الحياة الشعرية، غير أنه بدلاً من ان ينظر الى المشكلة في ضوء تطوري، نظر إليها من خلال موقف ثابت، «نظر الى الشاعر - أياً كان - فوجده احد اثنين، فهو إما فحل وإما غير فحل، ونظر الى منبع الشعر فوجده ايضاً واحداً من اثنين إما الخير وإما الشر، وليس بسبب تدينه قرن الشعر بالشر، ولكن لأن «الشر» عنده هو صورة النشاط الدنيوي جملة، والشعر ينبع من ذلك النشاط».

وموقف الأصمعي من العلاقة بين الشعر والدين واضح في قوله الذي لا يزال يقتبس في هذا المعرض: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان، ألا ترى ان حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والاسلام فلما دخل شعره في باب الخير - من مراثي النبي (ص) وحمة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمدح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، فإذا أدخلته في باب الخير لان» (المرزباني، الموشح، ص 85-90).

ونقل ابن رشيقي نصاً عن الأصمعي يذكر فيه كيف يصح الشاعر فحلاً قال: «لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي اشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك ان يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسانه وليقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو بدم».

وليس من شك في ان هذه الفحولة تبين المجال الثقافي للشاعر وتعني طرازاً رفيعاً في السبك وطاقة كبيرة في الشاعرية وسيطرة وثيقة على المعاني.

وظلت الرواية هي الصفة الغالبة لا النقد المدون المعلل. وحتى أن الرواة انفسهم لم يحسنوا الصبر على لون واحد فيما يروونه، اذ ما اسرع ما يحدث تضيق المقاييس تقلباً في الذوق بين الحين والحين فكيف إذا كان المعتمد مقياساً واحداً هو مقياس الفحولة. وقد صور الجاحظ هذا التقلب في الأذواق لدى الرواة انفسهم فقال: «وقد أدركت رواية المسجدين

نظر الجاحظ أول الأمم شعراً ولغة وجنساً. والشعر يعود الى مقدار ما قَسَمَ الله للقبائل من «الحظوظ والغرائز» كما انه يعود الى نوعية «الأعراق».

فالشعر إذن أو هذا الطبع العجيب، هو خطوة يختص بها أشخاص دون أشخاص والغريزة العربية هي وحدها الغريزة الشعرية والعرق العربي هو وحده عرق الشعر وفي هذا يقول: «إن فضيلة الشعر مقصورة على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب».

ولعل قصر فضيلة الشعر على العرب هو الذي دفع به الى القول بأن الشعر العربي لا يترجم: «والشعر لا يستطيع ان يترجم، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوِّلَ تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط مريض التعجب لا كالكلام المنشور... وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحُوِّلَ آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع انهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم». وكما ان فضيلة كتابة الشعر مقصورة على العرب، فإن فضيلة قراءته والافادة منه مقصورة هي كذلك على العرب: «ان نفع الشعر العربي مقصور على اهله وهو يعد من الأدب المقصور وليس بالمبسوط».

ثم يقرر الجاحظ ان الفصاحة لغة لا فكر اي لفظ لا معنى أو هي كما نقول بتعبير أكثر حداثة شكل لا مضمون؛ ويميز بين اللفظ والمعنى ويعمل الأهمية الأولى للفظ ذلك ان «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني وأما الشأن في إقامة الوزن وتخبر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة المادة وفي صحة الطبع، وجودة السبك: فانما الشعر صناعة وضرب من النسيج وجنس من التصوير».

ولم يفصل الجاحظ بين اللفظ والمعنى إلا ليؤكد فريدة اللغة العربية وتميزها الشكلي الأسلوبي. ولعل خير ما يوضح هذه الشكلية التي يقول بها الجاحظ مثل يضربه فيشبه المعنى بالجارية، واللفظ بالثوب: «صارت الألفاظ في معنى المعارض وصارت المعاني في معنى الجوارى».

إذن كل شيء للعرب انما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام. وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكرة ولا استعانة لأن هذه تعدّ خروجاً على السنة العربية في البداة والارتجال. ولكن لم اتجه الجاحظ هذا الاتجاه مع انه لم يكن من الشكليين في التطبيق؟.

لهذا أسباب منها: ان الجاحظ المعتزلي النزعة والعقيدة لم

والمربدين، ومن لم يرو اشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار واشعار اليهود والاشعار المصنفة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة».

قياساً على هذه المعايير يمكننا ان نقول ان النقد في مطلع القرن الثالث كان قاصراً عن الوفاء بحاجة دارسي الأدب لضيق افقه. فبينما كان الشعر يشهد تغيراً كبيراً على يدي ابي نواس وأبي العتاهية وأبي تمام، ظلّ النقد حيث هو.

ومبدأ الفحولة عند الأصمعي يعتبر صورة اخرى لما يمكن ان نسميه مبدأ الأولية الجاهلية. فالشعر الجاهلي أولية تعبيرية والأولية هنا رمز للصحة لأنها رمز للفطرة وإذ يحدد ابن سلام أولية الشعر الجاهلي فيقول: «ان المهلهل بن ربيعة هو أول من قصد القصائد، وانه سمي مهلهلاً لهله شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه». (ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء. ص 33). ولعبت العصبية القبلية دوراً بارزاً في الخلاف حول تحديد الشاعر الأول. فمن قائل انه عبيد بن الأبرص أو انه المرقش الأكبر ومن قائل وهذا رأي الجاحظ «انه امرؤ القيس»، (الجاحظ، الحيوان... ص 74)، ولا تعود بداية الشعر الجاهلي في رأيه الى أكثر من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام وهناك روايات تقول «ان من الصعب تحديد أولية الشعر ومعرفة الشاعر الأول فإن للشعر والشعراء أولاً لا يوقف عليه». (جلال الدين عبدالرحمن بن أبي السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ص 477).

لكن اذا كان ثمة تردد في تحديد أولية الشعر الجاهلي، فما لا شك فيه ان القصائد التي وصلتنا من الجاهلية تكمل تقليداً شعرياً سابقاً عليها. وتبعاً لذلك لا بد من ان نعرف بأن عجزنا عن التحديد الدقيق لأولية الشعر العربي يجعلنا نفقد عناصر مهمة في دراسته ونفقه وبخاصة ما اتصل منها بنشأته وكيفيةها، وكان منطلقاتها كانت دينية وسحرية معاً.

لذا فإن كل علم مكتسب انما هو علم ناقص بالقياس الى العلم الحاصل بالفطرة. وعلم العرب الذي هو الشعر علم حاصل بالفطرة. فهو غريزة العرب كما يعبر الجاحظ. وصحة الفطرة والغريزة في الشعب دليل على كماله. وقد تحققت هذه الصحة في العرب ومن هنا اختصوا بالشعر رمز البيان الكامل والمعجز. من هنا ندرك أيضاً أن القرآن حين تحدّى الشعر الجاهلي انما تحدّى اعظم رمز عربي. لذلك لم يجد العرب ما يشبهون القرآن به غير الشعر» (أدونيس، الثابت والمتحول: تأصيل الأصول، الجزء الثاني، ص 45).

واتخذت الأولية عند الجاحظ بُعداً حضارياً قومياً، فلم تعد الأولية شعرية وحسب وإنما اتخذت طابعاً عتصرياً: فالعرب في

يتابع استاذ النظام في قوله بالصَّرْفَةِ تفسيراً للاعجاز، وانما وجد ان الاعجاز لا يفسر إلا عن طريق النظم، ومن آمن بأن النظم حري برفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادراً على ان يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ، ومنها ان الجاحظ وعصره كانا يشهدان بواحد حملة عنيفة يقوم بها النقاد لثيان السرقفة في المعاني بين الشعراء، ولا نستبعد ان يكون الجاحظ قد حاول الردّ على هذا التيار مرتين: مرة بأنه لم يكثر من البحث عن المعاني المروقة، ومرة بأن يقرر ان الأفضلية للشكل لأن المعاني قدر مشترك بين الناس.

غير ان الجاحظ لم يكن يتصوّر ان نظريته التي لم تكن تمثل خطراً عليه ستصبح في ايدي رجال البيان خطراً على المقاييس البلاغية والنقدية لأنها ستجعل العناية بالشكل شغلهم الشاغل.

واعقب ابن قتيبة الجاحظ وتأثر به وروى كتبه ونقل منها، غير أن ابن قتيبة كثيراً ما حمل بشدة على الجاحظ لأنه يتصرّ للشيء وضده، ولكن هجومه هذا مقصور على الناحية المذهبية دون سواها.

وإذا عدنا الى مقدمة كتاب الشعر والشعراء وجدنا ان هذه يمكن ان تمثل بياناً بموقف ابن قتيبة النقدي، بالرغم من التباين الواضح بينها وبين طبيعة الكتاب نفسه، فبينما تهدف المقدمة الى تصوير موقف المؤلف من الشعر يجيء الكتاب دليلاً موجزاً ليستعمله المتأدبون كي يعرفوا الى اهم الشعراء القدماء والمحدثين. ولكن ابن قتيبة جرى في التبسيط مجرى بعيداً حين قيّد التراجم كيفما اتفق دون ان يهتم كثيراً بالناحية التاريخية، مما قد يوسم الى انه لم يكن يحفل بدراسة الشعراء حسب العصور الأدبية.

وكانت فكرة التوفيق والموازنة ابعد تسلطاً على مفهومات ابن قتيبة مما هي لدى الجاحظ لأن كليهما جعل الجودة مقياساً للشعر دون اعتبار للقدم والحداثة، وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة: «ولا نظرت الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه، والى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل الى الفريقين وأعطيت كلّاً حظه ووفرت عليه حقه. فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه في متخيره ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا انه قيل في زمانه او انه رأى قائله. ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مقسوماً مشتركاً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره... فكل من اتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له واثبنا به عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قائله أو فاعله أو حداثته

سنّه، كما ان الرديء إذا ورد علينا للمتقدم او الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه». (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، مقدمة الكتاب، ص 10-11).

ولقد بسط مبدأ الاعتدال ظله على نظرة ابن قتيبة عامة وهذا مما يميزه عن الجاحظ في النظر الى مشكلة اللفظ والمعنى، لأن انحياز الجاحظ الى جانب اللفظ كان سافراً في حين أن مذهب التسوية عند ابن قتيبة كان أدق وأسلم.

لقد نظر ابن قتيبة الى مسألة الصلة بين المعنى واللفظ ليرى ان علاقة الجودة في كليهما معاً هي المفضلة؟ وهذا يعني أن المعاني نفسها متفاوتت وانها ليست كما زعم الجاحظ «مطروحة في الطريق». ولكن احكام ابن قتيبة لم تتجاوز حد البيت أو البيتين او الثلاثة في الأكثر وقضية «اللفظ والمعنى» لم تتناول العمل الأدبي كله بحيث تتطور الى ما نسميه «الشكل والمضمون» ولعلها كانت ذات اثر بعيد في حرف النقد عن تبين وحدة الأثر الفني في مبناه الكلي.

وإذا تقابل لفظة الطبع عند ابن قتيبة ما سماه الجاحظ بالغريزة، قلنا ان الطبع كلمة تتعدد دلالاتها فهي قد تعني قوة الشاعرية أو الطاقة الشعرية أو المزاج «والشعراء ايضاً في الطبع مختلفون، منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء، ومنهم من يتيسر له المراثي ويتعذر عليه الغزل» لذا كان لا بد لابن قتيبة من ان يلتفت الى الحالات النفسية وعلاقتها بالشعر وقد تناولها من ثلاثة جوانب:

أ - من جانب الحوافز النفسية الدافعة لقول الشعر، كالطبع والشوق والطرب والغضب.

ب - من جانب العلاقة بين الشاعر والزمن كأول الليل قبل نقشي الكرى، والرحيل، ويوم شرب الدواء، وصدر النهار قبل الغداء.

ج - مراعاة الحالة النفسية في السامعين ومن هذه الناحية علل ابن قتيبة بناء القصيدة العربية من استهلالها بعبء رومنتيقي يتمحور في فجعة الرحيل وغربة المكان والوقوف على الأطلال «ليميل نحوه القلوب ويصرف اليه الوجوه وليستدعي اصفاء الاسماع لأن التشيب قريب من النفوس لائظ بالقلوب لما جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، فليس يكاد احد يخلو من ان يكون متعلقاً منه بسبب وضارباً فيه بسهم حلال أو حرام، فإذا استوثق من الاصفاء اليه والاستماع له عقب بإيجاب الحقوق».

وبالالتفات الى هذا البعد النفسي الجديد حرّم ابن قتيبة التقليد الشكلي المضحك ودعا الى احلال مواد الحضارة محل مواد البداوة فقال: «وليس لتأخر الشعراء ان يخرج عن مذهب

اراد الشاعر نظماً وضع المعنى في فكره نثراً ثم اخذ صياغته بالفاظ مطابقة، وقد تأتيه ابيات غير متناسقة فيأخذ في تنسيقها حتى تطرد وتنظم لأن «المحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشد منها على من كان قبلهم لأنهم قد سبقوا الى كل معنى بديع ولفظ فصيح، فإن اتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المول».

ومن آمن بأن مجال المعاني قد ضاق على الشاعر المحدث فلا بد له من قانون للأخذ والسرقة. وقد شبه ابن طباطبا عمل الأخذ والسرقة بعمل الصائغ الذي يذيب الحجر الكريم ويعيد صياغته بأحسن مما كان عليه «فإذا ابرز الصائغ ما صاغه في غير الهيئة التي عهد عليها النبس الأمر في المصوغ».

ولما كان نظم الشعر في رأي ابن طباطبا عملاً عقلياً خالصاً، كان تأثير الشعر عقلياً لأنه مقصود بمخاطبة الفهم.

وما دام الفهم منبع الشعر ومصبه، فلا غرابة ان يجعل ابن طباطبا عنصر الصدق اهم عناصر الشعر وأكبر مزاياه.

غير أن ابن طباطبا لما تنبه الى ما أزعج الشاعر المحدث قال: «والمحنة على شعراء زماننا في اشعارهم اشد منها على من كان قبلهم، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى ولفظ فصيح وحيلة لطيفة وخلاصة ساحرة، فإن اتوا بما يقصر عن معاني اولئك ولا يربي عليها لم يتلق بالقبول وكان كالمطروح المملول» لذا كان على الشاعر ان يستعمل «المعاني المأخوذة في غير الجنس الذي تناولها منه، فإذا وجد معنى لطيفاً في تشبيب أو غزل استعمله في المديح، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء وإن وجده في وصف ناقة أو فرس استعمله في وصف الانسان، وإن وجده في وصف الانسان استعمله في وصف بهيمة فإن عكس المعاني على اختلاف وجوها غير متعذر على من احسن عكسها واستعملها في الأسبواب التي يحتاج اليها، وإن وجد المعنى اللطيف في المنشور من الكلام أو في الخطب والرسائل فتناوله وجعله شعراً كان اخفى واحسن».

وإذا اباح ابن طباطبا الأخذ والسرقة ودعا اليها للخروج من مأزق المعاني كانت ظاهرة الصراع النقدي حول ابي تمام ومعانيه وسرقاته قد شغلت النقاد والمتذوقين في القرن الثالث، ثم ورثها نقاد القرن الرابع وامعنوا فيها، وكان الجانب الأكبر من جهودهم يميل الى ابراز عيوبه وقد تحدت تلك العيوب في سرقة لبعض المعاني وفي تسفله للاستعارة وبعض وجوه البديع وفي الابتداءات البشعة وفي استعماله لألفاظ وحشية غريبة وفي استغراق بعض معانيه؛ هذا الى جانب معتقد ابي تمام الديني وهي ناحية لم يشر اليها أحد قبل الصولي؛ فقد اتهم ابو تمام بأنه كان يخل بفروضة ونسب اليه بعضهم قوله وقد دخل عليه

المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر أو يبكي عند مشيد البيان لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذاب الجوارى لأن المتقدمين وردوا الاواجن والطوامي، أو تقطع الى المدوح منابت النرجس والأس والورد لأن المتقدمين جروا على منابت الشيوخ والخنوة والعرابة».

لذا وبالرغم من فقر المصطلح النقدي لدى ابن قتيبة فقد كان من اوائل النقاد الذين لم يتهيسوا الوقوف عند القضايا النقدية الكبرى ومن ابرزها التفاته الى العوامل النفسية، والمنى الفني الكلي، وتركيب البنية الشعرية من خلال قضية اللفظ والمعنى، والتكلف وجودة الصنعة وضرورة التناسب بين الموضوعات في القصيدة الواحدة وتلاحقها في سياق، واعتمادها على وحدة معنوية تقيم التلاحم والقران بين أبياتها، وأخيراً عن علاقة الشاعرية بالآزمنة والأمكنة وتفاوت الشعراء في الطاقة الشعرية.

وإذا نتقل من ابن قتيبة الى الاتجاهات النقدية في القرن الرابع نرى مردها الى ثلاثة فصول هي: الصراع النقدي حول ابي تمام، اثر الثقافة اليونانية في نقد القرن الرابع، والمعركة التي دارت حول المتنبي.

الى جانب هذه الفصول المحاور كانت محاولة ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ومبادئ الخطابي والرماني والباقلاني في دراسة الاعجاز القرآني.

ولكن حيث شغل النقد في القرن الرابع بالكشف عن سرقات ابي تمام في النصف الأول من ذلك القرن وقابله المتنبي في النصف الثاني، نرى الانصراف عن هذه القضية الى ما هو اكثر اصالة ومنهجية في الابداع الشعري والاعجاز القرآني.

فإذا نظرنا الى عيار الشعر لابن طباطبا وجدنا ان السُّنة أو الموروث هو معتمده في النقد لأنه لا يرى الشعر شيئاً منفصلاً عن البيئة والمثل الاخلاقية. فللعرب طريقة في التشبيه مستمدة من بيتهم «لأن صحوهم البوادي وسقوفهم السماء، فليست تعدو اوصافهم ما رآه منها وفيها» (ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 10) وللعرب مثلٌ عليا هي متكاهم في المدح والهجاء «منها في الخلق: الجمال والبسطة، ومنها في الخلق: السخاء، والشجاعة، والحلم، والحزم، والعزم، والوفاء، والعفاف، والبر، والعقل والأمانة».

غير أن هذا الالتزام بالسُّنة يعود عند ابن طباطبا ليقضي قضاء مبرماً على ما يسميه النقاد شعر الغريزة والطبع لأن القصيدة لديه كالرسالة تقوم على معنى يتوالد في الفكر، فإذا

وبين يديه شعر ابي نواس ومسلم حين سأله الداخل عنهما: «هما اللات والعزى وأنا اعبدهما من دون الله منذ ثلاثين سنة» فدافع الصولي عن هذه الناحية بقوله «وما ظننت ان كضراً ينقص من شعر ولا ان ايماناً يزيد فيه»

اما المؤلف الذي يعدُّ وثبة في تاريخ النقد العربي فهو كتاب الموازنة للأمدي وذلك بما اجتمع له من خصائص الموازنة المعللة لا بما حققه من نتائج. لأن الأمدي في موازنته بين ابي تمام والبحري كان يؤثر طريقة البحري ويميل اليها ومن أجل ذلك جعلها عمود الشعر ونسبها الى الأوائل وصرَّح بأنه من هذا الفريق دون مواربة.

والذي ذهب اليه الأمدي من الاحتكام الى طريقة العرب يقرب منهجه من المنهج الذي اختاره ابن طباطبا في عيار الشعر حين حدد طريقة العرب في التشبيه قائلاً: «فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه «كانه» أو قلت «ككذا» وما قارب الصدق قلت فيه: تراه او تخاله أو يكاده. فإذا خرج الشاعر عن الصدق انتقل الى الغلو والافراط، وذلك عيب. وقد وافق الأمدي ابن طباطبا في قوله: «وقد كان قوم من الرواة يقولون اجود الشعر أكذبه، لا والله ما اجوده إلا اصدقه اذا كان له من بخله هذا التخليص ويورده هذا الإيراد على حقيقة الباب»: (ابو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين الطائيين، 2-1، الجزء الثاني، ص 58).

ومن غريب أمر الأمدي الذي يبني أكثر نقده على الاحتكام الى طريقة العرب ان يستأنس أحياناً بثقافة فلسفية في الحديث عن صناعة الشعر التي «لا تمجد ولا تستحكم إلا بأربعة اشياء وهي: جودة الآلة وإصابة الغرض المقصود وصحة التأليف والانتهاى الى تمام الصنعة من غير نقص فيها ولا زيادة عليها» ثم يذكر ان كل محدث مصنوع يحتاج الى اربع علل: علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غمامية، وعلى هذا «فصحة التأليف في الشعر وفي كل صناعة هي اقوى دعائمه، فكل من كان أصحَّ تأليفاً كان اقوم بتلك الصناعة ممن اضطرب تأليفه»، «وغير خاف اننا لا نستطيع مناقشة الأمدي في هذا التشبيه الذي استمده من الفلسفة، لأنه لم يفهمه. فالعلتان الأولى والثانية (الهيولانية والصورية) تقابلان في الشعر ما أطلق عليه نقاد العرب اسمي (اللفظ والمعنى) اما العلة الفاعلة فهي «قوة الخلق» التي تجعل من الاتصال بين الهيولى والصورة تفرداً يميز بين قوام وقوام، وأما العلة التمامية فهي ان صدقنا الأمدي في استعمال المصطلح تساوي العلة الغائبة.

ولا نستبعد ان يكون الأمدي قد درس علم الكلام غير أنه لم يتأثر به في النقد إلا تأثيراً شكلياً، لذلك يمكن ان نقول ان

نقده يحمل سمات أهل الظاهر إذ يؤكد على السنة العربية ولا يستطيع ان يتقبل ذوقياً إلا المعنى القريب دون إعمال خيال أو إجهاد فكر.

وإذ كانت الثقافة اليونانية من ابرز المؤثرات في نقد القرن الرابع كان لا بد لها ان تنعكس في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر، الذي كان بحكم هذه الثقافة منحازاً الى تقدير المعنى على حساب اللفظ. فحيث قال ارسطوطاليس إن الفضيلة وسط بين طرفين قال قدامة معلقاً: «إن الغلو عندي هو الأجود وهو ما ذهب اليه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم انه قال: احسن الشعر اكذبه، وكذا يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم». (قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 26).

وقد كان قدامة في هذا الموقف يستوحي رأياً نقدياً ورد عند ارسطوطاليس وهو: «أما فيما يتصل بالصدق الشعري فإن المستحيل المحتمل مفضل على شيء غير محتمل إلا انه ممكن». (ارسطوطاليس، في الشعر، ص 99). وإذا اخذنا بقانون الاحتمال الارسطوطاليسي وجدنا ان بعض انواع الغلو غير محتملة لكنها ممكنة وهي ما يؤثر ارسطو ان يبعده من حيز الشعر، وان بعض ما سماه قدامة بن جعفر الممتنع يقع تحت المستحيل المحتمل وهو شيء أنكره ارسطو في الشعر لأنه يحطم منطق الأشياء وقانون السببية، ولكن القاعدة العامة التي وضعها قدامة لا تتقيد برأي ارسطو وربما لأن قدامة لم يستطع ان يفهم ما عناه الفيلسوف.

ويأتي عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني في القرن الخامس لي طرح المشكلة النقدية الأبرز التي شغلت النقاد العرب قديمهم وحديثهم الا وهي الاعجاز القرآني فيقر من منذ البداية ان القرآن معجز لا بألفاظه لأن الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبل نزول القرآن، ولا في طبيعة الإيقاع وقد تحقق هذا في حماقات مسيلمة الكذاب، ولا بالفواصل التي تعادل في الآي القوافي في الشعر إذن «لم يبق إلا ان يكون الاعجاز في النظم والتأليف» (الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص 64) لأنه ليس للفظ في ذاتها، لا في جرسها ودلالاتها ميزة أو فضل ولا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في «سياق» معين، ولهذا كانت «المعاني» لا الألفاظ هي المقصودة في احداث النظم والتأليف ولهذا «كان اللفظ تابعاً للمعنى بحسب ما يتم ترتب المعنى في النفس».

وإذا كان عبد القاهر قد استمد نظرية النظم من الجاحظ، فقد خيل اليه ان الناس حين اساءوا فهم نظرية الجاحظ لم يلحظوا تفاوت الدلالات الناجم عن طريق الصياغة، إذ

اتجاه التحول، بحثاً عن رؤيا جديدة. أدونيس، الثابت والمتحول «تأصيل الأصول»، الجزء الثاني، ص 206).

في هذا الاطار من الثوابت، كان للمعتزلة دور أول في رفض التقليد والاعتدال على العقل بحيث وصل الأمر بالنظام «الى رفض الأخذ بالمقول والمأثور، وإلى الشك في الحديث وآراء المفسرين وإلى انكار حجية الاجماع، وأخيراً انكر ان يكون اعجاز القرآن في نظمه وحسن تأليفه ورأى ان اعجازه في اخباره عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فإن البشر قادرون على الكتابة مثل القرآن وعلى ما هو اوضح منه لولا ان الله حرفهم عن ذلك». (أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، ص 98).

وقد أدى هذا الموقف العقلي الى القول إن اللغة اصطلاح ووضع وليست توقيفاً أو وحياً. واقترنت هذه الفكرة بفكرة خلق القرآن ونعني قدمه. وتجلت بالتالي أهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال في ثلاثة أمور: الأول يتصل بالمعرفة وهو الاستدلال على الله والدين والأخلاق بالعقل، والثاني يتصل بالمسؤولية وهو التوكيد على الإرادة والحرية، والثالث يتصل بالمنهج وباعتبار العقل أساساً ومقياساً للكشف عن الحقيقة.

وكان ان اتصلت التجربة الصوفية في شكلها الأعمق والأكمل بالتجربة الباطنية التي تقوم على تجاوز التاريخ المكتوب لأنها تتجه الى المستقبل وتنتظر المجيء، وعلى تجاوز الظاهر المنظم في تعاليم وعقائد ذلك انها تتجه الى باطن العلم وتعني بمعناه الخفي أو المستور.

لذا تنطلق التجربة الصوفية من القول إن الوجود باطن وظاهر وإن الوجود الحقيقي هو الباطن. وقد ترتبت على هذا المنطق نتائج كثيرة تتعلق بالمعرفة ومنهجها، والصلة بين الانسان والله، استلزمت فهم القرآن فهماً جديداً يغيّر الفهم التقليدي، ورافقها اتهام التجربة الصوفية بأنها خروج على الشريعة.

وإذا نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من اطار العقل والنقل الى اطار القلب لم يعد الوجود مفاهيم ومقولات مجردة وَبَطُلَت المعرفة ان تكون شرحاً لمعطى قبلي أو تسليماً بقول موحى بل اصبح الوجود حركة من التحول واصبحت المعرفة معاناة لهذا التحول وكشفاً عنه الى ما لا ينتهي.

أخيراً اذا كان على النقد او فلسفة النقد ان تواكب التحول من الخطابة الى الكتابة فلا بد لها ان تعي ان الخطابة نظرية تقوم على الارتجال والقطرة اما الكتابة فكسبية تقوم على المعاناة والمكابدة لذا فالكتابة لا متناهية شكلاً وموضوعاً، لأنها تواجه

ينتقل من دلالة اولية الى دلالة ثانية وغرض جديد وهذا ما سناه عبد القاهر بالمعنى، ومعنى المعنى «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر» (الجرجاني، اسرار البلاغة، ص 102) ومن مرحلة المعنى يتكوّن علم المعاني ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان ولهذا نستطيع القول ان كتاب دلائل الاعجاز يتحدث عن المعنى أما اسرار البلاغة فيتحدث عن معنى المعنى، وان من شاء ان يحكم على مدى الصواب والخطأ في النظم فلا بد له من ان يعالج قضايا التقديم والتأخير والفصل والوصل والظهار والاضمار والاستفهام والنفي. عند هذا الحد ينتهي نظر عبد القاهر في قضية الاعجاز لأن هذا النظم هو اساس الجمال في الشعر والنثر. ولم يقل لنا الى أي حد ساهم نظم القرآن على ما عده من صور النظم الجميل في الفنون الأدبية خاصة وان قضية الاعجاز القرآني تتطلب شيئاً أبعد من حد المشاركة في الجمال المشاع بين صور التعبيرات الأدبية المختلفة.

ويستمر الصراع النقدي بين القدماء والمحدثين بعد ان تأصلت جذوره في نقد القرنين الثالث والرابع للهجرة ولكن يبقى ان المعجز القرآني هو البداية والنهاية أو المحور الذي منه تنطلق المبادئ والآراء النقدية واليه تعود.

لذا قامت الحركات الثورية - بتأثير من نقطة الاصطدام بين الدين العربي والثقافة غير العربية الآرامية السريانية (الشرقية) من جهة والبيزنطية الرومية (الغربية) من جهة ثانية - بنفي حجية النقل بذاته، إذا لم يكن مؤيداً بالعقل، وهذا يعني انها اتخذت العقل أساساً، فأدى ذلك الى تقديم الباطن على الظاهر التعليمي الشرعي.

وإذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول التامة المستمرة عبر الزمان والمكان فهذا يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق؛ في حين ان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر بالضرورة. غير أن الدين في هذا المفهوم يتجاوز التاريخ لأنه فيما وراء التغير. وليس له تاريخ ذلك انه هو التاريخ. ومن هنا يبدو في تناقض جوهرى مع الثورة. فهذه تعد بعالم جديد أي رؤيا جديدة للعالم وللانسان. ولكن بما ان الاسلام هو خاتمة الكمال ويستحيل وجود ما هو اكمل منه فإنه ينفي الثورة نقياً مطلقاً. وإذا جاز الكلام على ثورة فيه فأنما تكون احتجاجاً على السقوط التاريخي للانسان المسلم ومطالبة بالعودة الى الاسلام النبع الأصلي. فالثورة هنا تقييم لما اعوج وترميم لما انهار وليست ابداعاً لعالم جديد انها حركة ضمن الثابت الكامل وليست تجاوزاً له في

— المرزباني، ابو عبيد الله، الموشح، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، 1965.

امينة غصن

فلسفة النهضة (فكر أوروبي)

Philosophy of European Renaissance
Philosophie de renaissance européenne
Die europaishe Renaissance-Philosophie

مصادر ومراجع

عالمًا لا متناهياً، وإذا كان الشعر شكلاً من اشكالها فعلى الشاعر ان يبدع لا ان يرث وينسخ ويقلد. بهذا تسقط مقولة الشكل الوعاء الحيادي القائم بذاته والموجود سلفاً وتفتح المقولات النقدية على مدى انفتاح التيارات، وتعدد الاساليب؛ وكلها ترد الى طابع الذاتية الفردية اكثر من ارتدادها الى قواعد الماضي واصوله.

كان سقوط قرطبة سنة 1136م واستيلاء المسيحيين على ذخائر التراث العربي، وسقوط بغداد سنة 1258 على يد هولاكو ثم سقوط القسطنطينية أمام محمد الفاتح سنة 1453م. وهجرة علمائها ناقلين معهم الكثير من المصنفات الاغريقية الى غرب أوروبا، إيذاناً بأفول شمس الحضارة العربية وبداية بزوغ المغامرة الحضارية التي قادتها أوروبا منذ القرن السادس عشر الى اليوم.

وقد انتقل الى أوروبا، في هذه الفترة، العديد من العلوم والمعارف والتقنيات عن طريق العرب، كاستخدام البارود في الحرب واستعمال الأسلحة النارية وغيرها. وقد أدى استخدام البارود والأسلحة النارية الى زيادة القوة العسكرية للبلدان الأوروبية، هذه القوة التي تطلبت تمتيعها دعم وتطوير الأبحاث الكيميائية وتشجيع الصناعات المعدنية، والأبحاث الرياضية كما أدت الى تطوير الهندسة المعمارية لتصبح قادرة على الاستجابة للقوة التدميرية للمكتشفات الحربية. كما طور الأوروبيون اختراع الطباعة والورق والحبر. فبعد محاولات وتعثرات، وقف يوحنا غتنبيرغ الى اكتشاف سر وآلية الطباعة سنة 1544 التي كانت بمثابة ثورة حضارية لا تناظرها إلا الثورة الاعلامية التي تتطور حولنا الآن، وذلك بسبب دورها العظيم في نقل وتعميم المعارف المختلفة.

في نفس الفترة انطلقت الاكتشافات الجغرافية لارتياح مجاهل العالم. وكان أهمها رحلة الأميرال الاسباني كريستوف كولومب نحو العالم الجديد سنة 1462 ورحلة الأمير البرتغالي هنري الملاح سنة 1431 الى شواطئ إفريقيا ورحلة الرحالة البرتغالي برتليمي دياز الى جنوب إفريقيا سنة 1487 ورحلة فاسكودي غاما عبر رأس الرجاء الصالح في اتجاه الهند سنة 1494، ثم رحلة أمريكو فسبوشي ورحلة البحار البرتغالي ماجلان سنة 1519 الى الهند، وقد كانت هذه الرحلات استطلاعات مهدت لحركة الاستعمار فيما بعد.

في نفس الفترة شرع الأطباء في تشريح الجثث البشرية مما

- الأمدي، ابو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين الطائنين، (1-2)، تحقيق السيد صقر، الجزء الثاني، القاهرة، 1961-1965.
- ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري وزغلول سلام، القاهرة، 1965.
- ابن قتيبة، ابو محمد، الشعر والشعراء، طبعة دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1969.
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مادة نقد، دار صادر، بيروت، لبنان، لا.ت.
- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: تأصيل الأصول، الجزء الثاني، طبعة دار العودة، 1077.
- ارسطوطاليس، فن الشعر، نقل ابي بشر متى بن يونس القنائي، تحقيق شكري عياد، القاهرة، 1967.
- الاصهفاني، ابو الفرج، الأغاني، دار الكتب المصرية، الجزء الأول، 1927.
- البغدادي، ابو منصور عبد القاهر، الملل والنحل، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1970.
- الجاحظ، ابو عثمان عمرو، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، القاهرة، 1961.
- —، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- الجرجاني، أبو منصور عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق هيلموت ريتز، استانبول، 1954.
- —، دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر، لا.ت.
- الجمحي، ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاکر، دار المعارف بمصر.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وانواعها، الجزء الثاني، دار إحياء الكتب العربية.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل عساكر وآخرين، الجزء الثاني، القاهرة، 1937.
- عباس، احسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط 2، دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1971.
- الفيرواني، ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، الجزء الأول، طبعة اولى، 1907.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق س. أ. بونيياكر، ليدن، 1965.

نجدها عند إيرازم Erasme في كتابه: امتداد الجنون (1511). وقد وجد هؤلاء في فلسفة أفلاطون أفكاراً مماثلة لأفكار المسيحية: الإله الخالق، حرية وخلود النفس ووجودها المستقل، انفصالها واستقلالها عن الجسم الذي هو بمثابة عائق يحول بينها وبين تملي الحقائق السامية. وهذا هو جوهر الأفلاطونية المسيحية. إلا أن هذا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية الذي انتشر لدى دعاة النزعة الانسانية العقلية قد ولّد رد فعل أنصار الإصلاح الديني الذين يعتبرون الحقيقة الدينية قائمة في الكتب المقدسة لا في مصنفات الفلاسفة. فقد دعا لوثر المؤمنين الى الارتقاء في المسيح ومعاناة الصليب قبل ممارسة التفلسف، بل لعل التفلسف الحق لا يمر إلا عبر هذه المعاناة. أما الجمع بين التراث اليوناني والتراث المسيحي فليس إلا ضرباً من الوثنية أو نوعاً من الردة. وعلى العموم يمكن أن نقول أن دين النزعة الانسانية هو محاولة مسيحية لاستعادة وتمثل الثقافة اليونانية القديمة انطلاقاً من وحدة وشمولية الموقف الروحي لدى الانسانية بمقابل الدين الأورثوذكسي الذي دافع عنه أنصار الإصلاح الديني بالمحافظة على صفاء العقيدة الأولى دوغما تأويل أو إضافة واتخذ ذلك صورة صراع بين التيار العقلي والتيار النقلي.

غير أن موقف الموفقين بين اليونان والمسيحية المتمركزين في فلورنسا كان رداً على الفلاسفة التابعين لمدرسة بادو والمتأثرين بالرشدية والأرسطية القائلة بوحدة الفكر أو العقل الانساني. وبنفس الوقت تبلورت في أوروبا حركة مضادة لفلسفة أرسطو. فبفضل التعرف على النصوص القديمة، وبفعل ازدهار العلم الرياضي (الجبر) وتقدم التقنيات البصرية والصناعات، وبفعل تضاؤل السلطة الكهنوتية، وبفضل ازدهار روح الملاحظة والتجريب (تلك التي نظر لها ودعا إليها الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون (1561)، بدأت ترى الانتقادات الموجهة الى فلسفة أرسطو. ففي إيطاليا انتقد لورنزو فاللا L. Valla 1407-1457، فلسفة أرسطو الفاسدة. كما انتقد F. Patrizzi 1529-1557 تناقضات أرسطو مستخلصاً ضرورة الاقلاع عن تدريس مصنفاته. أما كامبانيلا T. Cam-panella 1568-1639، فقد أبان عن نزعة أفلاطونية وانتقد تصنيف أرسطو للكائنات.

وفي فرنسا انتقد راموس Ramus 1515-1572 فلسفة أرسطو في رسالته المقدمة بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم»، وانتقد منطقته على وجه الخصوص لما فيه من تناقضات.

في إسبانيا ناهض Joan lud Vives أرسطو والمدرسين وقد ذكر ذلك الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون الذي يعتبر

أسهم في تقديم الطب. وقد نشأ علم التشريح مع أمبرواز باري 1527-1590 E, Paré.

وكما غيرت الكشوف الجغرافية صورة العالم الأرضي بالكشف عن أراض وشعوب وعادات جديدة، فقد أسهم تطور علوم الفلك في تعديل صورة الكون على يد كوبرنيك وكبلر وغاليلي. لقد أثبت علم الفلك الجديد أن الأرض ليست إلا كوكباً تابعاً للشمس وليست هي مركز الكون. وذلك على خلاف ما قال به بطليموس الفلكي الاغريقي (القرن الثاني الميلادي).

وهكذا أخذت صورة العالم المحدود تختفي تدريجياً لتحل محلها صورة الكون اللانهائي.

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بنشرها للانجيل في اللغة المتداولة، بفضل توفر المطبعة، فقد جعلته في متناول أوسع الفئات وبذلك توجهت الى ضمير كل مؤمن لا فقط الى السلطة الكنسية الرومانية، فأصبح بإمكان كل فرد أن يتعرف على النصوص الدينية وأن يعمل فيها عقله ويفكر فيها بحرية وتلقائية.

في عصر النهضة بدأت تبلور ملامح حركة مزدوجة تتمثل في العودة الى التراث اليوناني لحياته وتحقيقه وفي الانفصال عنه في نفس الوقت كما تجلّى ذلك في التبلور التدريجي لموقف مناهض لأرسطو. وقد أطلق على حركة إحياء التراث الكلاسيكي اللاتيني والاغريقي والتعرف عليه والتعريف به اسم الانسانيات أو النزعة الانسانية. فقد ظهرت في إيطاليا في القرن 15، حركة أفلاطونية أهتمت بمؤلفات أفلاطون مثلها جيمست بليتون G. Pléton الذي تعرف على المخطوطات الفلسفية القديمة وقدم للتدريس من مدينة فلورنسا سنة 1438. كما اهتم بالدراسات اليونانية كل من كريزولوراس Chrysoloras وباربارو Barbaro وفيللفي Filelfi وغاريني Guarini. وقد أسهم كل هؤلاء في التعرف بمؤلفات أفلاطون وأرسطو. وقد تأسست سنة 1468 في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية التي ضمت العديد من الباحثين في التراث اليوناني وكان من بين أعضائها M. Ficini الذي قام بترجمة مؤلفات أفلاطون Poliziano وهو مشايخ لارسطو. وقد قام M. Ficini بترجمة مؤلفات أفلوطين سنة 1492 وكتب الشيلوجيا الأفلاطونية حول خلود النفس محاولاً التوفيق بين الأفلاطونية والمسيحية ومناهضاً الرشدية المزدهرة في بادو Padoue. وقد ظلت كتاباته إحدى المصادر الأساسية - طيلة عصر النهضة - في معرفة أفلاطون وأفلوطين. وقد ظلت فكرة التلازم بين الأفلاطونية المسيحية شائعة في هذا العصر حيث

بارميدسية. وهي توفيقات لا تخلو من حرج أو تناقض. قضى برونو حياة عاصفة عانى فيها من التفتيش والاضطهاد والتعذيب الى أن انتهى به المسار الى الحرق سنة 1600 وهو يصق على الصليب الذي قدم له، بعد أن جادل في العديد من الحقائق القارة للاهوت المسيحي (مثل عذرية مريم والثالوث وبعض معجزات المسيح)، كان معتقده الفلسفي حلولياً أو قريباً من مذهب وحدة الوجود. فالله عنده ليس منفصلاً عن العالم، وليس حكماً متعالياً على أحداثه بل هو جماع الواقع. وإذا كان الله والكون شيئاً واحداً فإن الكون ليس له بداية، وبالتالي فلا ضرورة لفكرة الخلق. الله هو الموند الأعلى، وهو الوحدة الكلية أو اللامتناهي اللانهائي، والكون هو اللامتناهي النهائي لأنه مكون من آلاف المنظومات المائلة لمنظومتنا من حيث أن لكل منها كوكبها وشمسها. وهكذا فهو عبارة عن مجال متجانس ومتماثل تحركه قوة حياة تدفع كل الكائنات من كواكب ومعادن وأجسام ونباتات. الله عنده أقرب ما يكون الى ما يسميه سبينوزا الطبيعة الطابعة والطبيعة أقرب الى الطبيعة المطبوعة.

وقد قام برونو بالرد على الذين ينكرون حركة الأرض ودورائها بقولهم أن حركتها تستلزم أن السحب ستسير الى الورا وأن أوراق الشجر تطير كلها في اتجاه واحد. فاعتبرها أدلة ساذجة لأن حركة الأشياء مرتبطة بحركة الأرض تماماً مثلما ترتبط الأشياء الموجودة على ظهر السفينة بمسار هذه السفينة. إلا أنه رغم إعجابه بكوبرنيك ونظريته رفض إرجاع أصل دوران الكواكب واستمراره الى الشكل الدائري الذي نسبها لها كوبرنيك، بل استبدله بتفسير حيوي نمائي يرى أن الكواكب تدور لتزيد الحياة فيها، ولتعرض كل أطرافها أمام الشمس.

وعلى وجه الأجمال فإن تصور الكون عند برونو تصور واحد قريب من مذهب وحدة الوجود ومطبوع بنزعة إحيائية واضحة. يرى برونو أن الكون لا نهائي وان الله لا نهائي. لكن يجب أن نميز في الله بين المبدأ أو العلة المحيطة وروح العالم، أي العلة الفاعلة المائلة في كل كائن. وكل كائن عبارة عن موند حي يعيد سيرة الموند الأعلى أو الكون - الله. وسيرد الكثير من آراء برونو وخاصة نظرية الموندات في الفلسفة الألمانية سواء عند لايبنتز، أو لدى الحلوليين...

من الكتابات التي أحدثت ضجة في هذا العصر كتاب بعنوان حلول خلود النفس لبومبونازي Pomponazzi، سنة 1516، وفيه يحاول المؤلف دحض الحجج المتداولة حول خلود النفس. فكل الحجج المقدمة على خلود النفس لا تقوم على

أكبر المناهضين لأرسطو. فقد أبرز برونو نقائص المنطق الصوري وضرورة الاعتماد على التجربة مرسياً بذلك أساس العلم الحديث وخاصة في كتابه: الأورغانون الجديد. فتكوين الأفكار والتصورات على أساس الاستقراء والملاحظة هو الكفيل بتخليصنا من الأوهام. وإذا كان الهدف من المعرفة هو السيطرة على الطبيعة فإننا لا يمكن أن نتغلب عليها إلا بالامتنال لقوانينها وبالاعرف عليها عن طرق التجربة والملاحظة. لقد اقترنت الثورة على سلطة أرسطو الفكرية وعلى منطقته بنشوء المنهج التجريبي القائم على أولوية الواقعة والملاحظة.

وقد ازدهرت النزعة الانسانية أيضاً في بداية القرن السادس عشر في ألمانيا. وكان إيرازم Erasme 1469-1536 وهو أحد أبرز وجوهها قد وجه النقد الى المبالغات التي سقط فيها العصر الذي ينتمي إليه، ووجه ألدع النقد للمسيحيين المزيفين الذين لا يتمسكون من الدين إلا بقشوره داعياً الى مسيحية متفتحة وخيالية من التعصب وقائمة على التسامح والتفهم ومحبة الآخرين. وقد اشتهر بمعرفته بالإنجيل وبفكر الأقدمين.

وفي انكلترا استلهم صديقه توماس مور T. More 1480-1535، جمهورية أفلاطون وكتب سنة 1516 اليوتوبيا. وكان مور قد رفض الاعتراف بالسلطة الروحية عندما أقر البرلمان أن الملك هو رئيس الكنيسة. وهذه اليوتوبيا عبارة عن جزيرة خيالية لا يوجد فيها مال ولا تجارة ولا ملكية خاصة والكل يبذل نصيبه من العمل ويقتسم مع الآخرين مما يشبع حاجاته. وكل المؤسسات الاجتماعية القائمة في الجزيرة مسخرة لخدمة الناس ولتحقيق سعادتهم.

كان ليوناردو دافنشي 1425-1519 خبير ممثل، لتطلعات وإرهاصات عصر النهضة الأوروبي بروحه العلمية والشمولية. فقد كان فناناً ومهندساً وعالمًا، انتقد السيميائيين والمنجمين باعتبارهم مهرجين أو حمقى وانتقد القياس وترك عدة مسودات تستبق المخترعات الحديثة (للطائرة والغواصة وغيرها) بالإضافة الى إسهاماته في ميدان الفن. فإنتاجاته المختلفة تعكس اهتماماً بالإنسان وتمجيدهاً له كما تشهد على الاعجاب بعظمة الكون وجماله وعجائبه.

أما جيور دانو برونو، 1548-1600، فتميز بطموحه الى ضرب من الفلسفة الشمولية، ويمعاداته لأرسطو، وبنزعته التوفيقية. فهو أفلوطيني رغم الانتقادات التي وجهها لأفلوطين، ونصير لكوبرنيك رغم تعديله لنظرية مركزية الشمس بإضافة فكرة لا نهائية العوالم، وهو يدمج النزعة الذرية الديمقریطسية بفيزياء الجسيمات مع نزعة واحدية

الأغلب الأعم لم يكن ماكيافيلي من دعاة ما سمي تجاوزاً بالمكيافيلية. لقد حاول الفصل بين اليوتوبيا والواقع، بين الأخلاق والسياسة وذلك انطلاقاً من طبيعة الإنسان الحيوانية فالإنسان في تصوره كائن تحركه الأهواء أكثر مما يحفزها العقل. والناس على العموم: «قُلُبٌ وناكرون للجميل وجشعون» ولذلك فإن خوفهم مما يخشون بأسه خوف لا يتقطع. والأمثل للأميرال يؤسس علاقته مع الناس على الجمع بين الحب والخشية. إن القسوة المضبوطة هي أداة الحكم. . . وكل أمير يميز قدر المزيج اللازم من القسوة والحب اللازمة لاستمراره في السلطة. أما فيما يخص مسألة وفاء الأمير بتعهداته وإنجازه لكلامه، فيبين ماكيافيلي أن الأمراء الذين وفقوا في حكمهم كانوا ثعالب أي لا يحافظون على العهد عندما يكون ذلك في غير مصلحتهم. والأمير الناجح هو الذي يجمع بين دهاء الثعالب وشراسة الأسود، شريطة أن يوفق إلى إخفاء هذه الفضائل الثعلبية، «وأن يظهر رحيماً، أميناً إنسانياً، متديناً، صادقاً. . . إلا أنه كثيراً ما يضطره من أجل صون الدولة، إلى العمل ضد الإنسانية وضد المحبة، بل وضد الدين». وأن يكون ذهنه مرناً وقابلاً للتواء، حتى يدور مع الأشياء، حسب ما تأمر به اتجاهات الرياح وصدق الخط، كما لا يتعين على الأمير أن يحس بحق الملكية لأن الإنسان ينسى بسرعة موت والده ولكنه لا ينسى افتقاده للممتلكاته.

ولعل الواقع السياسي في إيطاليا كدولة ممزقة الأوصال بين عدة إمارات متناحرة قد هيأ الظروف الموضوعية لتأملات رجل كماكيافيلي ركّز تفكيره على الأسئلة التالية: كيف يتوصل إلى السلطة؟ كيف تمارس السلطة؟ كيف يحافظ عليها؟. لقد قطع ماكيافيلي مع التساؤلات حول مشروعية أو عدم مشروعية السلطة، أي لم يهتم بمسألة الحق لمن؟ بل ركّز على مسألة الواقع أي كيف تمارس السلطة. وهو لا يهتم بتصنيف الأنظمة السياسية من حيث الأخقية والمشروعية بل من حيث الأدوات والوسائل التي تمكن الحكم من الاستمرار والاستقرار. إن كتاب الأمير يسجل بداية التفكير في السياسة بعيداً عن الأخلاق وعن الدين.

في كتاب الكلمات والأشياء لم يعالج المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، 1926-1985، عصر النهضة الأوروبي من حيث هو عصر الاكتشافات الجغرافية والتقنية والكونية والإصلاح الديني والازدهار الفني وعصر بزوغ الاهتمام بالإنسان وبداية تأسيس العلوم الإنسانية وتهشم التصور القديم للكون وبزوغ العقل واستلهام التراث اليوناني والروماني في مناهضة العصور الوسطى، وازدهار النزعة الإنسانية وغيرها من السمات

أي سبب طبيعي. ولذلك فمن المستحسن أن يحيا المرء حياته وفقاً للفضيلة دونما أمل في الحياة الخالدة. والمعجزات ليست إلا من صنع خيال العامة لأنها جاهلة ولا تعرف قوانين الطبيعة. وقد حوكم صاحب هذه الأفكار وأحرق. . .

أما T. Campanella 1568-1639 فهو ينطلق في فلسفته من نوع من الكوجيتو شبيه بكوجيتو ديكارت: فالحواس هي مصدر المعرفة لكنها مورد الخطأ أيضاً. لذلك فالمرء ليس متأكداً من وجوده الخارجي لكنه موثق بواسطة حسّ الباطني بوجوده الخاص.

من الوجوه المحددة في عصر النهضة الفيلسوف نيقولا دوكيز Nicola De Cues، 1401-1464، في إعطاء النزعة الأفلاطونية ويعكس الصراع الحاد الدائر بين أنصار النظرية الكلاسيكية عن الكون والأفكار الجديدة التي أتى بها عصر النهضة. وقد بين دوكيز أن العقل إرث منقسم يعدل بين الناس، وأن لكل نصيب منه. وهي الفكرة التي سجدتها عند ديكارت فيما بعد. وتتميز أفكار نيقولا دوكيز بالتأرجح بين التجديد والتقليد وكان هذه الأفكار الجديدة تتردد أو تتلصق في الاعلان عن نفسها. كما نجد لديه موقفاً وسطاً يكاد يكون ملتبساً بين اللاهوت السلبي واللاهوت الإيجابي، بين وحدة الوجود، والتعال، بين لا نهائية الله ولا محدودية الكون. فالإنسان بوعيه بعدم قدرته على إدراكه اللانهائي والتوصل إليه، يكتشف في نفسه الآن حدود معرفته ويحاول أن يرسم حدودها، وهذه الفكرة المنحدرة من القديس أوغسطين تنعكس في النهاية في تساؤل كانط عبر إمكانية المعرفة وحدودها. وإن كان دوكيز قد حاول رسم حدود المعرفة البشرية بالقياس إلى المعرفة الإلهية اللامحدودة فإن كانط قد جعل المعرفة البشرية لا تتجاوز حدود الحدس الحسي والمقولات الذهنية، وقد بذل نيقولا دوكيز جهداً كبيراً في التوفيق بين المتناقضات وخاصة بين المتناهي واللامتناهي.

أما في مجال التفكير الاجتماعي فيعتبر ماكيافيلي، 1469-1527، بجانب توماس مور وإتيان البوسيني أحد مفكري عصر النهضة الذين فكروا تفكيراً جديداً في قضايا السياسة والمجتمع، بل يعتبر ماكيافيلي أحد المؤسسين الأوائل لعلم السياسة وخاصة في كتابه الأمير لأنه انفصل عن اليوتوبيا وعما يجب أن يكون، وركز على تحليل آلية الواقع السياسي أو واقع السلطة وفن الحكم وقد دعي بغالبية علم السياسة. وقد تميز موقفه بنوع من الواقعية السياسية التي تصف آليات الحكم والمحافظة على السلطة أكثر مما يهتم بالدعوة إلى الخدعة. وفي

من العسير كل العصر الحديث عن عصر النهضة كما لو كان عصراً واحداً متنسقاً ومتجانساً لأنه كان عصر مخاض واعتمال، عصراً شهد الانكسار التدريجي لبنيات مجتمعية وفكرية قديمة وبزوغ بنيات جديدة. ولعل مثل هذا الحكم الشمولي يرتبط ببعض الانتقائية والتعسف أحياناً خاصة وأن واقع الفكر أكثر تنوعاً وتشعباً من هذه الصورة النسيجية المنسجمة.

وعلى وجه الاجمال فإن عصر النهضة الأوروبية قد شهد تحولات اجتماعية وسياسية وتقنية وفكرية كانت أساساً لتطور لاحق ستبلور آثاره العملية في عصر النهضة الأوروبية، كما ستحدد ملامحه وآثاره الفكرية في فلسفة الأنوار، والاتجاهات العقلانية والتجريبية. لم يكن هذا العصر، عصر قطيعة تامة مع العصور الوسطى، بل لعل هذه العصور نفسها لم تكن عصور ظلام دامس، ولم تكن أوروبا لتفتق ذات صباح وتجد نفسها قد خرجت نهائياً من عهود الظلام الى عهد العقل والأنوار.

لقد اعتمدت بذور عصر النهضة في القرون الوسطى نفسها، وجاء عصر النهضة ليشهد بداية تذبذب البنية الفكرية العامة للعصور الوسطى الأوروبية، ليقطع مع بعض مكوناتها وليطور مكونات وبذور أخرى إما بالرجوع الى التراث اليوناني الروماني والمسيحي أو بدونه. لقد هيا هذا العصر الفرصة أمام مظاهر الجراءة في طرح الأفكار الجديدة. لكنه بنفس الوقت تسبب في إزهاق الكثير من الأرواح المستنيرة التي انتهت إما الى المشقة أو الى المحرقة (برونو - بومبونازي - دولي - سيرفي...) أو الى السجن (كامبانيلا - ماكافييلي - جاليلي). لكنه مع ذلك ظل مطبوعاً بتفتق الكثير من العقول المتمردة التي تذكر منها بالإضافة الى الأعلام السابقة أسماء مثل لورنز وفالا - فيسان وكوبرنيك وغيرهم.

خلال قرن ونصف القرن شهدت أوروبا ثورة فكرية قوية ستجلى آثارها في كل الميادين وعبر كل أنحاء القارة بالتدرج. لقد حدث تغير تدريجي في العادات والأخلاق وطرائق العيش والاعتقاد والتفكير. وأخذ دور رجال الدين يتضاءل قليلاً وهم الذين كانوا في العصور الوسطى رواد المجتمع وممثليه وسلطته العليا التي تضع نفسها فوق السلطة الزمنية كما تعبر عن ذلك قولة البابا بولس الثاني: «نحن نحمل في صدورنا كل الحقوق». وبدأت السلطة الزمنية تستعيد مكانتها وأصبحت ممتلكات الكنيسة ممتلكات للدولة في الكثير من دول أوروبا. لقد انبثقت في هذا العصر روح دنوية قوية تتمثل في محاولة الفصل بين الدين والدنيا، بين السلطة الزمنية والسلطة

الظاهرة المتداولة بل راح ينتب عن سمات العصر من زاوية أخرى هي زاوية النظام الفكري الضمني لهذا العصر. وقد وجد أن هذا النظام الفكري يركز على البحث الدؤوب عن أشكال التناظر والتشابه بين الأشياء.

فالتشابه هو الذي يحكم في عملية تأويل وتفسير النصوص وهو الذي نظم لعبة الرموز وأتاح معرفة الأشياء المرئية وغير المرئية ووجه كيفية تمثيلها. ويقسم فوكو التشابه الى (1) تلاؤم وهو تشابه يتعلق بالقضاء الذي توجد فيه الأشياء ولا يتعلق مباشرة بهذه الأشياء نفسها (2) التقابل Enulation وهو العلاقة التي تربط بين شيئين متشابهين وإن لم يكونا متجاورين، فوجه الانسان يقابل السماء والعينان تقابلان الشمس والقمر والنم يقابل فينوس، الى غير ذلك من التقابلات. (3) التناظر Analogie وهو التناسب أو التساوي بين عدة علاقات. فالعلاقة بين النجوم والسماء تناظر العلاقة بين العشب والأرض والكائنات الحية بالأرض التي تعيش عليها، والعلاقة بين المعادن والصخور التي تحيطها. (4) التعاطف حيث تبقى الأشياء، بواسطة التجاذب أو التنافر وهو ما يجعل الكون مطابقاً لذاته.

كان الهدف الأساسي للمعرفة إذن هو البحث عن التشابهات بين الأشياء. إلا أن إقامة التشابهات لا يمكن أن تتم إلا إذا كانت هناك علامات تدل عليها. وهذه العلامة وضعها الله على سطح الأشياء لتؤثر على وجودها وتهدى الانسان إليها. وهذه العلامات هي المؤثر الذي يحيلنا على هذه التشابهات، ولكي يضع الانسان حداً لنهاية التشابهات ابتدع مقولتي الكون الأكبر والكون الأصغر.

أما اللغة فلم تكن مجموعة من العلامات المستقلة عن مراجعها ومدلولاتها، بل إن الأسماء كانت مودعة في الأشياء التي تدل عليها كالقوة المائلة في جسم الأسد أو الملمح الملكي في عين النسر.

وهكذا لم تكن الكلمات منفصلة عن الأشياء ولم تكن علاقتها بها علاقة اعتباطية بل علاقة طبيعية. لقد كان هناك اتحاد عميق بين اللغة والعالم، بين الكلمات والأشياء، وكان الكلمات في النهاية هي الأشياء ذاتها. بيد أن هذه العلاقة الانصهارية ستتغير كلياً في العصر اللاحق إذ ستصبح اللغة اعتباطية وسيرتفع الغموض الذي خيم في العصر السابق، وستتزايد الدال عن المدلول ابتداء من العصر الكلاسيكي (القرنان السابع عشر والثامن عشر).

وإذا كان هذا التشخيص صائباً في بعض جوانبه فإنه يظل

من العصور الوسطى وبرزت أسس معرفة جديدة قائمة على إعطاء الأولوية للإنسان وللعقل والتجربة والشك. وهذه التحولات المجتمعية والفكرية الهائلة لن تؤتي ثمارها إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر من أوروبا.

مصادر ومراجع

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، ترجمة م. ف. الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977.
 - راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة ج. طعمة، دار الثقافة، بيروت 1965.
 - رايلز، كافين « الغرب والعالم، ترجمة السيري وحجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.
 - شوفالي، جاك، المؤلفات السياسية الكبرى، ترجمة إ. دار الحقيقة، بيروت، 1980.
 - Brehier, E., *Histoire de la Philosophie*, Tome 1, P.U.F. Paris, 1981.
 - Chatelet, F., *Histoire de la Philosophie*, Collectif, tome 2., Morabout, Paris, 1972.
 - *Encyclopedia Universalis*, Renaissance.
 - Faure, Paul, *La Renaissance*, P. U. F. 1949.
 - Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1977.
 - Oriol, T., *Histoire de la renaissance*, P.U.F., 1971.
 - Verdine, Hélène, *Les Philosophies de la renaissance*, P.U.F., 1971.
- محمد سيلا

فلسفة النهضة (فكر عربي معاصر)

Arab thought of the Renaissance

Pensée arabe de Renaissance

Gegenwart In arab Denken

لقد اهتمت أبحاث كثيرة بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربي المعاصر، وتم التركيز في أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحية، والمستويات الإيديولوجية، بدون أي محاولة لإبراز حدود ومستويات القول الفلسفي. فمن النادر أن نعثّر في هذه الأبحاث على أية متابعة لبدايات تشكل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر. قد تُبرّر هذه الندرة بعامل غياب الأنساق الفلسفية عن مجال الفكر العربي، كما قد تُبرّر بالانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفي البُتْكر، أو باعتبار أن الحضور الفلسفي في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية. ومع ذلك، فإن كل الاعتبارات التي ذكرنا لا تعفيّا من تسجيل التقصير الملحوظ في هذا الباب.

الروحية، وفي نقد سلطة رجال الدين. ولتنصت الى رابليه يدعوننا الى أن نهرب من «أولئك الرعا ذوي العقول الزائغة، الماكرين والقديسين المزورين، القوروي الهيئة المرائين مدّعي الايمان، الاخوان الخشنيين، الرهبان الذين يلبسون النعال ومن كان على شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كلابسي التقاليع ليخدعوا العالم. إهرب من هؤلاء الرجال. عليك بكراهيتههم واحتقارهم قدر ما أكرههم أنا. وإني لأقسم لك إن فعلت فستجد نفسك أفضل حالاً. وإذا كنت ترغب في أن تعيش في سلام وفرح وعافية وسرور دائم فإياك أن تثق بأولئك الرجال الذين يتلصصون من خلال ثقب صغير». (عن راندال: تكون العقل الحديث، ج 1، ص 217).

وإذا كان من سيات الحدائة انها القدرة على التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي بين الواقعة والقيمة فإن هذا التمييز يضرب بجذوره في عصر النهضة، من خلال إشكالية النزعة الاسمية والنزعة الشئية والتساؤل عن الصفات الأولية والصفات الثانوية، والذي يعتبر التمييز بين المثالية الذاتية والمثالية اللامادية والمثالية الموضوعية أحد معالنه. وهذا ما نجد صدها في نص لغاليليو:

«بمجرد أن أكون نصوراً عن شيء ما، أشعر على التوبأن من الضروري أن أنظر إليه على أن له حدوداً بشكل أو آخر، وإنه أكبر وأصغر بالنسبة للأشياء الأخرى وإنه في هذا المكان أو ذاك أو في هذا الزمن أو ذاك، وإنه في حالة حركة أو سكون، وإنه في تماس مع جسم آخر أولاً. . ولكن لا أجد نفسي اطلاقاً مضطراً الى تحديد ما إذا كان ابيض أو أحمر، مرأ أو حلواً، صائناً أو صامناً طيب الرائحة أو خبيثها، ولذا أعتقد أن هذه المذاقات والروائح والألوان. . إلخ، ما هي إلا أسماء بالنسبة للأشياء التي تصدر عنها أو تتسم بها إنها لا توجد إلا فيمن يلاحظها. . وأنا أعتقد أن أي شيء في الأجسام الخارجة تسبب المذاق والروائح والأصوات. . إلخ، سوى الحجم والشكل والكم والحرة. (العالم والغرب، ج 1 سلسلة المعرفة، الكويت، 85، ص 267).

لقد تمثلت الروح الوثابة لعصر النهضة في اكتشافاته المختلفة، اكتشاف الأراضي والقارات المجهولة، اكتشاف أبعاد ومجاهل الكون وموضع الانسان منه، اكتشاف الانسان ذاته وإقرار فعاليته، كما جلت هذه الروح في تجديداته المختلفة: تجديد في الفكر الديني بمثلله الإصلاح الديني، وتجديد في الفكر السياسي بمثلله ماكيافيل، وتجديد في الفكر العلمي بمثلله برونو وغاليليو وكوبرنيك.

وفي هذا العصر بدأ يتكرس بالتدرج النسق المعرفي المنحدر

في عصر النهضة الأوروبية، بالمعطيات الفلسفية المتولدة في الخطاب العربي المعاصر، فلا أهمية في نظرنا للقيام بمثالة من هذا القبيل.

فقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوروبي، كما هو معروف،³ لها التاريخية، وقواعدها النظرية، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم، وتاريخ المجتمع. وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي الإسلامي. وستج لنا هذه المساهمة، حصر مساحة وحجم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

3 - لا يمكن التفكير في الفلسفي، في الفكر النهضوي، دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجهت النظر العقلي، والنظر التأمل النقدي في تاريخ الاسلام. فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة عصر النهضة، تندرج في سياق زمني أوسع، هو تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ومعنى هذا أن كل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة، يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسية في فلك الفلسفة الإسلامية الوسيطية، في توجهاتها الكبرى، ومفاهيمها، ومصطلحاتها الرئيسية.

4 - أما الأولية الرابعة، فهي عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وذلك في إطار التحولات التي أفرزتها الهيمنة الإمبريالية تختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي. فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي لهذه المجتمعات، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية الى مجال النظر العربي، مما ترتب عنه، ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر، فأصبح الإنتاج النظري العربي على وجه العموم، محكوماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية)، ومنظومة فكرية غربية، (المنظومة الليبرالية).

تقف الأوليات المذكورة، وراء تصورنا لبنية الفلسفي في خطاب النهضة العربية، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم في فهم آلية الفكر الفلسفي العربي المعاصر، دون ربطه بصيرورة التاريخ العربي المعاصر، في مستوياته التاريخية والنظرية المختلفة، ودون مساءلته في ضوء أسئلته وإشكالات تاريخ الفلسفة.

وانطلاقاً مما سبق، نتساءل مرة أخرى، كيف تشكلت بدايات الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال، من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية:

تتجه محاولتنا نحو المساهمة في بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة، وهي محاولة تسلم بوجود مباحث، وأطروحات، ومفاهيم فلسفية، ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية، رغم غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

ولا بد من الإشارة في هذا التمهيد، إلى أننا لا نريد البحث في الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على وجه الإطلاق. إننا نتجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتدنا تسميتها بعصر النهضة، أي النصوص التي أنتجت في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين.

فما هي طبيعة الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ وبأي معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الوعي الإصلاحية النهضوي؟

قبل محاولة تركيب جواب تمهيدي في هذا الباب، نريد الانطلاق من الأوليات الآتية:

1 - قد يتضمن الإقرار باتناء نص من نصوص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفي نوعاً من المجازفة، ونحن لا نملك هنا إلا أن نجازف، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت، واحد ووحيد للقول الفلسفي، يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد. ومن هنا فإن بحثنا في القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية لا يروم فقط استحضار حدود ومجال ومستويات الفلسفي في الفكر العربي، بقدر ما يهيمه أيضاً إعادة النظر في النماذج المعروفة للقول الفلسفي، وذلك بإبراز طبيعة الآداب الفلسفية التي سادت في محيط النظر العربي المعاصر.

فلا يمكن باسم فرضية مستفاة من صيرورة تاريخ الفلسفة، أن نرتب ونصنف أنماطاً وحدوداً للقول الفلسفي، بدون أن نعيد التفكير فيها. فعندما تتوفر معطيات تاريخية جديدة، يلزمنا أن نعيد النظر في القوالب والنماذج. ونحن نملك في سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التي تدعم هذا المسمى، فلا أحد يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الاهتمامات الفلسفية، ولا أحد يستطيع اليوم بعد كل التحولات التي عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم، ومفهوم الكتابة في سياق الفلسفة المعاصرة، الركون إلى نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي.

2 - عندما نبحت في وضع نظام القول الفلسفي في كتابات المصلحين العرب المعاصرين، فإننا لا نروم ماثلة نظام الفلسفة

- 1 - في مرجعيات فلسفة النهضة العربية.
- 2 - الفلسفة، السياسة: حدود ومستويات.
- 3 - الكاتب الفيلسوف.

1 - في مرجعيات فلسفة النهضة العربية:

أمران تحكما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا، في خطاب الفلسفة في الوطن العربي، أولها حولة تاريخ الفلسفة، وثانيها الموروث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة. وبين المحدد الأول والثاني، وفي سياق المجرى التاريخي الذي يوظف اللحظة العربية المسماة عصر النهضة، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفي مُحَدَّدةً نمطها الخاص والتميز.

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيط، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطة، بكل ما لها وما عليها، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في العالم العربي ضمن محددات تاريخية جديدة - مخالفة. لعصورنا الوسطى - في نهاية القرن الماضي، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر، وقد اتسمت ردود الفعل هذه بسماة غلب عليها طابع رجوع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة.

وبدون أن ندخل في استعراض مفصل لكل النتائج التي ترتبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة، إلى مجال الفكر العربي المعاصر، نشير إلى مسألة أساسية، توضح خصوصية الحضور الفلسفي في كتابة النهضة، وذلك بحكم الموجهات التاريخية، والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. يتعلق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذي تحدده عادة مصطلحات من قبيل نسق فلسفي، تيار فلسفي، مذهب فلسفي. فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية، من قبيل الديكارتية، والكانطية. لقد أدت المشاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربي والغرب الأوروبي، في مرحلته الاستعمارية، في القرن الماضي، وبدايات هذا القرن، إلى تعرف المثقفين العرب، في مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية، المؤطرة بالتوجه الفكري العام لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا، في مرحلة ثانية، على الليبرالية الانكليزية، والفلسفة الوضعية، مما جعل المكتوب الفلسفي العربي يتخذ طابعاً سياسياً تاريخياً، بدون أن يتمكن من صياغة أبنية في فلسفة السياسة. فسادت النزعات الليبرالية،

الداعية إلى الحرية والتقدم، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم والمتحمسة لدعاويه، حيث وظفت الأبعاد الأيديولوجية للتوجه الوضعي بدون أدنى اهتمام جدي بأبعاده الأخرى.

لا تعني السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة في توجيه التاريخ، إنها تعني بالدرجة الأولى، تعرف النخبة المثقفة في العالم العربي على هذه التيارات، والمدارس الفلسفية، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل من أجل توظيفها في أفق التوجه الإصلاحي المهيمن على الفكر العربي المعاصر.

ويستطيع المهتم بالنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، في صياغة منطوق الكتابة الفلسفية، كما يستطيع تبين الدور الذي لعبته المرجعية التاريخية، الناطقة للمنظومتين السابقتين، والمتتمثلة في متطلبات زمن التأخر العربي الشامل، في تلوين الترجمة والتأويل، وفي توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية، ونحو سياسة محددة.

لم تكن إذن عملية تكون النص الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، مجرد عملية نظرية مُدعَمة بمرجعية مزدوجة، وسياق تاريخي معين، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة. لقد عاصرت هذه العملية زمناً اندثرت فيه أصول الدرس الفلسفي الإسلامي، بل اندثرت فيه كل أشكال الاجتهاد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي. وعاصرت في الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة أنتجت فيه الفلسفة الأوروبية نزعات ومذاهب فلسفية مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية تميزت أساساً بمنعطفها الإمبريالي، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخي والفكرية، مما أنتج في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة، وأزمة متباعدة في الزمان والمكان. تُرى كيف تشكلت ملامح ومظاهر وأطروحات هذه الكتابة؟

2 - الفلسفة، السياسة، حدود ومستويات:

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية بالتأكد من غياب الحديث الفلسفي في صورته التي رسخها تاريخ الفلسفة، إلى حدود القرن الثامن عشر. فنحن لا نعثر في الكتابة العربية المعاصرة على حديث فلسفي نسقي، منتج، أو معدل، أو مطور للمشكلات الميتافيزيقية الأساسية في تاريخ الفلسفة. كما أننا لا نستطيع أن نتبين في النصوص المكتوبة في تلك الفترة موضوع هذه المساهمة، أي محاوره جديده لتاريخ

بصراعاته المختلفة، كما توطّره المعارف العلمية والثورات العلمية، ونظراً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة، نظراً واختباراً، فقد غابت المباحث والتأملات التي تدور في فلك الإستمولوجيا.

ويمكن أن نشير أيضاً في نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده، والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ثم داخل الجامعات العربية، لم يولد تجديداً في النظر الفلسفي المحقق والمطور لمصادر وأصول الفلسفة الإسلامية الوسيطة. وباستثناء الاهتمام الملحوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له، من قبيل التسامح، والحرية، والعلمانية، والتقدم، تظل كل الإشارات الأخرى، المتعلقة بتاريخ الفلسفة، عبارة عن محاولات فريدة، ومحاولات لم تتغن في سياق تطوري لاحق، ولم تؤلّد الاجتهاد الذي يغني النظر، ويساهم في تطوير تاريخ الفلسفة.

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحي القول الفلسفي الأخرى في الفكر العربي، هي المسألة السياسية، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المسألة، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتي، بصورة نقدية. لقد تشكلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي. وداخل هذه الدائرة، تم التسليم بأوليات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادئ الكبرى النازمة لأصولها الفلسفية، لقد ركّز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، بدون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المشكلة للمعتقد الليبرالي.

نحن نستثني هنا المساهمة الأولية التي دشنها علي عبدالرازق 1888 - 1966، في باب البحث في الاسلام وأصول الحكم، ونوضح في نفس الوقت كيف أن الفكر التأصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة إيجابية، تتمثل في كونها ساهمت في بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ساهمت نصوص الطهطاوي 1801 - 1873، وفرح أنطون 1874 - 1922، وأديب إسحق 1856 - 1871، ولطفي السيد 1872 - 1963، في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية. وإذا كنا قد أشرنا إلى الطابع العملي الذي

الفلسفة. ففي النصوص التي نعترف لها بالطابع الفلسفي، نواجه كثيراً من البياضات، كثيراً من الفراغ الفلسفي. إلا أن هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلي لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها.

فقد تبلورت في الكتابة العربية المعاصرة، قضايا فلسفية أخرى، تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تشكل الوعي العربي المعاصر، لاحظنا محاولة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية في أطروحاتها الكبرى، ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي التميز الذي اتخذته هذه المحاورة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

ونحن نفرس غياب النسفة الميتافيزيقية، وحضور غط من الكتابة السياسية في الفكر العربي، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية، والفلسفات التاريخية، على تاريخ الفلسفة في المرحلة التي تمت فيها عملية المناقشة بين الفكر العربي والفلسفة الغربية. كما نفرس بعامل سيادة التأخر والاستبداد، في مستوى الواقع التاريخي المؤطر لزمانية الثقافة.

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر العربي المعاصر، بعض مفاهيم المعتد السياسي الليبرالي (العقل والحرية والدستور والمصلحة)، كما انتقل مفهوم التقدم الأنواري، وتم التعرف على العقلانية في صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبي. ومن كل المصادر السابقة، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيبة للقول الفلسفي في الفكر العربي، وقد تم ذلك في غياب كلي لتقاليد الدّرس الفلسفي من محيط الثقافة العربية. فلم تكن مثلاً في المجتمعات العربية إذ ذاك، مدارس ولا جامعات، ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، بالإضافة إلى سيادة النصبة الوثوقية في مجال الفكر، حيث كانت الأفكار السائدة تكفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى، في الكتابة العربية، فإذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر قولية متعددة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي، وبشكل واضح في مبحث السياسة والإصلاح السياسي.

لم تتمكن رسالة التوحيد لمحمد عبده 1849 - 1905 من إنجاز مشروع علم كلام جديد، في الكتابة العربية المعاصرة. ولم تتمكن ترجمة الشميل 1850 - 1917 لمقالات بوختر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة المقتطف، من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة. وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية، في تاريخ الفلسفة، يوطره التاريخ العام

سبنسر، كما يمكن أن نتبين إحالات إلى المرجعية الأنوارية، والمرجعية الإسلامية السنية، إلا أن الأمر المؤكد في هذا السياق، هو أن الحركات التي ذكرنا لم تعتن بالتأصيل الفلسفي، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر، في مباشرة تأثير متفاوت القيمة في المجتمع العربي، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفي، في الكتابة العربية المعاصرة.

يتضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية، تركزت في المستوى السياسي، وبالضبط في مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسي، وهو ما يعني الركون إلى مقتضيات الممارسة السياسية، والإهمال الواضح لمتطلبات النظر. قد يُعَلَّل الأمر بكون النخبة المثقفة في القرن العربي، تعرفت على الفلسفة السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر، وهو قرن لم يكن مهتماً بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة. فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة في القرن السابع عشر، والثامن عشر في بلورة هذه الأصول، ولقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر تسلم بتلك الأصول، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية في مجال الممارسة السياسية الفعلية، ومن هنا تأثر الكتاب العرب بالجوانب العملية في هذه الفلسفة. ولا شك أن لهذا التفسير قيمته في توضيح الشروط الموجهة للكتابة السياسية في العالم العربي، إلا أنه لا ينفي ولا يبعد الصبغة الانتقائية، والصبغة التبسيطية التي اتخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية في النص السياسي العربي. وذلك في الوقت الذي كان فيه العقل العربي وما يزال في حاجة ماسة إلى التأصيل الفلسفي السياسي.

3 - الكاتب الفيلسوف:

هناك زاوية أخرى تتيح لنا مقاربتها، مزيداً من فهم مكانة الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة، وهي تتعلق بصورة الفيلسوف في الفكر العربي المعاصر.

للفيلسوف كما هو معروف وضع خاص و متميز في تاريخ الفلسفة، ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة للفيلسوف، من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة، وخاصة بعد الوضع الخاص، الذي عرفته هذه الصورة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ثم في القرن العشرين، فإن هذه الصورة ظلت متعاسكة إلى حدود القرنين الأخيرين. وانطلاقاً من هذا التعاسك المفترض، والذي نُحدد عناصره في الفكر المنتج لمنظومة فكرية ذات أسس واضحة ومحددة، وجهاز مفاهيمي،

اكتسبته هذه النصوص، فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت، وشروط النظر المواقفة لهذه الأحوال، والمساهمة في تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص. فبواسطة هذه العوامل المشتركة، نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة، ومن الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسي، وهو ما يعني تقلص عمليات التأمل، والتفكير، والمساءلة، ثم بناء الأنساق، وطغيان آليات الدعوة، ومقتضيات الإصلاح. وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض، وتحويل المفاهيم إلى شعارات. فأثمرت السياسة في الخطاب العربي في نهاية المطاف التعليقات الانتقائية، الشروح التبسيطية، والمآلات العمياء، ثم المفارقات النظرية الكبرى.

هناك منزع آخر برز في الكتابة الفلسفية في عصر النهضة، وقد غدى، وما زال يغذي في نظرنا، التأملات الفلسفية العربية، إلى يومنا هذا، يتعلق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية. ويعود سبب بروز هذا المنزع، إلى لحظة التاريخ الكبرى المؤطرة لبُنية الوعي العربي عموماً. فقد كان للاضطهاد التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق، بين أوروبا الامبريالية والعالم العربي المستعمر والتابع، تأثير رهيب على الحساسية والعقل، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها ورومانيتها، مبررات قوية في المجتمع العربي. فمقابل الشعور بالدونية أمام جبروت أوروبا الامبريالية تبلورت ثنائيات مفهومية حادة، من قبيل الإسلام والنصرانية، التسامح والاضطهاد، التأخر والتقدم، الخرافة والعلم، القوة والضعف، الأصالة والمعاصرة... ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة في هذا الباب، امتلأت بطغيان الحماسة، التي لا تسعف بالتجريد النظري الشمولي والنقدي، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات والنصوص المحرصة على الفعل، وقد كان وراء الفقر الفلسفي البارز في هذه النصوص معاداة أغلب متجنيها للفكر الفلسفي. (نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين، الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامي، بالدراسة والتحليل). يمكن أن نضيف إلى كل ما سبق ملاحظة تتعلق بالحركات الاجتماعية والتربوية المهمة بتحرير المرأة، وتطوير أساليب التعليم، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية. فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة، فلسفات معلنة أحياناً، ومضمرة أخرى. ويمكننا أن نتبين في النصوص التي عبرت عن هذه الحركات اهتماماً بأعلام الفلسفة الوضعية، من قبيل أوغست كونت، وهربيرت

نظراً في ذاتها، أو تفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً في الكاتب الفيلسوف، وفي النص الذي أنتجه، بل علينا محاولة فهمها، عن طريق ربطها بشروطها العامة، الشروط التاريخية والنظرية التي واكبت عملية تولدها العبر في الثقافة العربية.

أتاحت لنا المحاور السابقة، حصر مرجعيات القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظري الذي تركز فيه هذا القول، حيث وضحتنا مستويات التداخل والتنايز بين الفلسفي، والسياسي، في خطاب النهضة، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفي العربي في تاريخ الفلسفة.

فلم تشارك الكتابة العربية المعاصرة، في التأصيل الفلسفي الخلاق، لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفي السياسي، باستدعاء أطروحات الليبرالية، ومفاهيمها، بدون أن تتمكن من إخصابها بمحاورها. ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة في ضوء المغايرة التاريخية، ولم يمتلك فضيلة النظر، رغم امتلاكه، في أغلب ما كتب لحجاسة الداعية المتأثر.

مصادر ومراجع

- إسحق، ادب، الكتابات السياسية والاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الافغاني، جمال الدين، رسالة الرد على الدهريين، ضمن الاعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، ضمن الاعمال الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- التونسي، خير الدين، مقدمة اقوم المسالك، الدار التونسية للنشر، 1977.
- السيد، لطفي، مبادئ في السياسة والادب والاجتماع، دار الهلال، القاهرة، 1963.
- الشميل، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، 1910.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، كتاب مناهج الابواب المصرية في مباحج الآداب المصرية، ضمن الاعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، ط1، 1973.
- عبدالرازق، علي، الاسلام واصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- عبده، محمد، الاسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، مصر، لا.ت.
- ———، رسالة التوحيد، دار الفكر، ط4، بيروت، لا.ت.

كمال عبداللطيف

وسلسلة من الافتراضات والعمليات البرهانية العقلية. انطلاقاً من هذا التصور سنحاول أن نفكر في صورة المشتغل بالنص الفلسفي، في الثقافة العربية المعاصرة.

إننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيجل، في دائرة التجنيس للفكر العربي المعاصر. وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي، في الكتابة العربية، منذ نهاية القرن الماضي، وإلى حدود منتصف هذا القرن، يندرجون في دائرة الأدب، والصحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم. فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحافي، مصلح، ومعلم، وهو في النهاية مجرد كاتب.

فلم تتمكن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للانتاج النظري في عصر النهضة، من توليد النص الفلسفي الفاعل في تاريخ الفلسفة، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفي، مستوعب ومطور لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة.

وتذكرنا صورة الكاتب الفيلسوف، نموذج المشتغل بمجال القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، بفلاسفة الأنوار الكتاب، فقد أنتجت كتابات هؤلاء نمطاً جديداً من القول الفلسفي، وهو نمط لم يشتغل بالموضوعات التقليدية في تاريخ الفلسفة، بل اتجه نحو تدعيم ما يطور ويوسع دائرة البحث الفلسفي. فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف في تدعيم الانثربولوجيا السياسية التي بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة، كما حاولوا في ضوء مقتضيات الصعود التاريخي للبرجوازية، بلورة أطروحات متفائلة في مجال التاريخ، وذلك بدفاعهم عن العقل والتقدم، وتغنيمهم بالساواة والتسامح. وقد مهدت كتاباتهم الموسوعية، بجانب عوامل أخرى للفلسفة الوضعية، والمنزع التاريخي في تاريخ الفلسفة، كما رسمت شخصياتهم الفلسفية نموذجاً للفيلسوف الكاتب.

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر: فولتير، ديدرو، روسو. ويمثل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتاب أمثال فرح أنطون ولطفي السيد وعلي عبدالرازق، وقد كان هؤلاء الكتاب يستعيدون بعض مفاهيم فلسفة الأنوار، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر العربي، الثقافية والسياسية ومحاولة إصلاحها. ومن المؤكد، أن قراءة هؤلاء الكتاب للنص الأنواري، والنص السياسي الليبرالي، وتشبع بعضهم ببعض مبادئ الفلسفة الوضعية، لم ينتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي، ولم يتمكن من نحت مفاهيم جديدة، وظل في الأغلب الأعم، مجرد رجوع صدى، شرحاً على الشرح، وتبسيطاً للأصول. إلا أن هذه المسألة لا يجب أن تفهم في

Anarchism
Anarchisme
Anarchismus

نظرية في الفلسفة الاجتماعية والسياسية محورها رفض جميع انواع السلطة في تنظيم المجتمعات والمناداة بحرية الفرد المطلقة وبالقضاء على الملكية الفردية من أجل الوصول الى وجود انساني عادل عن طرق التآلف الطوعي.

ينقل هذا المصطلح في العربية مفهوم كلمة يونانية الاصل شاعت في معظم اللغات الأوروبية كـ رديف لواقع أو لتطلع يحدد مرحلة في تاريخ مجتمع ما أو يصف - وذلك منذ اربعينات القرن التاسع عشر خاصة - ايديولوجية سياسية. تؤرخ كلمة «انعدام الحكم» (zvpwv) لعصر الثلاثين طاغية الذي عمت فيه الفوضى في تاريخ مدينة اثينا. ولما لم تخل حقبة من مثل هذا الواقع أو ممن حاول القيام على السلطة ورفض جميع اشكالها، دولة كانت أم جماعة أم اسرة أم تنظيمياً آخر، صح القول أن هذه النزعة وجدت مع وجود المجتمعات. فهي ممثلة لدى المدارس الفلسفية القديمة بالمدرسة الكلبية والابيقورية ولدى بعض البدع المسيحية الأولى وفي العصور المتوسطة كما لا تخلو حركة الخوارج في الاسلام من بعض مبادئ هذه النزعة. اما في العصور الحديثة فقد ثبتت التسمية على تيارات فكرية واجتماعية تناهض السلطة في جميع انواعها، وسلطة الدولة وقيادة المجتمع خاصة كما انها تصف اليسار المتطرف في الثورات السياسية والاجتماعية منذ الحرب الأهلية في انكلترا والثورة الفرنسية، أو تصورات بديلة لتنظيم المجتمعات كما عرضها كتاب ومصلحون في القرن التاسع عشر، أهم قواعدها تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق المشاعية في الملكية والقضاء على الدولة وعلى جميع انواع الحكم.

ولم تثبت الفوضوية كنظرية متكاملة تقود أو تؤثر في حركة سياسية واجتماعية منفردة الا منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولهذا التطور اسباب عدة أهمها التغيرات في المجتمعات وتأثير بعض النظريات الفلسفية. فالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة العلمية قد حولت وجه المجتمعات الأوروبية المتطورة تحويلاً جذرياً حينها حدثت الانقلابات السياسية والثورات المتتالية وتقوضت اسس انماط الانتاج السابقة واصبحت التنظيمات السائدة والتألفات الطبقية والايديولوجية هشة في معظمها، غير قادرة على معالجة تضخم بؤس وشقاء السواد

الاعظم من الناس في المدن والارياف. وكان الجواب في تعدد المحاولات الاصلاحية وتضارب النظريات فكثرت العروض لتأكيد صيغ وجود جديدة تنهض بالمجتمعات وتبث فيها روحاً مطابقة لحاجات العصر وكانت الفوضوية احدى هذه الصيغ.

وعلى الصعيد الفكري انتشرت الفلسفة الهيغلية في تلك الاجواء وتعددت ردود الفعل عليها خاصة لدى ما يسمى باليسار الهيغلي ولدى اولئك الذين حاولوا وضع اطر عقلانية جديدة تحتضن الخارجين على هيمنة النظريات الفلسفية والاجتماعية السابقة. وعلى الرغم من تناحر الفوضويين حول الاهداف والوسائل فهم يجمعون على مبدأ الحرية المطلقة والمساواة وعلى العداء التام لجميع اشكال تسلط الانسان على الانسان، ويدفعهم في معتقدتهم هذا إيمان كلي بحركة تطور التاريخ قدماً وبحقوق الانسان الفرد المقدسة.

قد تقسم التيارات في الفوضوية الى عدة فروع أهمها: الفوضوية النظرية: وهي تجابه الوضع الاجتماعي القائم بمجموعة مبادئ فلسفية تنسم بالعداء للهيغلية وبالتحليل النظري.

الفوضوية الاسمية: التي تناهض الشقاء والظلم بالاصرار على اخلاقية انسانية، مسيحية أو جذرية. ومن حيث الممارسة والتطبيق نجد في تاريخ التكتلات الاجتماعية وخاصة في الحركة العمالية اتجاهات فوضوية بارزة أهمها:

الفوضوية الثورية، فوضوية الفعل والفوضوية النقابية. لكن هذه التقسيمات تبقى متداخلة ومتكاملة فيصعب الفصل التام بينها. ومن هنا كان التسبب صحيحاً ليس من باب تناقض في النظرية بل تبعاً لضرورة الوضوح في التنسيق والعرض.

الفوضوية النظرية

نادى بهذا النقي المفكر الاجتماعي ويليام غودوين W. Godwin في كتابه دراسة في العدالة السياسية 1793 الذي يحمل مبادئ الثورة الفرنسية الى المجتمع البريطاني في بدايات الرأسمالية الصناعية. فهو يؤكد ان العقل هو سيد الانسان الاوحد ومحوره من العبودية السياسية والدينية وذلك بالقضاء على النظم الاجتماعية السائدة واحلال علاقات شيوعية بدلاً عنها. وفي نظر غودوين ان اسباب الشقاء والظلم واللامساواة كما وأسباب الاستعباد والجهل والحروب، قابضة في الملكية الخاصة وسلطة الدولة ولن تخلص المجتمعات من جميع هذه الويلات الا بإلغاء الملكية الخاصة وتحطيم الدولة. اما السبيل

الحقيقي . ويقر شتيرنر امكانية العيش مع الآخرين ولكن شرط الآ يأسر الذات وان يتم على اساس كونه عملية متجددة وحررة يخرج الفرد من اطارها متى شاء ودون اي عقاب او خسارة . تمثل فوضوية شتيرنر اشد اشكال الرد عنفاً على الفلسفة الهيغلية . وقد رأى البعض فيها اولى بذور الفلسفة الوجودية . وهي تعتبر دون شك نفيًا ورفضًا لتاريخية وضرورة العلاقات بين الناس والمجتمعات . ومع ان هذه الفلسفة لم تجد لها تطبيقاً في الواقع الا انها غذت العديد من الاتجاهات في الفوضوية وقد تأثر بها كتاب امثال مايكي J.H. Mackay ، وتوكر R.B. Tucker وتولستوي وباكونين .

الفوضوية الاسمية

في جواب عن جوهر الملكية قال بيير جوزيف برودون P.J. Proudhon : «ان الملكية سرقة» ، عنها ينبع البؤس والشفاء وهي كانت على مر العصور مشكلة الانسانية الكبرى وسبب أزمة الانسان والمجتمع . وقد فشلت جميع الثورات والانظمة السابقة في تحقيق العدل والمساواة لأنها أبقت على الملكية . ولن تنجح الانظمة السائدة في الحفاظ على حرية الانسان وسيادته الشخصية لأنها تقوم على النافسة وتثبت الظلم والاستغلال ما دامت تقوم بحماية الملكية .

وقد رأى برودون الذي يذكر كممثل للاشتراكية الطوباوية ، أن لدى الانسان قدرة تحدّد وجوده تحديداً شاملاً هي قوة عمله المنتج وهي مصدر جميع قواه العقلية والجسدية . وقد طغى مرض على المجتمعات فغرب معظم الناس عن هذا الوجود الحقيقي واتاح قلة أن تستبد بالأكثريّة من خلال الغنى والتملك دون عمل ، وهذا ما يجدد به برودون الملكية التي يجارها ، فإن عفونة هذه الملكية نابعة من لا اخلاقيتها اي من سرقتها من اصحابها وهم الذين لم يجنوها من عملهم بل من الربا والاستغلال بشتى اشكاله . ومن يعمل يكون وحده صاحب حق التصرف بما يجنيه مقابل عمله ، وان ملك اكثر من غيره تصبح ملكيته سرقة يقتنيها ويحميها بالعنف . ومن هنا قال برودون ان الملكية هي عين العنف والتسلط وان الرأسمالي وملاك الأراضي هما عدوا الانسان العامل وتجسيد للعنف في وجهه . ولا بد من القضاء على الملكية - العنف - السرقة ليس عن طريق شيوعية الملكية بل بتحطيم جميع انواع الملكية دون عمل .

وقد نظر برودون في المجال السياسي الى الدولة كأداة في يد المالكين يجب القضاء عليها ، إلا انه لم يثبت على هذا الرأي في جميع مراحل تفكيره بل تردد بين تصور منظومة عقود تبرم بين

الى ذلك فهو توعية الانسان وتربيته وثقافته فيسيطر العقل وتنتشر العدالة وتحقق الحرية .

وفي المانيا كتب ماكس شتيرنر M. Stirner واسمه الحقيقي هو يوهان كاسبار شميث - عضو حلقة الهيغلين الشباب في برلين كتاباً بعنوان الوحيد وملكيته 1844 يبين فيه عن طريق الحجّة الفلسفية ان الانسان ليس فرداً يحدد بالنفس والجسد بل هو وعي لذاته ، «انا» ، وجودها هو وعي هذا الوجود . وبهذا يريد شتيرنر ان يرد على الهيغلية التي تخضع الفرد لمتطلبات الشمولية وعلى فويرباخ في نظريته الى الانسان من خلال الجنس البشري وعلى المعتقدات الدينية التي تسلط على الفرد فياً إلهية ، كما أنه يرد على الليبرالية القائلة بالمشاركة التعاقدية وعلى الاشتراكية في جميع صيغها .

وعند رايه ان جميع هذه المذاهب تستعبد الانسان باسم شمولية ما تفقده ذاته وتجعل منه مظهرًا للروح الكلي ، وما الاديان والمذاهب الفلسفية والعقائد السياسية والاجتماعية التي توجه الانسان نحو الله أو الانسانية أو المجتمع أو الدولة أو الحقيقة الا سلباً للذات وتغريباً . وبالتالي وجب على الأنا سيده ذاتها المطلقة ان ترفض كل مبدأ أو قدرة تحدها والا تقرر بقيمة غريبة عنها .

أما اهتمام الذات الرئيسي فيجب ان يكون في تحرير الانا من كل النزعات التي تنوي حل الخلاف بين الفردية والمجتمع بأسر الأولى في اطر ثابتة أو جماعية . ورغم هذا التأكيد يعتبر شتيرنر ان الحياة الاجتماعية ممكنة من خلال العلاقات الشخصية الفردية كونها ليست بحاجة الى وساطة مجتمع أو مؤسسة أو قيمة ما . لذا تكون تنشئة الفرد على ان يكون مواطناً صالحاً استعباداً له ونصراً للشمولية عليه ، وما الشيوعية سوى اثمم للليبرالية وهذه اثمم للمسيحية . وفي نظر شتيرنر ان لا وجود لقيمة أو خير أو مبدأ يفرض على الانسان من الخارج ، وكل هذا شكل من أشكال استعباد له ، بما في ذلك الحضارة والمدنية ، أكانت لغة أو أدباً أو فناً أو قانوناً ، يجب على الفرد ان يناهضها ويقابلها بأصالة عظمى اياها بتأكيد الذات وانعتاق الوعي الذي هو عمل فكري في حقيقته .

ولا تفهم الانا في نظر شتيرنر الا بنفي ما تبقى من العالم ، وليس عليها أي التزام تجاه الدولة أو المجتمع بل لها الحق على كل ما يمكنها ان تصل اليه ، فهكذا مثلاً أن استطاع مجرم ان ينجو من العقاب يكون الحق الى جانبه ، وان وقع تحت العقاب يكون الحق عليه لأنه لم يستطع أن يهرب منه ، ذاك ان الاجرام هو من مفاهيم القانون وهذا يعبر عن مصالح الدولة أو الجماعة وكلها من أشكال اغتصاب الأنا أي الاجرام

الاتجاهات ضمنها في الاممية الأولى 1864، فوجد النقابيون الفرنسيون البرودونيون انفسهم الى جانب الاشتراكيين الماركسيين والى جانب الفوضويين الباكونيين والحركات الاشتراكية الاخرى من كل من انكلترا وإيطاليا وبولونيا والمانيا (ومعظم هؤلاء منظمات في المنفى). ووضع هذا التكتل هدفاً لنفسه، هو تحرير الطبقة العاملة الأوروبية من يؤسها الذي نجم وتعاظم بسبب الملكية والاستغلال الرأسمالي. وقد اجتمعت الاطراف على المجابهة بحركة عمالية متحدة تمثل البروليتاريا التي لا يحل محلها ولا يمثلها احد. فهي سيدة امرها وهي القادرة على ازالة الفروق القائمة والاستيلاء على مقدرات المجتمع السياسية. وفي حوض هذه الاممية اصطدم كبيراً بمثلي الحركة الثورية في القرن التاسع عشر: كارل ماركس وميخائيل الكسندروفيتش باكونين بالمواضيع الرئيسية المطروحة: الثورة، الدولة، الاشتراكية والطبقة العاملة.

أسس باكونين عام 1864 الاخوة الدولية منظمة سرية انتشر اتباعها في سويسرا واسبانيا وايطاليا، وفي سنة 1868 اسس أول تنظيم فوضوي في التاريخ باسم ائتلاف الديمقراطية الاشتراكية الدولي الذي انضممت بعض فروعها الى الاممية الأولى. ونجحت في اقرار بعض المبادئ رغم معارضة الجناح الماركسي مثل الغاء حق الارث، وانجحت نحو البروليتاريا الرثة والفلاحين موجهة اليهم كل اهتمامها للقيام بالثورة الاجتماعية. وكان الداعي الى هذا التوجه ادعاء الباكونيين أن نظرية ماركس ستؤدي الى شيوعية الدولة وهي لا تراعي سوى مصلحة العمال لا غير.

انطلق باكونين من أن الفلسفة المادية هي الفلسفة الحقيقية وأن الإلحاد ونكران وجود حياة أو عالم آخر هو عماد مذهبه. وفي رده على الماركسية يعتقد أن هذه قد وضعت المادية التاريخية بمرتبة مطلق جديد أو قدر متسلط لا يقي حرية الارادة الفردية مكاناً. ولما كانت للحياة الاولى على الانكار اعتبر باكونين أن الاشتراكية العلمية هي اطار فولاذي يقضي على الانسان والحياة. فهو يرفض رفضاً قاطعاً سيطرة افكار العلماء على الشعب مما ولد لديه منحنى «ثورة الحياة ضد العلم» ولدى بعض الفوضويين لاحقاً عداء لدوداً ضد العلماء والمثقفين.

وقد تختصر نظرية باكونين بالحرية. وهو يتمثل كل عداء لها في صيغة الدولة. والحرية لديه هي حرية الفرد والمجتمع والانسانية التي تحققها المساواة الاقتصادية. من هنا كان على الانسان ان يدمر جميع الميزات والملكية الخاصة والدولة خاصة، وهي اداة استعباد الشعب وحامية مصالح وامتيازات

المنتجين وبين دولة توكل اليها مهمة التنظيم، وهو يطالب الدولة ومؤسساتها احياناً بتحقيق المثل الانسانية. وفي رفضه للثورة وحتى للاضراب كسلاح بيد غير المالكين، اعتقاداً منه بأن العنف ضد المالكين سيؤدي حتماً الى الاستبداد ويزيد من حدة التناقضات بين الطبقات الاجتماعية، يظهر برودون بعيداً عن الفكر والمنهج الفوضوي، لا بل ان النداء الذي يوجهه في مؤلفاته الى البورجوازية مطالباً اياها بالاصلاح يؤكد رأي من حمل على برودون كعدو للطبقة العاملة. غير أنه في مؤلف حول قدرة الطبقات العمالية السياسية 1865، الذي نشر بعد وفاته يخص برودون الطبقة البروليتارية بحق التفرد في العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية. وتسمح سمة التناقض هذه في افكار برودون لمن يدعي صحة موقف كما ولمن يدعي صحة نقيضه ان يجد شاهداً في المؤلفات الكاملة يبرر به ادعاءه. وهكذا يعتمد من يناهض الدولة أو من يواليها، ومن يريد العنف او يرفضه كما ومن يناهض بالحرب فرصة لتفتح الفضائل الانسانية أو يقاوم الحرب، جميع هؤلاء يجدون أقوالاً برودونية اصيلة تمكنهم من ادعاء صحة ما يقولون.

لكن ظاهرة التناقض هذه لم تمنع من تأثير الفكر البرودوني على الاتجاه الفوضوي خاصة في مناه الباكونيني وقد سيطرت على الرغم من كونها وليدة ظروف عابرة وصدف متعلقة بحياته الشخصية على بعض مراحل الحركة النقابية الفرنسية في ستينات القرن التاسع عشر. وقد رفضت هذه الحركة الصراع السياسي وطالبت بتحرير الطبقة العاملة عن طريق تنظيم جمعيات تعاونية واصلاحات اجتماعية وفقاً لتعاليم برودون، كما كان معظم الاعضاء الفرنسيين في الاممية الأولى من اتباع برودون وهم الذين رفضوا الاحزاب والثورة السياسية اداة للكفاح الاجتماعي الطبقي. وعلى الرغم من أن برودون هو أول من دعا نفسه فوضوياً وقال بالفوضوية كمذهب فكري ونهج حياتي، الا ان مذهب خال من تماسك، توحد أجزاءه قدرة تحليلية وفهم للواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أو ارادة ثابتة تلاحق تصوراً مبتكراً لتغيير المجتمعات.

الفوضوية الثورية

يرى انطونيو غرامشي ان الفوضوية ليست وليدة الفكر الاشتراكي بل هي مكملية للفكر الليبرالي، في حين يعتبر اتباع الفوضوية الثورية انفسهم اشتراكيين حقيقيين لا يخالفون الاشتراكية الماركسية الا بألية الممارسة المؤدية الى تحقيق المجتمع العادل. وفي الواقع قد أدت التطورات التي طرأت على الحركة العمالية في ستينات القرن التاسع عشر الى تجمع مختلف

ضرورة ازالة الدولة ورفضه للعبة البرلمانية وتنديده بالاشتراكية السياسية.

وقد ضم الفكر الفوضوي في ثمانينات القرن الماضي وحتى الحرب العالمية الأولى عدداً من المفكرين بينهم كروبوتكين ومالتستا Maltesta ودريكولوس Dreclus وفريد برغ - Fried Berg الذين تأرجحوا بين فوضوية الفعل والفوضوية النقابية، وكل منهم يحمل تصوراً خاصاً به لتغيير المجتمع وإحلال العدالة. وهم يجمعون في معظمهم على أن الناس بطبيعتهم وبالسجية قادرون على إيجاد مجتمع خال من الصراع. ولكن حين تنظمه الدولة ومؤسساتها وطابعها غير الشخصي يمتد التناقض بين الافراد الحقيقيين والمؤسسة النكرة فتفسد علاقة الصداقة بين الافراد، وقد كانت قادرة على تأهيل الانسان للحياة العادلة والسعيدة. وفي مؤلفين الاخلاق ثم التعاون التبادل في عالم الحيوان وعالم الانسان حاول كروبوتكين ان يظهر ان الكائن الحي لا ينطوي على الخصومة والعنف بل على التعاون والتوافق وكذلك الطبيعة الانسانية الفردية والمجتمعات العادلة راداً بذلك على نظرية ماكس شتيرنر وغيره. الا ان الشرط الضروري لقيام هذه المجتمعات هو التحرر من السلطة الدينية والسياسية وهو وغيره من اتباع هذا الاتجاه يناهض الاشتراكية الماركسية لكونها عند زعمهم محاولة جديدة لاحتلال السيطرة والطفان باسم البروليتاريا. وقد رفض هؤلاء ايضاً النظريات الاصلاحية أو قبول شكل دولة ديمقراطية أو برلمانية بحجة ان التوفيق بين الدولة والديمقراطية يأتي بمكانة تحقيق معادلة مستحيلة. ويخص كروبوتكين الفكر الفوضوي وحده بالقدرة على حل التناقض بين المدينة والريف وبين العمل العقلي والعمل اليدوي بحيث يزداد الانتاج بفضل التقدم التقني والعلمي ويكتمل التعاون ويعم الرفه.

الفوضوية النقابية

شاع في نهاية القرن التاسع عشر اعتقاد بأن التنظيم النقابي هو المخرج الوحيد من أزمة الحركة العمالية. فهو الذي سيقودها الى النجاح لا بل هو الشكل الاداري المستقبلي لادارة العمال والعمل بعد انهيار النظام الرأسمالي. وامتدت هذه الحركة من فرنسا الى سائر البلدان الاوروبية واميركا الجنوبية واشتد تأثيرها حتى بداية الحرب العالمية الأولى وبقي مؤثراً في اسبانيا حتى نهاية الحرب الاهلية فيها. وقد برز في النقابية جناح فوضوي يرفض ضرورة الكفاح السياسي للطبقة العاملة، وينكر دور البروليتاريا والحزب فيه مطالباً باستقلال التنظيمات العمالية المهنية عن الاحزاب السياسية. وينصب

اقلية كنسية أو اقطاعية أو بورجوازية أو عامة. لذا كان واجب الثورة الأولى تحطيم الدولة واستبدالها بعلاقات تربط القمة بالقاعدة على شكل كومونات مستقلة توفر لكل الاعضاء الحرية المطلقة. ويقتضي هذا التصور الغاء القوانين والحقوق والقضاة والاسرة كي لا يكون الانسان مواطناً بل انساناً. وهذا التطلع قابع في قلب كل انسان محروم، لكن الانسان لا يثور كي يسلط فوق رأسه سيقاً واستبداداً بشكل ايدولوجية او كنيسة او حزب أو دولة. وقد تشكل العداء اللدود بين الفوضوية الباكونينية والاشتراكية الماركسية حول شكل وجود الدولة. ففي حين يقبل ماكس بالدولة كـ «إدارة للأشياء» يرفض باكونين كل وجود لها ويحمل على «الالمانى» بسبب تعلقه بروح الدولة الذي يبدو أيضاً عند زعمه في قبول ماركس بالتحالف الموقت مع التيارات الديمقراطية البورجوازية، بينما يؤكد باكونين ان النشاط السياسي الأوحده الذي يقبل به الثوري هو تحطيم الدولة وكل مظاهرها وجودها.

ومع اندحار كومونة باريس التي ساهم فيها البرودونيون والفوضويون الثوريون انشقت صفوف الاعمية الأولى وخرجت منها النقابات البريطانية وانشقت عنها المنظمات الباكونينية التي عادت فظهرت في فرنسا وايطاليا وبلجيكا وسويسرا واسبانيا واتحدت في رابطة مستقلة. وعلى الرغم من انه لم يكتب لها ولزعامة باكونين النجاح فقد ظهر تأثير بارز للأفكار الباكونينية في حركات فوضوية جديدة كان من أهمها في نهاية سبعينات القرن التاسع عشر دعاة الفعل.

فوضوية العمل

يتخذ الصراع ضد جميع انواع السلطة ابعاده الحقيقية حين يقوم بتحطيم شامل - يدعى ثورة - لقواعد وجودها. وتستمد شرعية هذه الثورة من الانتقام من ممثلي النظام المسيطر. وقد دعا الى هذه المنظره نيتشاييف S.G. Netschajew تلميذ باكونين تحت شعار «دعاية الفعل» والامير كروبوتكين P.A. Kropotkin وبعض من سمي في تاريخ الحركة الاشتراكية بالفوضويين الشيوعيين، وينضم اليهم كثيرون مثل جورج سوريل G. Sorel يقفون بين الماركسية والفوضوية ليرفضوا من كل منها اسساً باسم الاخرى ويتقوا ما يتوافق وتصورهم الخاص. فهكذا يرفض سوريل من منطلق مناهض للماركسية حتمية الاشتراكية كونها من رواسب الفكر الهيجلي، ولكنه يؤكد على ضرورة تدمير الاستمرارية الحضارية. كما يقاوم من جهة اخرى الفوضوية التقليدية وفوضوية عصره لأنها ترفض الطابع الطبقي للثورة ويبقى في الوقت نفسه قريباً منها باصراره على

الفيثاغورية - الفيثاغورية الجديدة

Pythagoreanism - Neo-Pythagoreanism
Pythagorisme - Néo-Pythagorisme
Pythagorismus - Neo-Pythagorismus

تعود الفيثاغورية الى مؤسسها فيثاغورس Pythagoras حوالي 580 - حوالي 500 ق.م. الذي عاش على الأرجح بين سنتي 572 و 497 قبل الميلاد. وقد اكتسبت مدرسته شهرة خاصة لإعطائها العلوم الرياضية أهمية بالغة مما ساهم من جهة بتقدم هذا العلم وما يترافق معه كتقدم الحساب والتجارة والهندسة وفن العمارة وما شابه. والى فيثاغورس تنسب بعض النظريات الرياضية الهندسية التي كانت أساس الهندسة التقليدية فيما بعد. ومن جهة أخرى اكتسب العدد، وهو ما بنى عليه الفيثاغوريون فلسفتهم النظرية، قيمة مجردة. بعبارة أخرى لقد امتزجت الرياضيات بالفلسفة امتزاجاً محكماً، حتى ان افلاطون Plato 428/427-347 ق.م. كان مديناً للفيثاغورية فيما بعد بتصوره المثل أجناساً واعداداً لها قيمتها المثالية المجردة ولها وجودها المفارق المستقل والقائم بذاته. وكان افلاطون قد تعرف مباشرة في صقلية على أتباع مقربين من فيثاغورس.

إن ما نعلمه عن فيثاغورس قليل نسبياً فالأسطورة أضافت اليه الشيء الكثير، ومع ذلك فحياته لا تنفصل عن مدرسته. فقد عاش فيثاغورس في جزيرة ساموس وكان معاصراً للطاغية بوليكرانس الذي قتله الفرس عام 523 ق.م. وقد تسنى لفيثاغورس الاطلاع في تلك الفترة على الحياة الثقافية والعلمية المزدهرة في تلك الجزيرة آنذاك. كما تعرف على بعض الأطباء ومنهم من كان في حاشية بعض ملوك الفرس. وقد غادر فيثاغورس هذه الجزيرة عام 538 ق.م. هرباً من الطغيان على الأرجح، وقام بجولة في العديد من المدن الإيطالية والجزر الايونية. كما زار بلاد الشرق وتعرف على العديد من العلماء ولا سيما المصريين الذين أدهشته حكمته كما ينقل عنه بعض المؤرخين. وقد ذهب بعضهم الى حد اعتباره مديناً بعلومه الرياضية لهم. مما يعزز هذه الرواية تحالف الطاغية بوليكرانس حاكم ساموس مع أمازيس ملك مصر في الفترة نفسها. بل إن الروايات تتحدث عن زيارته لمصر في تلك الفترة والاطلاع مباشرة من علمائها وحكمائها. يعتبر فيثاغورس الذي ولد من أب كان يعمل في مقالع

النقابات اداة الصراع الفعالة ضد الرأسمالية اعتقاداً منه بأن اضراباً عاماً قادر على قلب النظام الرأسمالي دون ثورة سياسية وعلى تأميم وسائل الانتاج وإدارته. وهذا ما نادى به سوريل ولاغارديل Lagardelle وفريدبرغ وقد رفض هذا التيار كل تحالف سياسي مع فئات أو احزاب أخرى.

وعند ظنهم ان التحالفات ستهبط عزم الطبقة العاملة وتساهم في اصلاح وتحسين الرأسمالية وتعمل بالتالي على استمراريتها. اما الكفاح عبر البرلمانات فيرى فيه الجناح النقابي الفوضوي خيانة لمصير الحركة العمالية.

ويرى البعض آثاراً للفكر الفوضوي بشتى نزعاته في الحركة الطلابية التي قامت في ستينات القرن العشرين. ولكن على الرغم مما ابداه بعض قادة هذه الحركة من ميل الى سلوك قريب من الممارسات الفوضوية تبقى ايديولوجيتهم ونسق عملهم بعيدين عن الفكر الفوضوي الحقيقي الاشد عمقاً والاكثر شمولية. وان انتزاع هذه النظرية من تاريخيتها ومنشئها ومحيطها واهدافها يساعد على سوء فهمها والتجني عليها.

مصادر ومراجع

- Aron, R., *D'une Sainte, famille à l'autre*, Essais sur les marxismes imaginaires, Paris, 1969.
- Aurich, P., *The Anarchists*, Princeton, 1967.
- Cattepoel, J., *Der Anarchismus: Gestalten Geschichte, Probleme*, München, 1979.
- Compere-Morel, A.C.A., *Encyclopédie socialiste, Syndicale et Coopérative de l'internationale ouvrière*, 8 vol., Paris, 1912-13.
- Guérin, D., *Anarchismus, Begriff und Praxis*, Frankfurt/M., 1979.
- Krämer-Badoni, *Anarchismus. Geschichte und Gegenwart einer utopie*, wien, 1970.
- Lehnig, A., *From Buonarroti to Bakunin*, Studies in International socialism, London, 1970.
- Lösche, P., *Anarchismus, Darmstadt*, 1977.
- Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M.A. Bakunin*, Milwaukee, 1955.
- Zenker, E.V., *Der Anarchismus, Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena, 1895.

غانم المنا

تفضي عليها الوجود والاستمرار. من هذه الناحية نجد أن الفيثاغورية قد خالفت الفلسفة الطبيعية السائدة آنذاك بوضعها أسساً نظرية مختلفة. ولعل أهم تصورات الفيثاغورية هي آراؤهم في العدد، معتقداتهم الدينية والأخلاقية آراؤهم في الكون والنفس وأخيراً الاكتشافات الرياضية والعلمية. كل ذلك دون أن نميز بين الفيثاغورية كما وضعها مؤسسها وبين الفيثاغورية الجديدة التي تعتبر تطوراً وتصحيحاً وتوسيعاً للمدرسة الأولى علمياً وفلسفياً.

العدد: يؤلف العدد جوهر الفلسفة الفيثاغورية. والواقع أن الأصل في نظريتهم هذه يعود إلى اعتبارهم وجود نسب محددة عليها يقوم الانسجام بين أشياء هذا الكون وموجوداته. ولما كان تحديد النسب وقياس التناغم لا يتم إلا بتقدير قيمة حسابية عددية معينة فقد ذهب الفيثاغوريون إلى تجريد الأعداد واعتبارها بحد ذاتها أصلاً أو جوهرًا أو ماهية تقوم بها الأشياء وتحدد. فما دام الانسجام والتناغم قائمين في الكون بأفلاكه وموجوداته فلا بد أن يكون المقدر للانسجام والتناغم أيضاً موجوداً قائماً بذاته. بل لقد نقل أرسطو عنهم قولهم إن الأشياء تحاكي العدد. فالعدد نموذج موجود مستقل بوجوده عن الأشياء. وبذلك يقترب العدد النموذج أو المثال من الأفكار والمثل الأفلاطونية المستقلة المفارقة والقائمة بذاتها. والأرجح أن الفيثاغورية قد توصلت إلى الاعتقاد باستقلالية الأعداد من خلال تمايز الأشياء والموجودات. فالفكر يقدر وجود الأشياء ولا يجد رابطاً يجمعها ويعممها جميعاً سوى العدد. فنحن نقول هذه كرسي وهذه 3 طاولات وخمسة جدران ومئة شجرة الخ... فالرابط بين هذه الموجودات على اختلافها هو العدد. فالعدد إذن هو أعم الموجودات، وما كان أعمها وأشملها جميعاً حرّياً أن يكون موجوداً ومستقلاً بوجوده عنها جميعاً. ومع ذلك فقد ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار الأعداد صورة وهيولى للأشياء، بينما ذهب البعض الآخر لاعتبارها علاقة أو نسباً بين الأشياء، وهذا ما ينسجم مع نظرتهم في اقتباس هذه النظرية من خلال دراستهم للانسجام والتناغم في الكون بين الموجودات.

ثمة رأي آخر لا بد من تقديمه هنا وهو ارتباط نظريتهم في العدد بالموسيقى، وللموسيقى في التراث وفي الفلسفة الفيثاغورية أثر ديني يرتبط بتطهير النفس. فمن خلال دراستهم للتناغم الموسيقي اكتشف الفيثاغوريون العلاقات العددية لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية. فالقياسة اليونانية آنذاك كان لها 7 أوتار، مسافة ثلاثة منها مختلفة، أما الأربعة

الحجارة كما جاء في بعض النقوش على العملة، شخصية اسطورية. فهو واضع أسس العلوم وبشكل خاص علوم الرياضيات والصوتيات، وقد نسبت إليه اختراعات متعددة في مجال الفلك. إلى جانب ذلك يعتبر لاهوتياً وصاحب مذهب ديني واسع له أتباع وله ممارساته وطرقه الخاصة. وقد أشار معظم المؤرخين لهذه الجوانب المتعددة في شخصيته. بل لقد امتدحه وأشاد به عدد من الفلاسفة الكبار المعاصرين والتالين له، مثل امبادوقليس Empedocles 490 - 430 ق.م. الذي اعتبره شخصية خارقة الذكاء، وفيلسوفاً ملماً بكل أصول الحكمة. وما تجدر إليه الإشارة أن فيثاغورس هو الواضع لكلمة فيلسوف، إذ تسمى بهذا الاسم معتبراً أن الإنسان لا يمكن أن يكون حكيماً، وهذه كانت التسمية القديمة لمن يتعامل مع العلوم النظرية والتطبيقية، ذلك أن الحكمة لا تنسب إلا للإله وحده، والإنسان لا يمكن إلا أن يكون فيلسوفاً أي محباً للحكمة. ومع ذلك فقد اعتبر فيثاغورس بنظر أتباعه على الأقل إبناً لهرمس الذي يعتبر إله الحكمة. كذلك رأى فيه هيراقليطس Hérakleitos 576-480 ق.م. وكان معاصراً، له شخصية دفعت بالعلوم إلى حدودها القصوى. وبالرغم من عدم وصول مؤلفات فيثاغورس إلينا فقد ساد الاعتقاد أنه ألف كتباً مقدسة وأنشيد دينية كان بعضها في تأليه الأعداد. كذلك نسبت إليه رسائل في امتداح البنات وأخرى تقدم إرشادات طبية وهذا ما يبدو منسجماً مع مبادئه في الامتناع عن أكل اللحوم والاكتفاء بالماكولات النباتية. إلا أنه من الصعوبة بمكان فصل مؤلفات فيثاغورس عن مؤلفات أتباعه التي كانت تنسب إليه غالب الأحيان، وهذا ما أشار إليه أرسطو بالذات إذا كان يتجنب القول أن هذه أو تلك من الكتابات هي لفيثاغورس، بل كان ينسبها لمدرسة عامة، أو للمدرسة الإيطالية حيث بدأت الفيثاغورية ثم راحت تنتشر.

بدأ فيثاغورس حياته العلمية مع إنشائه لمدرسته أو عبارة أصبح مع تنظيمه لطلابه تنظيمياً سياسياً وفلسفياً ودينياً في آن واحد. وقد تم ذلك ابتداء من العام 530 ق.م. ففي إحدى المدن الإيطالية، مدينة كروتون أسس فيثاغورس أولى جمعياته ثم راحت الفيثاغورية بالانتشار والتوسع في المدن الإيطالية واليونانية الأخرى.

تسعى الفلسفة الفيثاغورية بشأن الفلسفة عامة إلى فهم الكون أو تفسيره. والمحاولة هذه لا تفصل عن تاريخ الفلسفة، واليونانية بشكل خاص إلا من حيث نقل مركز الاهتمام من الأشياء إلى المبادئ التي تتحكم بهذه الأشياء

التعارض بقيمة أخلاقية محددة فله ما يقابله في الفلسفات الصينية أو الشرقية عامة كما اظهر جورج طومسون في دراسته عن الثنائية الفيثاغورية، يكفي أن نذكر أن النور والظلمة هما في أصل الفلسفة الفارسية القديمة أيضاً. تجدر الإشارة أخيراً الى أن هذه السلسلة من المقابلات لم تكتمل مع فيثاغورس ولا نجدها بهذا الشكل إلا مع فيلولاوس وهو من أركان المدرسة الفيثاغورية المحدثّة. فأصل العدد عندهم اذن هو الوحدة، وعنها تصدر الثنائية. أما الوحدة بحد ذاتها فليست سوى مصدر الخير، أو انها تحاكي الخير في فلسفة افلاطون أو الواحد القائم بذاته عند افلوطين Plotin 204-270. أما الثنائية فهي أصل الشر أو مصدره لارتباطها بالأشياء أو بالمادة عامة، أو أنها توازي الكثرة التي ترتبط بالمادة. والسؤال الذي يتبادر للذهن الآن يتعلق بكيفية صدور الثنائية عن الوحدة وهنا ينسب للفيثاغورية القول بنوع من الصدور على حد ما هو معروف في الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة. ولكن من المحتمل أن تكون هذه أفكار الفيثاغورية المتأخّرة لا أفكار فيثاغورس ومدرسته الأولى. وهكذا ربط الفيثاغوريون رأيهم بالعدد، وهو مادة الحساب أصلاً، بنظرية في الكون وفي أصل الموجودات.

من ناحية أخرى، اعطى الفيثاغوريون العدد قيمة هندسية، اذ جعلوا أصل العدد النقطة وعنها تنفرع باقي الأشكال الهندسية الأخرى. فالخط هو امتداد للنقطة، والسطح امتداد للخط والجسم التواء أكثر من خط واحد. هكذا يمكن شرح تكوين العالم أيضاً انطلاقاً من الأشكال الهندسية، بمعنى أن تكون هذه الأشكال أصل الأشياء وماهيتها. وهكذا تفقد الأعداد قيمتها الحسابية لتأخذ قيمة انطولوجية. والواقع أننا لا نستطيع الجزم هنا كذلك بشأن صحة نسبة هذه الآراء مباشرة الى الفيثاغورية، أو الى شراحها الذين شكلت أفاويلهم مادة المدارس الفيثاغورية المتأخّرة. بل لقد نسب اليهم القول ان الواحد يناسب النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والأربعة الجسم، وبذلك يتم التماثل أو التناظر بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية وبين هذه جميعاً والموجودات.

انطلاقاً من اعتبارهم الأعداد جواهر وماهيات الأشياء اعتبر الفيثاغوريون أن للأعداد خصائص وصفات معينة. وبخاصة الأعداد الأولى من واحد الى عشرة. وقد انطلقوا في ذلك من اعتبارات حسابية بسيطة، إلا أنهم، وتبعاً لبعض معتقداتهم السرية الموروثة عن الأورفية وسواها قد اطنبوا في نسبة قيم

الباقية فتستعمل لعزف كل المسافات. وقد اكتشف الفيثاغوريون أن المسافة بين الأوتار الأربعة توازي النسب التالية 6-8-9-12. وقد تم هذا الاكتشاف دون صعوبة ومن خلال التجربة على وتر واحد. ثم ان الرقمين 12 و 6 هما الحدان الأقصى والأدنى والعدد 8 هو الوسط المتناغم اذ $12 = 8 - \frac{12}{3} + 6 = \frac{6}{3}$ والعدد 9 هو الواسطة الحسابية التي توازي بحساباتهم $(9 = 12 - 3 = 6 + 3)$. والواقع أن الأمر لا يتعدى هنا أكثر من واقعة حسابية ولكن الفيثاغورية أحست استغلالها على ضوء الفلسفة الدينية وعلى ضوء الاعتبارات الأخرى التي ربطت العدد بصفات وميزات سرية غامضة. فالوتر المشدود يصدر عنه الصوت الثامن، الأوكتاف، إذا قسم طول له الى النصف، وبالمثل فإذا انقص الى الثلث حصلنا على الخامس، والصوتان الرابع والخامس يولّدان معاً الصوت الثامن، الأوكتاف، مهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تسعى كما سعت الفلسفة دائماً الى التوحيد بين الأضداد بهدف الوصول الى الانسجام أو الى فكرة الانسجام والتناغم. بل قد يكون هذه الفكرة أبعاد أخرى بحيث يتحتم علينا، كما يقول الفيلسوف برترند رسل، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي الى العدد في الأشياء، وما أن ندرك البناء العددي حتى نتحقق لنا السيطرة على العالم. بعبارة أخرى أن العدد في الأشياء يعني اكتشاف كيفية تركيبه وعلاقته بمحيطه، أي اكتشاف كنية الكون من أجل السيطرة عليه. بالرغم من صحة هذه الفكرة عامة، فهي لا تنطبق فعلاً على الفيثاغورية التي لم تفرق كلياً بين ما هو ديني صرف وما هو علمي.

بعد هذا القول في أصل الأعداد وماهيتها، قسم الفيثاغوريون العدد الى قسمين: فردي ومزدوج: وقد اعتبر العدد الفردي موازياً للمحدود أما العدد المزدوج فيوازي اللامحدود، وهذا ما يستخلص من قابلية العدد المزدوج للقسمة على اثنين، فيما يشذ العدد المفرد عن ذلك اذ يقف عند حده هو. ثم ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التقسيم الحسابي بقيم أخلاقية فاعتبرت المحدود موازياً للخير واللامحدود موازياً للشر. هذا ولم ير الفيثاغوريون في هذا التقسيم التعارض الوحيد الموجود في الكون. بل لقد قسموا الموجودات جميعها الى سلسلة من المتعارضات، وإن كانوا قد حصروا عددها بعشرة انسجاماً مع رأيهم في طبيعة الأعداد وتسلسلها كما سيظهر. فمن المقابلات الأخرى نذكر الوحدة والكثرة، المذكر والمؤنث النور والظلمة، اليمين واليسار الساكن والمتحرك والمستوي والمعوج الخ.. أما ارتباط هذا

الأخرى إن بالنسبة للشمس أو بالنسبة للأرض .

الديانة - الاعتقادات - الشعائر

تعتبر الفيثاغورية في العديد من وجوها امتداداً لبعض الحركات الدينية والعبادات السرية المعروفة آنذاك . ويأتي في طليعة هذه الحركات الحركة الأورفية . والأورفية بدورها حركة صوفية شعبية شهدت انتشاراً عريضاً، خاصة في الأرياف وكانت لها تطلعات سياسية في الوقت الذي كانت تعدّ أفرادها أعداداً دينياً يستند إلى عقائد موروثة وعبادات تتجاذب فيها رضا الآلهة المعروفة آنذاك . وقد انطلقت الأورفية من موقع طبقي في صراعها مع الحكام إذ كانت تمثل في الأغلبية الفلاحين بتقاليدهم وشعائرتهم التي ارتفعت لتصبح شعائر دينية منظمة . وكذلك الفيثاغورية التي تلت الأورفية مباشرة كانت بنظر بعض الدارسين امتداداً طبيعياً أو تطوراً للأورفية باتجاه تعميق الأسس النظرية التي تقوم عليها الحركة ، أياً حركة ، كذلك كانت إذن حركة سياسية في جانب معين كما كانت حركة صوفية منظمة تنظيمياً سرياً محكماً في جوانبها الأخرى . إلا أن الدراسات قد أظهرت الفيثاغورية بالرغم من استنادها إلى سواها ، أو ما شابهها من أفكار سالفة فهي ليست بالضرورة امتداداً لتلك الحركات السابقة . إلا أن أوجه الشبه مع الأورفية واضحة بحيث لا يجوز تغافلها . إذ عمدت الفيثاغورية إلى تأليف جماعات سرية أو علنية ، ولكنه جمعيات منظمة تنظيمياً يشبه تنظيم الطرق الصوفية الذي ساد بعد ذلك في الأديان المختلفة . وقد اعتمدت الفيثاغورية مبدأ التلقين والتدريب في اجتذاب الأعضاء وتنظيم علاقتهم ببعضهم أو برؤسائهم كما لو كانوا بالفعل مريدين في حلقات صوفية يسعون للتدرج من مقام إلى آخر . وقد اعتمدت السرية التامة في نشر المذهب ، وقد يكون لهذا المبدأ أسباب سياسية ، بحيث لا تعطى المعلومات إلا لمن أكمل انتسابه للحركة وأظهر طاعة كلية ، وصار من الناحية العلمية والخلقية قابلاً لتلقي العلوم والمعارف خاصة ما كان سرياً منها . وقد ألزم الأعضاء بالترام الصمت وبحفظ أقوال المعلم فيثاغورس ، هذا برغم اتسام عباراته وأحكامه أحياناً بالغموض . وهذا ما نجد له شبيهاً أيضاً في الحركات السرية السالفة كالأورفية ، أو الالوزية ، (نسبة لمدينة الوزيس) إذ تعتبر هذه المدارس أن للاقوال والأحكام معاني غامضة أو معاني عميقة ولا يدركها إلا الذين يحق لهم الاطلاع عليها وذلك تبعاً لتدرجهم وتبحرهم في العلوم التي تعطى في الحلقات والتجمعات والندوات

اخلاقية وسحرية إلى الأعداد المذكورة . هكذا اعتبروا الواحد أصل الأعداد وهو لا ينقسم بذاته ، وهو الخير ، أما العدد 2 فهو أول عدد زوجي وهو بمثابة المادة أو الميولي وهو أول عدد منقسم . أما العدد 3 فهو أول عدد حاصل من جمع العدد واحد مع المزدوج . والعدد أربعة هو حاصل ضرب أول عدد مزدوج بنفسه . أما العدد خمسة فهو رمز لمبدأ الزواج لأنه حاصل جمع عدد مزدوج مع عدد مفرد . وكذلك العدد سبعة أيضاً . هذا مع العلم أن لهذا العدد الأخير قيمة دينية مقدسة ، إن في المعتقدات القديمة البدائية وخاصة الغنوصية وفي الفلسفات الباطنية الإسلامية كالإسماعيلية وفلسفة اخوان الصفا ، وجميع هؤلاء تأثروا بالفيثاغورية . أما العدد 10 (عشرة) فهو اكمل الأعداد لأن كل ما عداه (ما يليه) من أعداد فهو تكرار للأعداد التسعة الأولى .

إلا أن اتباع فيثاغورس المتأخرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك . إذ جعلوا لعناصر الكون مقابلات في الأشكال الهندسية . وهكذا يوازي التراب الشكل المكعب ، والنار توازي الشكل الهرمي ، والهواء يوازي الشكل المنتظم ذا الثمانية أوجه ، وهكذا بالنسبة لعناصر أخرى . وإن كنا نجهل نسبة هذه الآراء لفيثاغورس نفسه فمن غير المستبعد أن تكون قد وردت في الكتابات المتأخرة ، ولا سيما لدى فيلولائوس Philolaos (أواخر القرن الخامس) الذي أحيى المدرسة الفيثاغورية لاحقاً . والذي اعتبر أن تنظيم الكون لا يمكن أن يكون إلا تنظيمياً هندسياً ، وذلك من أجل فهم كل الظواهرات إذ لا يجوز أن تشذ ظاهرة معينة عن التناغم والانسجام في الكون أو في الأشياء .

تقابل الأعداد العشرة الأولى كذلك الكواكب أو الأجرام المعروفة 9 لا عشرة أكمل الفيثاغوريون السلسلة وذهبوا إلى حد استحداث جرم جديد وهو الجرم المقابل للأرض ومركزه ما بين الشمس والأرض وهو الذي يحدث الليل والنهار . ولكن هذا القول ما لبث أن تراجع خاصة حين ساد رأي هيكتاس Hicetás وهو من المدرسة الفيثاغورية المتأخرة الذي جزم بدوران الأرض حول مركزها لا بدوران السماء حول الأرض كما كان الاعتقاد السائد آنذاك . كذلك تراجعت الفيثاغورية المتأخرة عن فكرة النار المركزية التي تدور حولها الأرض لتقول بالدوران حول مركزها . كما تراجعت عن فكرة وجود أرض مقابلة ، وذلك حين علم أن أحد الرحالة وهو هنون Hanon قد عبر الحدود الغربية المعروفة دون أن يجد الأرض المقابلة ولا حتى النار المركزية . كذلك تم اكتشاف حركات بعض الكواكب

المخصصة لتلقين المريدين وشرح مبادئ العقيدة لهم.

ومن القواعد الحياتية التي وضعها الفيثاغوريون وطبقوها في حلقاتهم، تشير الى امتناعهم عن أكل لحوم الحيوانات. صحيح ان هذا التحريم كان مطبقاً أيضاً في الأورفية في الاحتفالات الدينية المقدسة، إلا ان الفيثاغورية قد ربطت هذا التحريم باعتبارات دينية أكثر تشدداً. اذ قادمهم الايمان بتناسخ الارواح الى امكانية دخول الارواح الى اجسام بعض الحيوانات. من هنا جاء الامتناع كلياً عن اكل لحوم الحيوانات. وقد وصلتنا بعض الكتابات الفيثاغورية التي تؤيد هذا التحريم فعلاً. وقد أشار فورفوروريوس Porphyrus 233-304 في كتابه عن حياة فيثاغورس الى هذا المبدأ، وروى عنه تأثره لمراى كلب يعذب محتجاً انه قد عاين في هذا الكلب روح أحد اصدقائه. ومعلوم ان الأورفية قد اخذت أيضاً بمبدأ التناسخ هذا، فاذا لم تستقم نفس الانسان اثناء وجودها في الجسم الذي يعتبر بمثابة سجن لها، تعاد الى الحياة مرة أو مرتين، واذا لم تستقم كلياً تعاد الى اجسام الحيوانات حتى تتلاشى وتفتى كلياً. فمن المعقول اذن ان تحرم اكل لحوم الحيوانات كي لا تكون هذه الاجسام مستقراً لنفوس بعض الناس. مما يعزز تأثر الفيثاغورية بالأورفية كون المدرسة الأولى قد انطلقت من نفس المدن التي انتهت اليها تلك الفلسفة، اي المدن الايطالية الجنوبية التي انطلقت منها الفيثاغورية مجدداً الى مراكز الفلسفة اليونانية في الجزر الايونية التي شهدت على الدوام ازدهار الفلسفة اليونانية.

من جملة المعاملات الأخرى، بلغة التصوف التقليدي، تشير الى ان الجمعيات الفيثاغورية قد اتخذت لباساً موحداً وهو لبس الثياب ذات اللون الأبيض، ويشار احياناً الى انهم كانوا يسرون حفاة. وقد امتنع اعضاء المدرسة الفيثاغورية عن الزواج أو عن مجامعة النساء، إن بدافع التقوى او رفقاً بعذاب النفوس، في محاولة لتقليل دورة التناسخ. كذلك امتنع افراد هذه المدرسة عن دخول البيوت التي يسجن فيها الموق. ولم يمتنع الفيثاغوريون عن اكل اللحوم وحسب، بل عن اكل البيض والحبوب أيضاً. فكانت حياتهم اليومية جملة من التعاليم القاسية والمحرمات التي اتخذت طابعاً تحريمياً Tabou بلغة علم النفس والانثروبولوجيا.

اما على الصعيد السياسي الصرف فقد اعد الفيثاغوريون انفسهم لتولي القيام بعمل سياسي، اذ جعلوا التضحية شعاراً لهم، فكانوا يقدرون من يصاب في وجهه، وهذا دليل على تفضيلهم الاقدام على التراجع. كما آمنوا بالمشاركة في الملكية

العامية. ولا نعلم فعلاً مدى تطبيقهم لهذه المبادئ، فنمط حياتهم الزهدي لا يسمح لنا بالقول انهم كانوا اصحاب ملكيات. ومع ذلك وبالرغم من تناقض هذه الحياة العملية مع تصوراتهم الصوفية والفردية فقد دفعت الحياة السياسية المتأرجحة والاضطهاد والطغيان بالفيثاغوريين للمشاركة وان جزئياً بالحياة السياسية، بل إن المصادر تشير الى مقتل اكثر من 300 من الشبان اتباع فيثاغورس في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وذلك اثناء الاضطرابات التي حصلت في كروتون وسيباريس وسواهما من المدن الايطالية، علماً ان أزمة اقتصادية وسياسية واخلاقية خانقة قد سادت مدينة كروتون اثناء وجود فيثاغورس فيها. وقد تجلت هذه الأزمة بعدم التساوي بين المواطنين وبتغلغل المواد الكسالية المستوردة من الشرق الى جانب التراخي الاخلاقي الذي ربما كان تمهيداً للفلسفة السفطائية ولردود الفعل عليها من سقراط الى افلاطون. وتفيدنا المعلومات ان صهر فيثاغورس قد قاد الثورة في مدينة كروتون. واستكمالاً لنظرتهم الدينية بمواقف سياسية سعى الفيثاغوريون لتربية بدنية قاسية تعتمد الشجاعة والاقدام. فلم تكن الفيثاغورية مدرسة معزولة كما يتبادر الى الذهن، بل انهم حبذوا الحرب ما دامت ضرورية بين الرجال.

اما بشأن العبادات بشكل عام فقد اظهرت الفيثاغورية ميلاً شديداً نحو عبادة الإله ابولون، بينما كانت الأورفية تؤله ديونيزوس. وقد نسب الى فيثاغورس اهتمامه بمذبح الاله ابولون حيث تقدم القرابين والضحايا وتقام المراسيم والشعائر. وربما كان لهذا التأليه علاقة بموطن فيثاغورس الاصلي، اذ كان من الجزر الايونية التي كان ابولون لاديونيزوس الها لها. وبصفته فيلسوفاً حمل اتهامات عصره، شارك فيثاغورس في الحياة السياسية واولى اهتمامه البالغ للفلسفة بشقيها العلمي والنظري. من الناحية العلمية اولت الفيثاغورية اهتماماً كبيراً بالموسيقى واعتبرتها طريقة او اداة في تطهير النفوس. والموسيقى كانت على الدوام من جملة العلوم التي لا بد منها لثقافة الفرد وكانت جزءاً فنياً بعدد من التربية التي اقترحها افلاطون في جمهوريته. ثم ان الفيثاغورية كانت أول من اكتشف العلاقة بين الموسيقى والرياضيات من حيث التركيز على التناغم والانسجام بين الحركة والعدد والنغم وتأثير كل ذلك على النفس لتتطهر من ادران البدن ولتحقق بذلك كمالها.

وعلى الرغم من شخصية فيثاغورس ومن الاعجاب الشديد الذي كان يكنه له مريدهو فقد رفض ان تؤدى العبادات له

Macrocosmos، يستوعب خلاء لا حد له وهو الى جانب ذلك في غاية اللطافة. والأشياء التي تحدث فيه او تتكون فيه انما تتكون من خلال التكاشف والتخلخل بالتحول من جنس الى آخر. ونظراً لتصورهم الكون كائناً حياً فقد ذهبوا لافتراض وجود نفس للعالم تدبره وتديره وتضفي عليه الانسجام وتمنحه الحياة. والحق ان الباعث على هذا الرأي هو الفرضية السائدة آنذاك من ان الروح هي مبدأ الحركة والحياة وبالتالي لا يمكن تصور الكون أو أي جرم متحرك فيه دون ان يكون فيه نفسه او روح تحركه. وبذلك يلتقي الفيثاغوريون مع الافلاطونية المحدثة ومع الفلسفة الرواقية. فالنظام الذي يسود الكواكب لا يمكن تصوره دون روح تضفي عليه الانسجام وتؤمن التناغم. بل يمكننا القول ان كون العالم منظماً لهذا الحد مما يؤكد خضوعه لقانون الاعداد.

أما كيف تصور الفيثاغوريون بناء الكون، فهم لم يشيروا الى أي اصل أو مبدأ زمني للكون. والارجح ان نظريتهم في مبدأ الكون تتلاقى مع النظريات البدائية القديمة اذ جعلوا الكون وليد تلاق او تزواج بين المحدود واللامحدود، فاللامحدود هنا هو المادة، بينما المحدود هو النظام. فنحن هنا ازاء خرافة او اسطورة لا تخلو من التمجيد، ولكن الارجح ان يكون المحدود واللامحدود المقصودان هنا عبارة عن قيم عددية كأن يكون الاصل في نشأة الكون النقطة التي تمتد لتصبح خطاً، والخط الذي يلتف حول ذاته ليصبح سطحاً ثم جسماً اذا تلاقى مع خط آخر، وهكذا كما اوردنا في آرائهم حول العدد اصلاً ووظيفة، اذ يمثل العدد عندهم عنصراً من العناصر التي اعتبرتها الفلسفة اليونانية اصل الكون ومبدأه يضاف الى ذلك قولهم بنماذج الاضداد العشرة المشار اليها آنفاً وعن هذه النماذج يتكون الكون وان كان الغموض يلف اقوالهم لضياح النصوص وتضارب الروايات.

مميز فيثاغورس بين عالم الكواكب وهو عالم الحقائق الثابتة والمنظمة، وبين العالم الخاضع للكون والفساد. وقد قالوا أيضاً بالعودة الدورية للأشياء وبذلك تشارك الأشياء الفانية تبعاً لطبيعتها بالحياة التي لا نهاية لها، أي حياة العالم الالهي. الا أن المشاركة الفعلية التي تربط العالم الالهي بهذا العالم فهي تلك الشعلة الخالدة: النفس.

والنفس بنظر فيثاغورس هي الحقيقة الأولى التي يمكن الانطلاق منها. والنفس أزلية خالدة تتعالى على عالم الأشياء الزائلة، وبذلك كان يهدف فيثاغورس الطريق لأفلاطون في القول بعالمين منفصلين، عالم الموجودات وعالم الماهيات

معتبراً ان من يتبع الاله يفوق بكثير من يتبع البشر. وفي هذا الصدد نسب الى فيثاغورس اطلاعه على الكتابات اللاهوتية. كما يستفاد من بعض الكتابات الفيثاغورية اشارات الى النبي موسى، وقد يكون ذلك قد حدث في المدرسة الفيثاغورية الجديدة التي اندمجت تعاليمها مع الفيثاغورية الأولى بحيث يصعب التفريق بين ما كان لفيثاغورس مؤسس المدرسة وما كان لهذه المدرسة في مراحلها المتأخرة حيث انفتحت على معارف وعلوم متنوعة. والاشارة الغامضة للنبي موسى قد توحى باطلاعه على كتابات أو على تعاليم عبرية استقى منها عبادة الإله الواحد الحق.

ولكن رغم هذا الاطلاع فقد ظلت المعتقدات الشعبية - وهذا ما عرفته الاورفية ايضاً - عصب الديانة الفيثاغورية، ولكن مع تهذيبها وتعريتها من الشوائب من اجل تحديد مسلك جديد في الحياة العامة والحياة السياسية. اخيراً تجدر الاشارة في هذا الصدد ان فيثاغورس كان بنظر العديد من اتباعه - خاصة فيما بعد او فيما يعرف بالفيثاغورية الجديدة - بمثابة اله او تجسد الهى. وغالباً ما كان يوصف بأنه جميل جمال الآلهة، أو انه يمتاز بجمال ابولون او ما شابه من عبارات تقارنه بالآلهة. وهذا ما يستفاد من مؤرخي الفلسفة القديمة ولا سيما ديوجينيس اللايرتي Diogenes laerthus 323-2412 ق. م. وقد اعتبره اريستوكسين احد اتباع زرادشت، بل لقد كان برأيه احد الانبياء. هذا فيما خص الجوانب العلمية. اما الفائدة النظرية التي ترجى من جملة هذه الممارسات فهي ايجاد علاقة مباشرة بين الانسان وبين العالم العلوي، بين الانساني وبين الالهي، وبواسطة هذا الرباط او هذه العلاقة يستطيع الفرد تخطي حدود حياته الدنيوية. فهذه الطريقة اذن من خلال ممارساتها وقوانينها وشعائرها المتعددة، ايجاد طريقة في الخلاص، في التطهر كما تقول التعاليم الأورفية ثم الفيثاغورية، في التطهر من العالم الدنوي للاتحاد بالعالم الالهي هكذا يبدو الانتصار بتعاليم المعلم والتزام الصمت نوعاً من التأمل الهادف المنظم الذي يسعى للتعالى عن ما هو دنوي. اذ ينسى الانسان جسده وارتباطه بالمادة ليلتحق بالجزء الالهي فيه، بالروح التي تربطه بالخالق. من هنا يبدو التشابه وثيقاً بين الفيثاغورية وبين الافلاطونية المحدثة بل وبين سائر الافكار الصوفية والعرفانية التي جعلت التأمل طريقة في الخلاص.

الكون - النفس

اعتبر الفيثاغوريون الكون كائناً حياً - أو حيواناً كبيراً

والتناغم الذي تؤمنه النسب العددية. بل إن ما ينسب للفيتاغورية من اعتبارها النفس ناراً أو حرارة لا يتعدى القول أنها أصل الحرارة والحياة في الإنسان، هذا برغم الصورة المجسمة التي تقول أحياناً أن النفس ذرة نارية حتى يسهل عليها النفاذ إلى عالم الأجسام والتدخل فيه.

الأخلاق

أولت الفيتاغورية مسألة الأخلاق عناية خاصة، ومن الطبيعي أن ينصب الاهتمام عندهم على الممارسات العملية بالدرجة الأولى، وذلك تبعاً لتكوينهم جماعات صوفية - دينية تُعنى بتربية الطلاب والمريدين المتممين إليها. وقد اسهم الفيتاغوريون في تقديم أفكار جديدة مثل القول بأن للأعداد خصائص أخلاقية، إلا أن ذلك لم يرتفع بهم إلى درجة إغناء الفلسفة بنظرية جديدة كما فعل أرسطو على سبيل المثال Aristotle 322-384 ق. م. ربما يعود ذلك لانعدام الكتابات النظرية ككل ضمن هذه المدرسة خاصة في المراحل الأولى وتركيزها عادة على الناحية السلوكية في العمل والحياة. ولقد أشارت بعض المصادر والدراسات إلى أن الفيتاغورية كانت تقول بالصراع بين المتضادات وبالتالي بالصراع بين الخير والشر، وقد توصلت الفيتاغورية بعد نقاش طويل ومن منطلق توفيق إلى القول بالحد الوسط، تلك القاعدة الذهبية التي انتقلت بعد ذلك عبر أفلاطون، إلى أرسطو الذي جعل الفضيلة حداً وسطاً بين رذيلتين. كذلك اعتبرت الفيتاغورية الصحة توافقاً بين الأمزجة الأربعة، والمرض هو اختلال بهذا التوافق. إلا أن الفيتاغورية لم تر في الحد الوسط نقطة ثابتة وحسب بل اعتبرت ذلك وحدة جديدة، أو تركيباً جديداً يتجاوز المتقابلات إلى تشكيل جديد.

أما في حقل الارشادات أو النصائح الأخلاقية، فمن جملة معتقداتهم نشر إلى قوهم بالمسؤولية المدنية عن كل عمل يقوم المرء به، اذ دعوا أيضاً لعدم تجاوز ميزان العدالة. وقد وضعت الفيتاغورية نظاماً أخلاقياً عملياً أوجبت فيه على الاتباع ضرورة محاسبة أنفسهم. فمن جملة تعاليمهم أن يسأل الفرد نفسه آخر النهار أين أخطأ وأين أصاب وماذا يجب عليه أن يفعل كي يصحح من أخطائه، وأين أساء إلى نفسه أي إلى الجواهر الخالدة فيه. وإن تشابهت طريقتهم هذه مع ما يعرف الآن بالاستبطان في علم النفس الحديث، فهي ربما كانت أكثر انسجاماً مع الأخلاق اليونانية القديمة التي تجلت عند سقراط Socrates حوالي 399-470 ق. م. والتي كانت العبارة المحفورة

المجردة. والدليل الأول الذي استعمله فيثاغورس في التدليل على روحانية النفس، وهو ما أصبح فيما بعد دليلاً تقليدياً تتداوله الفلسفة اليونانية يقوم على تمايز النفس عن الجسد كونها المحرك له، وهذا يعني إلحاقها بعالم مغاير لعالم الأجسام، عالم الكون والفساد غير القادر على الحركة من ذاته. فالنفس قادرة على تحريك ذاتها وعلى تحريك الجسد كما تستطيع أن تحرك النفس الكلية الفلك والاجرام. وقد عبر كسانوقراطس عن رأي مشابه حين اعتبر النفس عدداً يحرك ذاته بذاته.

صحيح أن أفلاطون كان الأول بين الفلاسفة اليونان الذي أولى مسألة النفس اهتماماً وافياً إن من حيث ماهيتها أو من حيث قيمتها المعرفية. لكن علاقته بالفيتاغورية التي لم تترك تراثاً عريضاً مكتوباً، يبعث على التساؤل ما إذا كانت هذه الآراء أو بعضها للفيتاغورية نفسها. ولعل أبرز الأفكار الفيتاغورية في هذا الصدد هي اعتبار النفس سجنه في البدن. فالفيتاغوريون هم أول من وضع فكرة عقاب النفس ودخولها الجسد تكفيراً عن أخطائها. والإنسان لا يستطيع التخلص من هذا السجن إلا بالموت الذي يعني تحرر النفس وانفصالها لتحي حياة جديدة تكون محكومة بسلوكها في حياتها الأولى. فإذا كان السلوك جيداً انتقلت إلى جسم بشري آخر تكمل فيه دورة اكتمالها لتصبح آخر الأمر ذرة تخلق في الفضاء. أما إذا سيطر الجسد وغلبت الشهوة عليه انتقلت النفس إلى جسم حيوان حتى يتضاعف عذابها أو ربما انتقلت كذلك إلى جهنم في هادس لتجنيب العذاب الدائم.

وقد انتقلت أقوالهم هذه في كيفية حلول النفس وفي التناسخ إلى أفلاطون. وقد اشرنا أعلاه إلى السبب الذي حملهم على تحريم أكل اللحوم منعاً لأي التباس تكون فيه النفس الحيوانية انحذاراً عن نفس إنسانية. والواضح في هذه الآراء أنها تتم عن عقيدة دينية أكثر مما تتم عن رأي فلسفي منظم.

وليس رأيهم بمهية النفس أكثر اتفاقاً مع الآراء الفلسفية. وإن كنا لا نستطيع ترجيح قوهم بنفس كلية تدبر العالم فإننا لا نستطيع كذلك أن ننفي وجود مثل هذه النفس انطلاقاً من الفرضية التي تجعل الحركة والحياة منوطتين بالنفس. أما النفوس الإنسانية الجزئية، فهي برأي الفيتاغورية عدد أو انسجام. إنها انسجام البدن، أو الأداة التي تحمل للبدن انسجامه وتؤمن فيه الحياة والحركة. ومع أنه لا مجال للشك أن النفس عند الفيتاغوريين هي انسجام للبدن، إلا أن غموض الأفكار الفيتاغورية لا يوضح ماهية هذا الانسجام. واعتبار النفس عدداً لا يضيف إلى تصورنا لها شيئاً يتعدى الانسجام

مفكراً كأرسطو شديد الحذر حين يتعرض للفيشاغورية فيذكر المدرسة ويتجاهل الأشخاص، بمن فيهم فيثاغورس بالذات . استمرت الفيشاغورية حتى العصر الروماني وقد شهدت صقلية حركة فيثاغورية ناشطة خاصة فيما يتعلق بالعلوم الفلكية وقد قاد هكتاس وارشميدس جزءاً منها . كذلك قام ارستاك - وهو من الفيشاغوريين المتأخرين بمحاولة لقياس المسافة بين الشمس والأرض كما تكلم عن حركة الأرض حول الشمس، ولعل المحاولة التي قام بها اتباع الفيشاغورية الجديدة في القرن الثاني بعد الميلاد يشرح محاورة افلاطون، طيباوس من المحاولات التي تربط ربطاً فعلياً بين الأفلاطونية والفيشاغورية . كذلك توصلت الفيشاغورية الحديثة وتأثير افلاطوني الى فكرة التعالي الالهي، أي وجود اله متعال معقول بالفكر ومفصول عن عالم الكون والفساد . كذلك تطعمت الفيشاغورية في فتراتها الأخيرة أواسط القرن الخامس بعد الميلاد بعناصر ارسطوية وأخرى شرقية .

مصادر ومراجع

- أبو الوفا، المبشر بن فاتك، غنار الحكم ومحاسن الحكم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1980.
- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، الكويت، لبنان، 1979.
- رسل، برترند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج 1، الكويت، 1982.
- Chevalier, Jacques, *Histoire de la pensée, la pensée antique* éd. Flammarion, 1955.
- *Encyclopédie Universalis*.
- Raven, J.E., *Pythagorians and Eleatics*, Chicago, 1948.
- *Real-Encyklopadie der Altertums wissenschaft*.
- Thomson, George, *Die ersten Philosophen*, deb. edi, 1968.
- Wahn, Jean, *Traité de métaphysique*, Payot, 1968.
- Werner, Charles, *La Philosophie Grecque*, Payot.
- Windelb and Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1957.

جورج كتوره

الفيزية

Emanatism
Emanatisme
Emanatismus

مقدمة

الفيض مقولة فلسفية ترتبط بالنظرة الجدلية للعالم، أي أنها

على معبد دلفي «أعرف نفسك» أصدق تعبير عنها . هكذا تبدو الفيشاغورية مزيجاً من الاعتقادات المتباينة أحياناً والتي لا ينظمها فلسفياً إلا ذلك الرابط العددي الذي يراعي دائماً على حفظ الانسجام والتناغم . إلا أن هذا الرابط سهم بالرغم من عدم وضوحه . فالفيثاغورية من الفلسفات الأولى التي ارتقت عن الفلسفة الطبيعية لتجعل مجال البحث نظرياً لا طبعياً . وبذلك قلبت الفيشاغورية الاتجاه الفلسفي وكانت المهدد الفعلي للآراء المثالية ولا سيما آراء افلاطون . هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فإن التركيز على القيم العددية والحسابية فيعني أيضاً أن كل الأمور القابلة للبحث يجب أن تجد أجوبة عليها من ضمن نظام حسابي، أي من ضمن نظام خاضع للقياس . فالحساب هو مادة القياس الوحيدة التي يجب أن تجد كل الأمور الأخرى تفسيراً لها من ضمنه وإلا لا وجود لتقدير صحيح لا يمكن قياسه . من هذه الزاوية كانت الفيشاغورية بالفعل رائد فلسفة عملية صريحة . ومن هذه الزاوية أيضاً انتجت الفيشاغورية في الميدان العلمي تراثاً ما زال الى اليوم غنياً وضرورياً .

وربما كان فيثاغورس على حد تعبير اريستوكسين أول من رفع الرياضيات فوق حاجيات التجار، أي جعل منها علماً منظمًا بدل أن يكون مجرد عمليات حسابية عملية . وبذلك تفوقت الرياضيات الفيشاغورية على الرياضيات المصرية التي ارتبطت بحاجيات المساحة والقياس لما هو ضروري في المعاملات اليومية .

مع فيثاغورس صارت الرياضيات علماً برهانياً يقوم على قواعد ومساائل . نذكر هنا بما ينسب لفيثاغورس من اكتشافه لمساائل ما زالت تحمل اسمه، كتساوي مربع ضلع المثلث المقابل للزاوية القائمة مجموع مربع الضلعين الآخرين . وقد كانت الهندسة الفيشاغورية المهدد الفعلي لهندسة اقليدس التي تقوم عليها كل العلوم الهندسية التقليدية . كذلك ينسب لفيثاغورس اكتشافه بعض الأشكال الهندسية المنتظمة كما ينسب اليه بداية البحث في ما يعرف في أيامنا بحساب النسب . هكذا اغنت الفيشاغورية التراث الفلسفي بمادة مزدوجة، دينية صوفية في جانب منها وعلمية نقدية في جانبها الآخر . كل ذلك دون أن يتم الاخلال بالانسجام الذي ظل بالنسبة للفيشاغورية القاعدة الذهبية لكل فكر فلسفي . أما الفيشاغورية الحديثة فكان لها اليد الطولى في تهذيب المعتقدات القديمة . لكن كون التراث الفيشاغوري تراثاً غير مكتوب بالدرجة الأولى قد جعله عرضة لتأولات متعددة . لذلك نجد

فلاسفة العرب، فقد اعتمدوا هذه النظرية بناء على كونها ارسطية.

ويعتبر الفارابي اول من وضع نظرية الفيض الأفلاطونية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، كعلم وكايدولوجية. وبينما يرى عبد الرحمن بدوي ان حظ افلوطين مع العرب كان حظاً عاثراً، فلم يعرفوه باسمه الصريح بل عرفوه بكنية هي الشيخ اليوناني كما ورد في الفهرست لابن النديم وفي الملل والنحل للشهرستاني. ولم يذكروا شيئاً عن حياته جرياً على عاداتهم في التوسع في الحكايات والاخبار عن الحكماء اليونانيين. ووقعوا في الخطأ الفادح عندما نسبوا كتابه التاسوعات Enneades الى ارسطو، يرى حسين مرودة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2، ان فلاسفة العرب تشبثوا بنظرية الفيض، رغم انهم رأوها تناقض تعاليم ارسطو الفلسفية كما عرفوها في كتبه الاصلية لأنهم استخدموا هذه النظرية ايدولوجياً، بدافع المعارضة الايدولوجية الرسمية التي تفصل بين الله والعالم وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزل عليه.

ومهما كانت الحقيقة فقد حظيت مقولة الفيض بأهمية كبيرة في الفلسفة العربية الاسلامية.

وفي اللغة فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضاً وفيوضه وفيوضاً وفيضاً وفيوضاً اي كثر حتى سال على ضفة الوادي. وفاضت عينه تفيض فيضاً اذا سالت، وفاض الماء والمطر والخير اذا كثر. وفاض صدره بره اذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمه. ويقال نهر فياض اي كثير الماء، ورجل فياض اي وهاب جواد. ورجل فيض وفياض: كثير المعروف. وفي الحديث انه قيل لطلحة: انت فياض؛ سمي به لسعة عطائه وكثرته وكان قسم في قومه اربعمائة ألف، وكان جواداً.

وفي التنزيل: ﴿إِذْ تَفَيْضُونَ فِيهِ﴾ (يس، 61)؛ اي تندفعون فيه وتبسطون في ذكره. وفي التنزيل ايضاً ﴿لَمَسْكَمَ فِيهَا أَفْضْتُمْ﴾ (النور، 14). وافاض الناس من عرفات الى منى: اندفعوا بكثرة الى منى بالتلبية، وكل دفعة افاضة. وفي التنزيل ﴿فَإِذَا أَفْضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة 198)؛ قال ابو اسحق: دل هذا اللفظ ان الوقوف بها واجب لأن الافاضة لا تكون الا بعد وقوف، ومعنى افضتم دفعتم بكثرة.

1 - الأفلاطونية المحدثه Néoplatonisme ونظرية الفيض:

تسمى الافلاطونية المحدثه في ادبيات الفلسفة العربية بـ «مذهب الاسكندرانيين» نظراً لنشأة هذا المذهب وظهوره في مدينة الاسكندرية منذ اواخر القرن الاول قبل الميلاد. وقد

تحاول تفسير العلاقة بين العالم المفاروق والعالم المحسوس، عالم الموجود الحقيقي او عالم المثل بلغة افلاطون والعالم الحسي او عالم الظل. ويمكن القول إنها شكل آخر من اشكال القول «بوحدة الوجود»، لأن هذه المقولة تقوم على اساس المفهوم القائل بأن كل الأشياء والظواهر هي وحدات اعداد، وحدات وجود ولا وجود. ويعتبر هيرقليطس، رائد المادية القديمة والقائل بالتحول المستمر للأشياء والظواهر، اول من عبر عن نظرية الفيض بصيغته الشهيرة «كل الأشياء تفيض». ولا يجد الباحث صعوبة في وجود نفحات وتعابير فيضية في شتى الفلسفات والمذاهب الدينية، فنظرية أفلاطون التي تشرح العلاقة بين الله والعالم تعتبر بداية التأسيس الحقيقي لنظرية الفيض. حيث بين أفلاطون ان كل شيء في عالمنا الحسي، له ما يقابله او يتطابق معه، كتطابق الظل مع صاحب الظل. وعالم المثل او الافكار هو عالم الوجود الحقيقي، وموجودات هذا العالم هي موجودات ازلية لا ينالها النشوء ولا الزوال، وهي منزهة عن الأعراض الحسية كلها، كأعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء. اما عالم الفناء (عالم المادة الصرفة) فهو معارض كلياً لعالم الافكار. وبالطبع لم يحل افلاطون اشكالية انبثاق العالم الحسي عن عالم الافكار. حتى كان ذلك على يد رجال الافلاطونية المحدثه التي سهلت فهم العلاقة الجدلية بين العالمين عن طريق الفيض. ويتفق الافلاطونيون المحدثون مع افلاطون على ان العالم الحقيقي هو عالم الفكرة. غير انهم تقدموا بحل المسألة: كيف نشأ العالم الحسي من الفكرة؟ اي كيف تحولت الفكرة فأصبحت عالمنا هذا؟ لقد ظلت الفكرة عند افلاطون في حالة الثبات المطلق بينما طبق الافلاطونيون المحدثون الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي. بينما كان الحوار والنقاش اي الديالكتيك عند افلاطون ديكالكتيكاً ذاتياً، حاول افلوطين تفسير العالم على اساس حركته وتغيره.

لقد طور هيغل رائد الديالكتيك الحديث مقولة الفيض بطريقة حاسمة: فالفيض في فلسفته هو الحقيقة الاولى التي تشكل العنصر لكل تطور تال للتعريفات المنطقية للفكرة اي المقولة ويعبر الفيض - بوصفه وحدة الوجود والعدم - عن الشكل الكلي المجرد لانبثاق ونشوء وجود كل الأشياء والظواهر: «لا وجود لشيء ليس حالة وسطاً من الوجود والعدم».

وصلت نظرية الفيض الى العرب عن طريق الخطأ كما هو معروف. وذلك عندما نسب كتاب اوتولوجيا الافلوطيني الاصل الى ارسطو. وبما ان ارسطو كان يتمتع بثقة عميقة عند

انطلق الفيض» كما يرى افلوطين. والخير الاول يفيض الخيرات على الاشياء كلها فيضاً واحداً، كما يقول أبرقلس، إلا أن كل واحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وأنيته. وهكذا لا يكون الفيض على بعض الاشياء اقل وعلى بعضها أكثر، وانما اختلفت الخيرات والفضائل من تلقاء القابل.

ويبدو ان الهاجس الاساسي لرجال الافلاطونية المحدثة كان الحفاظ على وحدانية الاول وكماله، كما كان التنزيه هاجس رجال المعتزلة في الفكر الاسلامي في ما بعد. فقد الح افلوطين على اعتبار الفيض عن الاول لا يعني خروجه عن ذاته لأن الفيض في عالم العقول غير الفيض المحسوس. فالفيض في عالم العقول يبقى الاول على حاله دون أن ينقص منه شيئاً. ولا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، ولا يبذل شيئاً من جوهره وانما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول، حيث يحدث العقول أثره دون ان يترتب على ذلك اي نقصان في ذاته. فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء، وانما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه. فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول ارسطو، النظام الكامل في العالم وتحركه نحو علته الغائية، فيتحرك العالم وتنظم أموره دون أن تتحرك علته، دون ان تنتقل اي حركة من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء.

بعد تأكيد وحدانية الاول وكماله، والتأكيد على ان الفيض ينشأ بالطبع لا بالتسلسل المنطقي كما كان الحال عند ارسطو، بمعنى ان الحركة لا تنتقل من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة. واذ يصعب التعبير عن كيفية الفيض بلغة العقل فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان. فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس، فالوجود بالقياس إلى الاول هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس. وهناك مثلاً آخر قرب به افلوطين عملية الفيض الى الافهام وبدا في ذلك اثر الغنوصية الشرقية: فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد، فهو لا يطبق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أخرى. فالنار تسخن، والثلج يبرد، فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يجبس خيره في ذاته !

بعد تقرير مبدأ الفيض يشرح افلوطين هذه العملية. فأول ما ينبثق عن الاول هو العقل، ويقال له الأقوم الثاني. وهذا

امتد تأثير هذا المذهب الى عصر نشوء الفلسفة العربية. ومن الممكن القول ان هذه المدرسة تعتمد اساساً على افكار افلاطون والاصول التي استقى منها فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيدوقلية فمزجها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية واساطير، ثم اعطت لهذا الخليط دعامة عقلية من فلسفة ارسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الاسلامي.

وقد بلغ هذا المذهب اوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد افلوطين خلال القرن الثالث الميلادي 270-205 م. والمصدر الاساسي الوحيد لفلسفة افلوطين هو كتاب التاسوعات كما ذكرنا، الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري Porphyre كتابات استاذة افلوطين ونظمها وصنفها ستة اقسام، كل قسم منها تسعة فصول. وقد نقل العرب اجزاءً من هذا الكتاب من السريانية الى العربية، او كانت بعنوان اثولوجيا ارسطوطاليس وبذلك حصل الخطأ التاريخي المعروف.

في ضوء فهم الافلاطونية المحدثة للديالكتيك بين عالم الافكار او المثل والعالم الحسي، نرى ان الفكرة هي اساس الحركة، والفكرة هذه هي الله. اما العملية الديالكتيكية فهي فيض الوجود من الفكرة لفيض شعاع الشمس من الشمس. وهذا الفيض هو عملية الخلق التي فر بها الافلاطونيون المحدثون صدور الكائنات عن العلة الاولى. فالعلة الاولى كما ورد في كتاب الخير المحض لابرقلس الذي نسب خطأ ايضاً لارسطو، هي التي تدبر الأشياء المتدعة كلها من غير ان تحيط بها، وذلك ان التدبير لا يضعف وحدانيته العالية على كل شيء، ولا يوهنها، ولا تمنعها وحدانيته المبينة للأشياء من ان تدبر الاشياء. وذلك ان العلة الاولى ثابتة قائمة بوحدانيته المحضة دائماً. وهي تدبر الاشياء المتدعة كلها وتفيض عليها القوة والحياة والخيرات على نحو قوتها واستطاعتها.

الا ان انبثاق او فيض الاشياء جميعاً عن العلة الاولى او الخير الاول او الله هو انبثاق بحكم الطبع والضرورة، لا عن ارادة واختيار. لان الارادة - في روح المذهب - تنتهك وحدانية الله. والطبع هنا يعني ان كمال الله بذاته اقتضى ان يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات، وفق نظام متراتب الدرجات. فالاول كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن الا ان يكون فياضاً. وهكذا فمن مبعث السنا الاسنى للكائن الازلي

الصلة بين العالم الاعلى والعالم الاسفل ويتوثق الرباط الذي يشد احدهما الى الآخر. وهكذا فان العالم المادي وجد بطريق الفيض بوسائط العقول المفارقة، وهذا العالم نصيبه من الفيض الإلهي ضئيل جداً. ويصف افلوطين هذا العالم المادي بالظلام. والظلام لا يفهم هنا كنقيض للنور، وهذه النظرة لا تعني انفصالاً بين الله والعالم في نظر الافلاطونيين المحدثين، لأن فهمهم للظلامية كان فهماً ديكالتيكياً، بمعنى ان الظلام المنسوب للعالم المادي ليس سوى الدرجة الدنيا من النور الأسمى، ولأن الكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها او بعدها عن مركز الصدور. وبما ان العالم الحسي آخر درجات الفيض، فهو إذن عالماً خسيساً دنيئاً.

والخلاصة كما يرى عبدالرحمن مرجبا ان هناك في فلسفة افلوطين طرفين للوجود: طرفاً اعلى وطرفاً اسفل، او قمة وحضيضاً، بينهما سلسلة من الأوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات. ولا يزال الشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل الى النفس ومنها الى هذا العالم، يتضاءل ويتضاءل - فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها واعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخبرة - حتى يجبو او يكاد. وهذا التضائل يتحول الوجود الى عدم، او يصدر العدم عن الوجود، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير.

لقد تداخل الكل في الكل عند افلوطين، وتحطمت الوحدة المطلقة التي اسهب الافلوطيون في رسم صورتها البديعة. وعادت هذه الفلسفة لتعبر عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود الرواقية. حيث يكون الله مُنبئاً في الأشياء غير متميز عنها. فالأول يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى: فالجسم في النفس والنفس في العقل والعقل في الأول والواحد في كل مكان. موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله.

2 - الفيض في الفكر الاسلامي:

1 - في الفلسفة:

أ - يعتبر الفارابي اول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد اغنى الفارابي هذه النظرية تنظيمياً ومضموناً وظهرت لديه اشد تماسكاً مما هي عند افلوطين. لأن جل ما قيل في كتاب اثولوجيا او الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد الأوحد، انما هي استعارات وتشبيهات بينها فسرت عملية الفيض عند

العقل دون الاول، واقل منه كمالاً، والوحدة التي كانت للأول من كل وجه تدب فيها الأثنينية. والأثنينية كما هو معروف في منطق القدماء أدنى مرتبة من الوحدة. وتنشأ هنا اشكالية هدم الوحدانية عند الافلاطونيين المحدثين. فرغم التزامهم الوحدانية وتشددهم في هذا الامر، فاننا نجد ان نظرية الفيض بتفاصيلها تعود الى هدم عمارة الوحدانية عندهم. فالواضح عندهم ان الفيض يجري لا في زمن. لأنه ازلي. ومن ابرز افكارهم مقولة الامكانية والواقع، وقد فسروها بروح الحل الأرسطي، اي باتجاه القول ان كل ما هو مادي هو امكانية. وان الفكر هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية. هذا الحل وإن كان لا يمثل حقيقة التفسير الأرسطي، الا انه يتضمن القول بأزلية المادة، كما كان يقول ارسطو، لأن معنى كون المادة إمكانية هو أنها ذات وجود بالقوة قبل وجودها الواقعي، اي ذات وجود ازلي. وهكذا يكون عندنا وجودان ازليان سابقان: مصدر الفيض، ووجود الهوى.. ولا ينفي هذه الأثنينية كون وجود المبدأ الاول وجوداً بالفعل، وكون وجود الهوى وجوداً بالقوة الامكانية، فإن الاختلاف في نوع الوجود ليس نفيّاً لأحد الوجودين.

بعد تقرير فيض العقل الأتوم الثاني - يضعه افلوطين في منزلة صانع العالم، الذي قال به افلاطون، ويجعله متضمناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو الأول. فهو حين يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي المثل الافلاطونية، بل إن هذه المثل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه. وتختلف مثل افلوطين عن مثل افلاطون، فهي دينامية فاعلة عند افلوطين بينما نجدها إستاتيكية ساكنة عند افلاطون. وبينما هي محدودة عند هذا الأخير، نجدها لا متناهية عن افلوطين. إذن من الأتوم الثاني العقل الذي هو فيض الأتوم الاول وصورة له وانعكاس لنوره يتولد عنه، وفور صدوره جوهر او كينونة هي الأتوم الثالث، وهي ايضاً صورة للأتوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي الا انها دونه درجة، كما ان العقل دون الاول درجة. وهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس: انها النفس الكلية.

من النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة - لا فيض واحد - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس. وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن العقل. وتشارك النفس عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ومن جهة اخرى تشارك عالم الابدان في خسته ودنائه. وبذلك تتحقق

بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين، وانما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب. فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه. كما يقول في كتابه عيون المسائل. إذن العلم هو القوة التي تخلق كل شيء. وعلم الأول بالأشياء علم ازلي خالده. وليس يعلم زماني متغير بتغير المعلوم. والفيض وفق هذا التفسير هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق للأول الذي هو علة الابداع.

أول المبدعات عن الأول شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول. وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه. وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته. ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة: كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر.

العقل الأول يعلم ذاته ويعلم الأول. وبحكم انه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السواء الأولي أو الفلك الأعلى بمادته وصورته. والعقل الثاني فيه كثرة عرضية كالعقل الأول ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الأعلى. وهكذا يحصل عقل وفلك من عقل.

الملاحظ ان الفارابي لم يحدد عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الأول في كتابه عيون المسائل، الا انه حدد نهايتها بالعقل الفعال المجرد من المادة؛ اما في المدينة الفاضلة فقد جعل عدد العقول عشرة، وعاشرها هو العقل الفعال أو عقل فلك القمر، وهو مدبر عالم ما دون فلك القمر، العالم السفلي، عالم الكون والفساد. ووجوده كثيره من العقول لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي وجود الاجساد السماوية. وهذا العقل الأخير هو سبب وجود الأنفس الأرضية.

تعرض الفارابي فيما بعد لنقد شديد بسبب الأخذ بنظرية الفيض. لأن هذه النظرية تنفي المسلمة الدينية بكون العالم مخلوقاً من عدم. لأن وجود العالم عن طريق الفيض يعني ضرورة ازالة هذا العالم لانه ملازم، بحكم الضرورة لوجود الله. وهو إذن ليس مخلوقاً، لانه ليس مسبقاً بالعدم، وليس حادثاً، بل هو ازلي تبعاً لازلية مصدر الفيض. بالاضافة الى ان هذه النظرية تتضمن مفاهيم كثيرة تتعارض مع مسلمات دينية اخرى بمفاهيمها اللاهوتية، كالوحي. فقد فسر الفارابي القدرة التي بها يتمكن بعض افراد البشر من رؤية العوالم غير المنظورة، ومن التنبؤ بـ «الأشياء الإلهية»، ومن «قبول الجزئيات

الفارابي بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. وفي سبيل ذلك سخر الفارابي افلاطون وارسطو وافلوطين لبلوغ اهدافه وغاياته فمزج تعاليمهم بعضها ببعض واكمل ذلك، بما اضافها عليها من مسحات مستقاة من المذهب الاسماعيلي والصائبة والتصوف، وصيغ كل ذلك بصيغة اسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني يتلاءم مع عقائد عصره وثقافته.

وفي هذا المجال يرى حسين مروة ان الفارابي، وفلاسفة العرب من بعده، تشبثوا بنظرية الفيض لانها سهلت امامهم حل المشاكل النظرية والايديولوجية التي اعترضتهم في مجال العلاقة بين الله والعالم. ويذهب الى انهم لم يكلفوا انفسهم تسليط النقد التاريخي لبيان تناقض ما ورد من آراء وتعاليم في كتاب الربوبية مع آراء وتعاليم أرسطو الحقيقية، لأن نظرية الفيض منسوبة لارسطو نالت الدعم والتشجيع لما كان يتمتع به المعلم الأول من ثقة كبيرة عند المفكرين العرب.

كيف تمت عملية الفيض، او كيف وجد هذا العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط؟ يشرح الفارابي ذلك في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة فيرى انه «متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات». فاذا علمنا ان الأول او الله عند الفارابي هو الواجب الذي يسبق وجوبه بإمكان، وانه واجب الوجود ولا علة لوجوده، لأنه واجب الوجود بذاته، اي تقضي طبيعته بوجوبه، بمعنى انه متى فرض غير موجود لزم منه محال. لأنه لا يجوز كون غير وجوده، لأنه السبب الأول والعلة الأولى لكل وجود. اتضح لنا لماذا لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات. ووجود ما يوجد عنه «انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو». ويسهب الفارابي في تأكيد كمال الأول ووحدانيته اثناء عملية الفيض وهو في ذلك لم يأت بجديد عما هو عند رائد نظرية الفيض: افلوطين. انما كان توسعه هذا في سبيل ازالة جميع الالتباسات التي قد تنشأ في الزمن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً. فالفيض لا يرمي الى تحقيق غاية لم تكن. وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال او زيادة في مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وانما هو لذاته وبذاته وفي ذاته. وما يمكن ملاحظته ان الفيض يتم عند الفارابي من المعرفة لا من الطبع كما هو الأمر عند افلوطين. فالأول (او الله) عند الفارابي يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم و«وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون ان يكون له معرفة ورضا

التعارض بين وجوب صدور الاجسام (المادة) عن واجب الوجود، دون تخلف، اي مباشرة بغير فاصل إطلاقاً، وبين محتوى الكثرة في الأجسام، باللجوء الى القول بصورها عن الاول بتوسط وجود آخر. لكن، يظن الى انه «لا يجوز ان تكون الواسطة واحدة محضة»، لأن الإشكال يبقى في مكانه، ويبقى السؤال: كيف تصدر الكثرة عن هذه «الواسطة الواحدة المحضة»؟ إذن لا بد من واسطة تتضمن نوعاً من الكثرة الى جانب كونها واحدة. وهذه وجدها في مبدأ الفيض، وجدها في العقول المفارقة. والعقل المفارق عند ابن سينا - كما هو عند الفارابي - يتضمن نوعاً من الكثرة، وإن كان واحداً بذاته. ويعمل ابن سينا هذه الكثرة في العقل المفارق. أولاً: من جهة انه معلول فهو - من هذه الجهة - ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بعلة الاولى، وثانياً: من جهة انه - مع ذلك - عقل، فهو يعقل ذاته، ويعقل علته هذه. من هنا يحصل فيه معنى الكثرة.

2 - في التصوف:

أ - الحركة العرفانية عند الاسماعيلية:

من المعروف ان صورة العلاقة بين الله والانسان في التصوف الاسلامي في مدى القرنين الثالث والرابع للهجرة كانت على اساس الكشف دون وساطة، حتى ظهرت اتجاهات عقد الصلة بوسائط من الاشارات ترتقي بالعارفين في سلسلة مراتب تصاعدية الى المعرفة بمفهومها الصوفي. وفكرة الوسائط بمظهرها الفلسفي تجلت عند الاسماعيلية بقولهم كما ذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن الله «أبدع بالأمر العقل الاول الذي هو تام بالفعل، ثم بتوسطه أبدع النفس التالي الذي هو غير تام. ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة، والبيض الى الطير، واما نسبة الولد الى الوالد». ومن اشتياق النفس الى كمال العقل تتولد الحركة من «النقص الى الكمال» ومن حاجة الحركة الى آلة الحركة «حدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها، وتحركت حركة استقامة بتدبير النفس ايضاً، فتركت المركبات من المعادن، والنبات، والحيوان، والانسان، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان، وكان نوع الانسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار، وكان عالمه في مقابلة العالم كله».

وما يجدر ذكره في هذا التفسير للوجود والمعرفة عند الاسماعيلية انها يتحققان بعملية واحدة. فهي ذاتها عملية

الحاضرة والمستقلة عن العقل الفعال تفسيراً مرتبطاً بالقوى الطبيعية لكل بشري. فهو يرى ان منشأ الوحي انما هو المخيلة في الانسان. فهذه حين تكون «في انسان ما قوية كاملة جداً» وتكون «المحسوسات الواردة عليها من الخارج» غير مستوية عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، وغير مستخدمة كلياً للقوة الناطقة بل يبقى فيها، اي في المخيلة، مع ذلك، كثير من طاقاتها «تفعل به ايضاً أفعالها التي تخصها».

ب - عند ابن سينا:

يدين ابن سينا للفارابي بأخذه بنظرية الفيض. ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما هو عند الفارابي، وإن كان ابن سينا زاد على نظرية استاذة شروحاً جديدة مع إسهاب في الاستطراد وعرض الفكرة في صور مختلفة، مما هيأ لها حظاً أكبر من الذبوع والانتشار. ومع محافظته على المبادئ والطريقة وعدد العقول والافلاك وطبيعتها، يعود له الفضل في ايضاح بعض النقاط وتعميقها حتى جاءت اكثر انسجاماً وتماسكاً. فقد جعل الفارابي الفيض يصدر مثنى مثنى، واما ابن سينا فقد جعله يصدر اثلاثاً اثلاثاً. اذ ما دام التعقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة، لا اثنين فقط، كما كان الحان عند الفارابي.

الا ان اهم ما يميز المنظومة الفلسفية السينية هي البحث الدائب لايجاد الحل الملائم لابتداء العالم وإشكالية صدور الكثرة عن الواحد. فابن سينا عندما قرر ان «مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ان يوجد ما يوجد عنه» فهذا يعني ان وجود العلة والمعلول او الله والعالم متساوقان، اي لا يتأخر احدهما عن الآخر. فما دام المبدأ الاول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي ان يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون قبل او بعد؛ فقد أوصل ابن سينا الى تقرير ازالة وجود العالم. فانه ما دام المبدأ الاول - قديماً أزلياً ومعلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن ان يتخلف عن وجوده - اي عن وجود المبدأ الاول - فمعلوله هذا وهو وجود العالم، قديم ازلي مثله بالضرورة.

إذن العالم قديم مساوق لوجود الاول - وإن كان هذا الاول يتقدم بالرتبة والشرف - وظلت عند ابن سينا قضايا التوحيد والتزني المطلق والتعالي الإلهي وصدور الكثرة عن الوحدة، او الاجسام المادية عن اللامادة تثير إشكالات حادة استقطبت اتجاهات متناقضة في فلسفة ابن سينا. فقد حاول حل

او المشرقية لأنها حكمة إلهية تشد معرفة الله والحقائق الربانية وذلك بتعميق الحياة الداخلية. وهذه الحكمة الشرقية هي التي اخطت اصولها ابن سينا، وارسى تواعدها السهروردي من بعده، وقد عرفت ايضاً باسم الفلسفة الاشراقية. ويشمل الشرق في مصطلحات الاشراقيين مصدر النور، فيما يمثل الغرب مكان الظلمة.

ويمكن القول بأن عالم السهروردي الاشراقي هو ذو كيان وجودي انطولوجي بالمرتبة الاولى. أما سمته المعرفية الاستمولوجية، فهي نابعة من كيانه الانطولوجي نفسه. فهنا نجد النور كمبدأ وجود لعالم بكامله. يفيض هذا النور من المصدر الاعلى، نور الأنوار، هابطاً درجة درجة الى النهاية السفلى، وكل درجة من الفيض هي وجود نوراني. ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور. حتى اذا بلغ الدرجة الجرمية، عالم الأجسام، تضاءل النور حتى الاضمحلال. وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود وهذا يعني ان إشراقية السهروردي لا تعترف بشئ من النور والظلام، كما تقول بها الزرادشتية والمناوية، فليس عنده غير مبدأ واحد للوجود هو النور.

يشدد السهروردي على اعتبار النفس جوهرًا وانها ليست بعرض، لأنها صادرة عن نور الأنوار فهي لا يمكن ان تكون نوراً عرضياً فهي إذن «نور قائم لذاته» طاهر لذاته كما ورد في حكمة الاشراق. ويرد السهروردي نظرية الصدور او الفيض التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الاسلام: عن الواحد لا يصدر الا موجود واحد أي نور إبداعي أول وهو متتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتمثل القوة الدافعة في اليجاد في اتجاه العقول او الأنوار انجهاً ثنائياً الى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة الى ما تحتها، ويعبر عن هذا الاتجاه بحركته الاشراق، ومرة اخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاصرة نور الأنوار والأنوار العليا، ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة؛ وهكذا تكون الجهات ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس. وفي هذا معارضة للجهات العقلية في نظرية الصدور المشائية التي تقوم على اتجاهات ثلاثة. إلا أن الملاحظ أن فعلي الاشراق والمشاهدة اللذين يختلفان من حيث الاتجاه، يتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة. فلإشراق اتجاه هابط، وللمشاهدة اتجاه صاعد. ولكن كلاً منهما مشارك في عملية اليجاد من جهة، وطريق للمعرفة من جهة ثانية. وبهذه الصورة تتحد عملية اليجاد وعملية المعرفة.

في هياكل النور يؤكد السهروردي وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

اليجاد وعلية افاضة لأنوار المعرفة: الله يدع العقل الاول، وهذا ينتج النفس، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الافلاك السماوية، وتحرك هذه الافلاك بحركة دورية يؤدي الى حدوث المركبات، اي الكائنات المادية (المعادن، النبات، الحيوان، والانسان). الانسان في هذا العالم يتميز عن سائر الكائنات باستعداده لتلقي الفيض المعرفي.

تختلف نظرية الفيض الاسماعيلية عن مثيلتها الافلوطينية بصورتها الكلاسيكية حيث يتم الفيض عند الافلوطينيين عن الأول ويصدر على درجات حركة هابطة، والكائنات تتفاضل بمدى نسبة قربها أو بعدها عن مركز الصدور، بينما تظهر عند الاسماعيلية بحركة ابداع من الله نحو الوسائط وهي حركة هابطة وحركة اشتياق من النفس الى كمال العقل وهي حركة صاعدة. وقد استعانت الاسماعيلية في سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان (المميز عن عالم الكائنات بالفيض المعرفي) وعالم الكائنات العلوية بفكرة التجليات الإلهية على الأرض في الأئمة وفقاً لتصور خاص لدور الامام على الأرض.

ب - إشراقية السهروردي:

ولد شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي في قرية سهرورد، قرب مدينة زنجان، في ارض الجبال بشمال غربي ايران. وتختلف كتب السيرة في تاريخ وفاته. في حين يتفق ابن خلكان وابو الفدا صاحب حماه انه مات في سنة 587 للهجرة، وأنه كان في الثامنة والثلاثين من عمره عندما قتله الملك الظاهر الايوبي المتوفى سنة 613 هـ. بأمر والده السلطان صلاح الدين الايوبي، المتوفى سنة 589، الذي تأثر بالفقهاء بعدما اعلموه بانحلال عقيدة الشيخ وتعطيله.

التقى السهروردي في مطلع شبابه فخرالدين المارديني، المتوفى 594 هـ. وكان هذا حكيمًا واقفًا على فلسفة ابن سينا، ضالعا في الطب، فدرس السهروردي عليه، وافاد منه. وتشير بعض المصادر الى ان السهروردي عرف في صباه جماعة المتصوفة، فوقف على طرقهم، ومارس رياضاتهم، وعاش مثلهم حياة عزلة وانفراد. وبهذا تكونت ثقافته في مطلع شبابه من مزيج فلسفي - صوفي. وقد عرف في هذه المرحلة بالذات الديانات الشرقية، ووقف على تعاليم قدماء فارس.

والناظر في رسائل السهروردي القائمة على الرؤيا والمجاز والتي يعتبرها الشيرازي من مؤلفات ايام الصبا لوجدنا انها تهدف، جملة، الى غاية واحدة هي العودة للأصل الإلهي. والتحرر من عبودية المادة. وهذا يتم باعتناق الحكمة الاشراقية

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الشفاء، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960.
- —، التجارة، مطبعة السعادة، مصر، 1331
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب (برقلس، هرمس، افلاطون)، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، لا.ت.
- افلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- السهروردي، حكمة الاشراق، طبعة هجرية، طهران، 1313-1316 هـ.
- —، كتاب اللوحات، تحقيق وتقديم اميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1979.
- —، هياكل النور، تحقيق وتقديم محمد علي ابوريان، طبعة 2، دار النهضة العربية، بيروت، لا.ت.
- الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة ناصر، بيروت، لا.ت.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، 1959.
- —، عيون المسائل، (في مجموعة رسائل الفارابي)، القاهرة، 1325 هـ.
- مرجبا، عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، طبعة 2، منشورات عويدا، بيروت، باريس، 1981.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 2، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- الموسوعة الفلسفية الروسية، لا.ت.

احمد خواجه

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التي تتكرر كلما تكرر فعل الاشراق. ومن جملة هذه الأنوار القاهرة «أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا» ويطلق عليه الفلاسفة المشاؤون العقل الفعال.

أما العالم الثاني فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، وهنا نجد السهروردي يتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون ان النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردي انها تصدر عن ارباب الأنواع السماوية من طبقة العقول العرضية.

أما العالم الثالث فهو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان في الجسم:

(1) الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر.

(2) الأجسام الأثرية أي أجسام الأفلاك السماوية.

وأخيراً يمكن القول بأن نظرية الفيض اضطلعت بنصيب كبير من مسؤولية حل الغاز المعرفة في عصرها - وخاصة في الفكر الاسلامي - حيث ادت واجبها كاملاً أو شبه كامل. وحسبها انه ليس فيها عنصر غير عقلي وانها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول. صحيح ان النظرية كانت تعود في نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود بشكل أو بآخر، الا أنها كانت إسهاماً جاداً في حل معضلات اتصال العالمين: الحسي والعقلي المفاوق.

بعد ان مثل من تمثلاته الفطرية خيطاً تسلفه برهاناً على وجود الله كلاله الخبيره بلا حدود والمناخ يقيناً لا يجحد. الا ان ديكارت كان ينتقل بذلك من حفرة الى حفرة، فما انتقل من حفرة الانانة إلا ليجد نفسه في حفرة «الفطرية» إن الهوة التي ضربها ديكارت، كما بعضا موسوية، بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، بين العقل والمادة، بين الوعي والعالم، كان من شأنها ان طبعت المعرفة عنده بطابع الفطرية التامة محولة فلسفته، بذلك، الى فلسفة «فطرية» اي الى فلسفة تستمد من العقل، او من تمثلاته الفطرية، لا شكل المعرفة صرفاً، بل مضمونها ايضاً. بذلك بات عنده الفرق الوحيد بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة او الطارئة فرقاً لا يلج المنظور الا بقدر ما هو فرق في وجهة النظر. من هنا ان تمثل اللون الاصفر مثلاً، يسمي هو ذاته تمثلاً فطرياً من حيث هو استعداد في الوعي، وتمثلاً مكتسباً (بالحس) من حيث انه يطرأ على الوعي، تمثلاً فطرياً من حيث هو قوة، وتمثلاً مكتسباً من حيث هو فعل.

هذه الفطرية المدقعة هي اساس جنوح المثالية الحقبة الى مثالية كاريكاتورية وجنوح الواقعية الرصينة. والمتوازنة الى واقعية مغرصة عند ديكارت وغيره من عقلانيين وتجريبيين على حد سواء.

ولأن المثالية الكاريكاتورية والواقعية المغرصة لا تشكل اذانة عقلية وعاقلة للمثالية الحقبة والواقعية المتوازنة رأى كانط ان يسلك المثالية الحقبة طريقاً الى الواقعية المتزنة، فإذا بفطرية المضمون تتحول عنده الى قبلية الشكل على صعيد التفكير والمعرفة على حد سواء. من هنا ان خطأ العقلانيين كان يكمن، في نظر كانط، في انهم حاولوا استنباط مضمون المعرفة من العقل، وخطأ التجريبيين، في انهم حاولوا استقراء شكل المعرفة من الحواس. من هنا ان المعرفة عند العقلانيين لم تعد

لا يغالي كثيراً من يقول ان فلسفة ديكارت هي، بوجه عام، محاولة لدرء خطر توهمه هذا الفيلسوف حافاً بالمعرفة الموضوعية لجهة امكانيتها وواقعها وضرورتها. والخطر المقصود هنا يتمثل في ما يُسمى الانانة Solypsism، وهي محاولة ردّ الوجود الى الوعي وردّ الموضوعية في المعرفة الى ذاتية التفكير. والواقع ان الانانة ليست واقعاً فلسفياً تاريخياً، بل هي من قبيل الفرضيات المصطنعة التي لا ضرورة لها سوى الخطر المتمثل في امكانية تفكيرها صرفاً. إنها من باب الكذب المنهجي الذي لا يقرم الصدق الا على دحضه أولاً. انها من قبيل الجهل الذي لا يقوم العلم إلا على فضحه أولاً. انها عداد السلب الذي لا يقوم الايجاب الا على سلبه أولاً. انها من اسباب الشك، بل قل انها السبب الاعمق للشك، الذي لا يقوم اليقين الا على نقضه وانقاضه.

اذا كان من يحفر الحفرة لأخيه واقعاً، لا محالة، فيها، فلا بدّ من ان يكون حال من يحفر الحفرة لذاته انه لن يقوم منها. هذا بالذات ما يبدو حاصلاً لديكارت الذي إذ عجز، بالفعل، عن القيام بمفرد عقله من الانانة التي حفرها كمنطلق منهجي اول لفلسفته المستبقة راح يحفر، من شدة حيرته، نفقاً فيها، ويأمل ان يصل بواسطته الى سطح الارض من جديد. الا ان هذا النفق الديكارتى لم يوصل صاحبه الى سطح الارض من جديد الا بعد ان صعد به الى السماء أولاً. فديكارت، بالفعل، ما استطاع النفاذ من شرنقة الانانة الا

التشكيلي ووظيفتها التشكيلية الخاصة، على مستوى الحس، لما تتلقاه من الانطباعات الحسية (كانط، نقد العقل الخالص، B 36,160) فبفعل هذه القوة تنظم الانطباعات على الوعي، منذ البداية، في ترتيب تجانبي (لجهة مكانيتها) وتلاحقي (لجهة زمانيتها). بذلك يسمي كلا المكان والزمان شكلين عيانيين anschaulich, intuitive كما يسميهما كانط، من أداء القوة الحاسة نفسها.

الا ان هذا التلازم القائم منذ البداية بين الشكل والمضمون لا يمنع، عند كانط، قبليّة الشكل وبعديّة المضمون، ذلك ان القبل والبعد لا يفهمان هنا بمعناها الزماني، بل بمعناها المتعالي transzental - كما يسميه كانط. بذلك فقبليّة الشكل على المضمون بمعناها المتعالي، تعني عند كانط كون الشكل شرطاً ضرورياً أو فرضية ضرورية أو اساساً ضرورياً للمعرفة التجريبية. الا ان المضمون هو ايضاً شرط واساس ضروري للمعرفة التجريبية، فمن اين بعديته هو وقبليّة الشكل العقلي. إن قبليّة الشكل مردّها الى معيارته التقويمية بالنسبة الى قوام المعرفة (الحكمي) وقيمتها (الصدقية). إنها قبليّة التشكيل كفعل وكفاعلية ذاتية على ما يتشكل فيه كمضمون معرفي. أما بعديّة المضمون فمردّها الى مصدره الحسي وطابعه الانطباعي. بذلك يمكن القول ان الشرط الآخر للمعرفة التجريبية ليس المضمون صرفاً، بل المضمون البعدي او بعديّة المضمون بما تعني هذه من حسية مصدره وانطباعية طابعه.

بذلك يتضح الفرق بين التمثلات الفطرية عند العقلين والشروط القبليّة للمعرفة عند كانط (كانط، نقد العقل الخالص...، B 118). وفيما التمثلات الفطرية بنى معرفية جاهزة بشكلها ومضمونها نجد أن الشروط القبليّة عند كانط تتناول شكل المعرفة المنطقي لجهة عيانيته Anschaulichkeit الحسية (مكان، زمان) ولجهة مقولتيه الفهمية الإدراكية الحكمية. وفيما التمثلات الفطرية متقدمة زمنياً على التجربة، تنطلق الشروط القبليّة من التجربة وتبدأ معها (نقد العقل الخالص 1,2 B). اذ ذاك تكون التجربة بمثابة فرصة او ظرف مؤات لتولّد هذه الشروط في الوعي (نقد العقل الخالص، B 91). من هنا ان القبلي كشكل للمعرفة هو شرط ضروري لإمكانيتها موضوعاً وحكماً، وليس كالتمثلات الفطرية عند العقلين، موضوعاً او حكماً كأنه جاهز اصلاً للمعرفة، وهذا من شأنه ان يترك عند كانط مجالاً هاماً لعمل الانطباع الحسي في المعرفة التي تصبح، اذ ذاك، تجريبية اسماً ومسمى. بهذا الصدد يقول كانط: «هناك شيء في جميع الظواهر مما لا

تجربة، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة. المعرفة عند العقلين لم تعد تجربة، لأنها فقدت حسية المضمون، كما ان التجربة عند التجريبيين لم تعد معرفة، لأنها فقدت عقلية الشكل. بذلك غابت عرضية المضمون الحسي من افق العقلين، ومعها عرضية احكام التجربة، كما غابت ضرورة الشكل العقلي من افق التجريبيين، ومعها ضرورة احكام التجربة او موضوعيتها. واذا كان العقلين قد تجاهلوا، او كادوا، كل ما هو خاص وانطباعي في موضوع المعرفة فإن التجريبيين تنكّروا او كادوا، لكل ما هو عام ومقولي في موضوع التجربة. من هنا ان لاينتز مثلاً رأى امكانية تحول احكام الواقع العرضية، وسأها حقائق الواقع، الى احكام العقل الضرورية في حال تم ضبطها في نسق استنباطي تام، مما يعني ان الفرق بين احكام الواقع العرضية واحكام العقل الضرورية انما هو فرق في وجهة النظر، لا فرق في طبيعة المنظور. الم يرديكارت قبله الفرق ذاته بين التمثلات الفطرية والتمثلات المكتسبة؟ بالمقابل فإن تنكر التجريبيين لكل ما هو عام ومقولي في التجربة الحسية دفع بلوك وهيوم الى ردّ كل شمولية وضرورة وموضوعية على احكام الواقع الى اساسها الانطباعي الحسي وبالتالي الى تلاحقية الزمان وتجانبية المكان. من هنا تحول الجوهر عند لوك الى تمثيل مركّب، وتحول «السببية» عند هيوم الى ارتباط مستديم.

ازاء ذلك رأى كانط ان اصل هذه المشكلة يكمن في ما اتفق عليه كلا العقلين والتجريبيين، لا في ما اختلفوا عليه، اعني في ادعاء مفاده ان للمعرفة على صعيد الشكل والمضمون معاً، في الاساس مصدراً واحداً رآه العقلين في العقل وبدا للتجريبيين في الحس. من هنا ان التجربة، كما رآها كانط، ليست الرد على العقلية كما ان العقلية ليست هي الرد على التجربة، فهاتان المدرستان ضدان لا نقيضان. اما الرد على فطرية العقلين وانطباعية التجريبيين، الرد المناقض لكليهما معاً، فهو القول بأن للمعرفة مصدرين لا مصدراً واحداً: مصدر اول يوفر لها مضمونها الانطباعي، وهو الحسي او ما دعاه كانط القوة الحاسة، ومصدر ثانٍ يؤدي لها شكلها العقلي، وهو الفهم او ما سماه كانط القوة الفاهمة او الحاكمة (كانط، نقد العقل الخالص، B 74,102).

مع ذلك فالتلازم قائم منذ البداية بين الشكل والمضمون، سيما ان القوة عند كانط هي قوة التشكيل قبل ان تكون، كما في القوة الحاسة مثلاً، قوة تقبل وتلق لمضمون حسي انطباعي.. من هنا ان للقوة الحاسة عند كانط طابعها

يمكن ادراكه البتة على نحو قبلي، وما يتمثل فيه الفرق الحقيقي بين المعرفة التجريبية والمعرفة القبليّة، وهو الانطباع او الاحساس (كمادة الادراك الحسي) (نقد العقل الخالص، (B 208,209).

المعرفة القبليّة عند كانط ليست، اذن، من اصل سيكولوجي، فلا تستنبط من تحليل التفكير كعملية في الذات التجريبية، بل من تحليل البنية المنطقية للتجربة والتفكير. إن الاشكال القبليّة للادراك لا تتقدم عليه زمنياً، بل منطقياً (نقد العقل الخالص، B 1,2). وفي مواضع متعددة يؤكد كانط ان علينا ان نلحق بالاشياء قبلياً كل الصفات التي تشكل الشروط الضرورية لإمكانية تفكيرنا إياها.

إن المعارف القبليّة، عند كانط، هي تلك التي تحصل باستقلال تام عن التجربة الحسية، فإذا لم يخالطها اي معطى تجريبي سُميت خالصة (نقد العقل الخالص، B 3,34). اذ ذاك تتميز المعرفة القبليّة الخالصة بميزتين رئيسيتين: الضرورة، والشمول الصارم، (نقد العقل الخالص، B 3,4,5). الضرورة تعني امتناع التجربة والعلم بدون المعرفة القبليّة، والشمول يعني عدم اتساع المعرفة القبليّة لأي تحول او استثناء.

إن مفهوم المعرفة القبليّة يتضمن، عند كانط، مفهوم التفكير التلقائي Spontaneitaet. فإذا كانت العيانات Anschauungen الحسية تقوم على تلقّي الانطباعات، فإن المفاهيم تقوم على تلقائية التفكير (نقد العقل الخالص، B 93). كل العيانات تقوم على انفعالات. أما المفاهيم فعل وظائف (نقد العقل الخالص، B 93). وإذا كان التلقّي قوة تقبل الانطباعات (نقد العقل الخالص، B 33) فإن التلقائية هي قوة انتاج التمثيلات (نقد العقل الخالص، B 75). من هنا ان التلقّي الانفعالي لا يستطيع ان يجعل المعرفة ممكنة إلا من خلال ارتباطه بتلقائية القوة المنتجة للمفاهيم (نقد العقل الخالص، A 97). بذلك فإن للقبليّة والتلقائية (فاعلية الانتاج التمثلي المفهومي) مدلولاً واحداً في فلسفة كانط، مما يتمثل لا في التحليل صرفاً، بل، وبالأولى، في فاعلية التركيب.

يطلق كانط صفة القبليّة، أولاً على الاحكام الشاملة والضرورية، ثانياً على اشكال العيان والتفكير (زمان، مكان، مقولات، مبادئ الخ)، وثالثاً على الشروط الذاتية لهذه الاشكال مما نجده في الانا المدرك ولا يتحقق الا من خلال التجربة.

يقسم كانط الاحكام القبليّة الى قسمين. احكام القسم الاول قبليّة تحليلية، واحكام القسم الثاني قبليّة تركيبية، وفي

هذه الاخيرة يتمثل جديد كانط على صعيد نظرية الوعي والمعرفة. ففيها تقوم الاحكام التحليلية على تفكيك مفهوم الموضوع، تربط الاحكام القبليّة التركيبية مفهوم الموضوع بمحمول ليس اصلاً متضمناً في معناه، وذلك باستقلال تام عن التجربة الحسية وبحسب اشكال الوعي صرفاً من عيانية (مكان، زمان) ومفهومية (مقولات، مبادئ الخ...). هنا يقول كانط ان القبلي هو ما يتسم دائماً بيقين الضرورة، اي بضرورة مطلقة. فهو إذن ما لا يستند الى اي اساس تجريبي وما ينتج، بالتالي، صرفاً عن فاعلية العقل مع انه، هذا القبلي الجديد عند كانط، دائماً حكم تركيبية (كانط، مقدمة الى كل ميتافيزيقا مستقبلية. Proleg. g 6). إن قبليّة الاحكام تعلن عن ذاتها بذاتها من خلال وعي ضرورتها، ومع ذلك فضرورة الاحكام القبليّة التركيبية ليست، بالرغم من مطلقيتها، ضرورة الاحكام القبليّة التحليلية. فضرورة هذه الاخيرة ضرورة منطقية بحيث لا يأتي نقيضها او نفيها الا مناقضاً لذاته. أما ضرورة الاحكام القبليّة التركيبية، بما فيها ضرورة المبادئ الأساسية في الرياضيات، والمثل الذي يعطيه كانط ذاته عليها هو $5 + 7 = 12$ ، فليست مما يشكل نفيه مناقضة ذاتية (مقدمة الى كل Proleg. g 6, e, 2, Proleg. g 2). وكانط يعي تماماً أن رأيه هذا مخالف لما ذهب اليه المنطقة و «حللوا العقل البشري». الا انه يقول عنهم انهم لما رأوا النتائج والاستنتاجات تسير طبقاً لقانون التناقض، راحو يقتنعون انفسهم ان المبادئ الاساسية، بدورها، تلزم عن قانون التناقض، وفي ذلك اخطاوا. فصحيح ان المبدأ التركيبية من شأنه ان يفهم طبقاً لقانون التناقض، انما بشرط استنتاجه من مبدأ تركيبية آخر بوصفه فرضية له. اذ ذاك فليس المبدأ الاساسي في الرياضيات بديهيّاً في ذاته (مقدمة الى كل... Proleg. g 2, e, 2).

ليس فقط في الرياضيات، بل في كل العلوم الأخرى (طبعاً ما عدا المنطق الصوري) يؤكد كانط ان المبادئ الاساسية، والمبادئ الاساسية وحدها، هي احكام قبليّة تركيبية. اما القوانين الخاصة فلا يمكن الحصول عليها إلا من خلال التجربة ومناهجها. أمّا أن الاحكام القبليّة التركيبية تصدق موضوعياً، فهذا ما يعمد كانط الى برهانه من خلال ظاهرة موضوعات المعرفة، إذ تخضع هذه بوصفها ظاهرات، لشكلية الوعي وقوانينه القبليّة. إذ ذاك فالشروط القبليّة لإمكانية التجربة «للتجربة الممكنة» هي في الآن ذاته شروط امكانيته موضوعات هذه التجربة (نقد العقل الخالص، A 111). اما

ينسب شلايرماخر Schleiermacher القبلي الى فاعلية التفكير المشكّلة والموحّدة للمعرفة. ويعتبر ترندلنبورغ Trndelenburg القبلي كحركة الفكر الاصلية التي هي شرط التجربة وتتقدم عليها منطقياً. ومع ان القبلي ينشأ من عمل الفكر فهو ليس ذا طابع ذاتي صرف، بل هو ايضاً موضوعي، ويذهب ترندلنبورغ في كتابه *Logische Untersuchungen* الى اتهام البراهين الكانطية على ذاتية القبلي بانها تنطوي على ثغرة في هذا المجال.

في القرن العشرين يستمر مفهوم القبلي في لعب دور هام في اطار نظرية المعرفة والعلم خصوصاً لجهة ماهيته وطبيعته وموضوعيته، فالقبلي بالنسبة الى ماينونغ Meinong في نظرية الموضوع هو ما يُدرك بالانطلاق من طبيعة الموضوع، من صفاته صرفاً ومن علاقته بموضوعات اخرى. فهناك معرفة لا تتناول الوجود، وتنشأ من استبصار موضوع الحكم مباشرة، مثلاً الفرق بين الاحمر والاخضر. المعرفة القبليّة اساسها في طبيعة الموضوعات ولها بداقة اليقين وتصدق بالضرورة وبغض النظر عما اذا كان موضوعها موجوداً او غير موجود. (Gesam-mel Abhandlungen II, 520; Veber die Exfahung-Grund lage unseres Wissens, 1906, s. 5ff., 110).

أما هوسرل فيرى ان الماهية، وهي المعنى العام المختص بنوع معين من الموضوعات والتي تشكل دلالة مفهوم معين، تُستبصر مباشرة ومن خلال فعل رؤية عقلية، وكذلك كل ما يكون مؤسساً في هذه الماهية من ترابطات معنوية أو أنيات ماهوية. إن الاستبصارات الماهوية القبليّة مستقلة لجهة صدقها وضرورتها عن التجربة، ومع ذلك فالقبلي لا ينحصر، عند هوسرل، في اشكال ذاتية كما عند كانط، وذلك بسبب التداخل الماهوي بين المقولي والحسي في التجربة الادراكية. ليس القبلي، إذن، في بطون الذات وقواها الذاتية، كما عند كانط، بل في أنية الحكم بوصفها موضوع الادراك. إذ ذاك فالقبلي، عند هوسرل، هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنيات الاحكام بوصفها ما يُعرف الخاص من خلالها (هذه الأنيات العامة تنقوم في ما يسميه هوسرل «التركيب» من جهة، او بوصفها، من جهة اخرى، ماهيات عامة وهي ما يتقوم عند هوسرل بما يسميه «Ideation» او عيان الماهيات وهي اول ما يُدرك حتى في الادراكات التجريبية المنظورية الطابع. (راجع «الظاهراتية»). وبالانطلاق من هوسرل يؤكد ماكس شايبر على وجود قبليّة مادية او مضمونية محاولاً إبانته على صعيد الشعور الاخلاقي كقبيلة شعورية او عاطفية او

بالنسبة الى «الاشياء» في - ذاتها فالمعرفة القبليّة ليست ممكنة، ذلك انه ليس في وسعنا ان ندرك من الاشياء قبلياً سوى ما نضعه نحن فيها قبلاً، اي سوى ما تسبغه الذات المفكرة عليها من اشكال (مقدمة الى كل... Proleg. g 9 نقد العقل الخالص، A 128). بذلك فالمعرفة القبليّة تتعلق حصراً بالشروط الشكلية للتجربة الخارجية والداخلية على حد سواء وبالموضوعات والاحكام التي تخضع لهذه الشروط وتشكل بها. فليس من ادراك ممكن قبلياً سوى ذاك الذي يدرك موضوعات تجربة ممكنة. وليس شكل الموضوع كما هو في ذاته، بل هو شكل الذات، اي شكل الحس او القوة الحاسة، ما يجعل عيان الموضوع وادراكه الحسنيين ممكنين قبلياً. وفي المقدمة يقول كانط ان القبلي هو كل ما لا يمكن حذفه من عياننا الحسي وتفكيرنا المدرك (مقدمة الى كل... g 9)، وهذا ما ينبع على الدوام من فاعلية الوعي فينا، اعني المكان والزمان بوصفها شكلي العيان الحسي، المقولات، المبادئ المتتالية. اما منابع هذه الاشكال القبليّة فهي القوة الحاسة، القوة الفاعمة، العقل النظري والعمل، وقوة الحكم.

بعد كانط مر مفهوم القبلي بتعرجات مختلفة لجهة منشئه وطبيعته وضرورته. ففيما فريز Fries ومدرسته، اعتبروا ان ايجاد القبلي والقبليات يتم من خلال التجربة الذاتية الداخلية اكد، بالمقابل، كونوفيشر ولوتز Lotze وريبل Riehl وكوهن Cohen وغيرهم، ان القبلي ذاته انما يدرك قبلياً، اي ان ادراكه ليس تجربة داخلية.

اما بالنسبة الى شوبنهاور فيتعين القبلي ببيكولوجيا. يقول: فلسفة لوك كانت نقداً لوظائف الحس. اما كانط فقدم نقداً لوظائف الدماغ. القبلي هو النحو الذي تتم عليه عملية الادراك الموضوعي في الدماغ. ايضاً: عندما ينطلق المرء من الذات فذاك قبلي، وعندما ينطلق من الموضوع فذاك بعدي. يوهان مولر J. Mueller يعتبر اشكال العيان القبليّة «طاقات فطرية». ف.أ. لانغه F.A. Lange يعتبر ان القبلي ينبع من طبيعة الوعي وهو مشروط بالنظام البدني. اما فيشته فيستبنت القبلي من «التعين الاصيل» لانا المنتج اشكال التجربة ومضمونها. وشلينغ يرى ان كل المعرفة قبليّة بقدر ما الانا ينتج كل شيء من ذاته، وكل المعرفة بعديّة بقدر ما لا نعي هذا الانتاج فينا.

يرى هيغل ان من خلال القوانين القبليّة للتفكير، وهي في الان ذاته قوانين الوجود، تستمد العلوم ترابطها الداخلي، وان القبلي في كل معرفة انما هو الفكر الحر المنطوي في ذاته.

كإدراك قبلي لعلائق قيمية على مستوى العاطفة والشعور، وذلك في كتابه 1921 *Der Formalismus in der Elhit*، الى ذلك فلقد شهدت هذه الحقيقة سلسلة من المحاولات المهادفة الى إثبات القبلي في مختلف العلوم والميادين من طبيعية واخلاقية وتاريخية ودينية واجتماعية.

في جانب الوضعيين اعتبر بعض الرياضيين والفيزيائيين والفلاسفة ان المسلمات والتعاريف والمصادر والفرضيات التي تقوم عليها النظريات والانشاءات والاختبارات العلمية الحديثة انما هي بمعنى ما ذات طابع قبلي. من هنا ان دينغلي Dinger مثلاً رأى ان ارادة العالم وضع أو انتاج «تركيبية علمية» منطقية تشترط القبول بمسلمات طوعية او القبول الطوعي بمسلمات تطل اساس النظام النظري وتجعل وحدته ممكنة (Physikund Hypothese, 1921, s. 108).

إلا ان دينغلي، شأنه ككانط، ذهب الى ان الهندسة الاقليدية والفيزياء النيوتونية يشكلان اساساً Axiome من مسلمات قبلية لا تنقضى. واذا كان كانط قد رأى في هذه المسلمات شروط امكانية التجربة ووحدة الوعي اطلاقاً، فإن دينغلي رأى فيها ذاتها فرضيات ضرورية لامكانية التحكم بالطبيعة على نحو دقيق. بذلك اجتمعت فلسفة كانط المتعالية مع عملائية العالم الطبيعي عند دينغلي في اعتبار القبلي مثلاً للمبادئ الثابتة في العلم والمعرفة.

إلا ان احداً من هذين المفكرين لم يستطع اثبات موقفه من دون منازع، وتاريخ العلم، خصوصاً الفيزياء، لا يشكل شهادة واضحة على صدق ما ذهب اليه أو على ضرورة المسلمات العلمية خارج حدود الحاجة النظرية اليها. إن تاريخ الفيزياء مثلاً يثبت لنا بما لا يقبل الشك ان مضمون المسلمات الاساسية في نسقها النظري لم يهدأ على حال واحد. فقبل ديكارت، مثلاً، لم تكن الهندسة الاقليدية تشكل اية فرضية ضرورية للفيزياء والقوانين الفيزيائية.

وبعد ريمان لم تعد الهندسة الاقليدية في بعض انحاء الفيزياء مطلوبة كفرضية ضرورية. الى ذلك فالنظرية النسبية استغنت في مجالاتها عن مسلمات نيوتن، كما ان الفيزياء الكمومية تحطت بمسلمات التعيينين او الحتميين باتجاه لا تعينية وصفية في موضوع الفيزياء النووية مما خلع على قوانين الطبيعة الماكروكوزمية طابعاً احصائياً صرفاً. اذ ذاك شهدت مقولات كانط كالسبية والجوهر والتفاعل تحولاً في معناها وقيمتها، كذاك الذي شهدته مفاهيم الكتلة والطاقة والحركة في الفيزياء النيوتونية.

اما عنوان كل هذه التحولات ومحصلتها المنهجية فالتحول الذي شهده مفهوم المسلمة Axiom، التي فقدت براهينها وطابعها الاستبصاري كما دعا اليه ديكارت وسائر العقلانيين وصولاً الى برنشتاو وهوسرل في القرن العشرين، فانحصرت اوليتها، وبالتالي قبلتها، في كونها مجرد نقطة انطلاق نظرية لنسق استنباطي (كما في الرياضيات) او لنظرية علمية (طبيعية او انسانية) او لاجراء اختبار في مختبر علمي. اما في الفلسفة فلقد حاولت الهرمنية Hermeneutik كنظرية في المعرفة خلع الحلة الارخيدية عن كوجيتو ديكارت (Bollnow, O.F., Philosophie der Erkenntnis - Urban Bueche 1970).

خوري، انطوان، وعي الوعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية، الفصل الثاني، معهد الانماء العربي، بيروت، 1982). إن مفهوم المسلمة بات نقطة تقاطع هامة وعنصر توحيد على مستوى الاساس بين مختلف تيارات واتجاهات القرن العشرين من فلسفية وعلمية في كافة الميادين. فالجميع يبدو متفقاً على الطابع القبلي للمسلمة والجميع يبدو متفقاً على الطابع الاصطلاحي او الظرفي للقبلي.

واذا كان في ذلك تأكيد متجدد لفاعلية الوعي وتلقائيته الانتاجية كما رآها كانط فإن القبلي الجديدة ليست تماماً قبلية كانط.

ففيما قامت قبلية كانط على كلا الضرورة والشمول، راح المفهوم الجديد للقبلية يقسم بين الضرورة والشمول فيها، راح يعدل معنى ضرورتها ويستغني نهائياً عن مطلب الشمول. فلا ضرورتها بقيت بداهة حتمية apodiktisch ولا شمولها ظل من نوع ما يجعلها مقدمة لكل نسق او اختبار او نظرية مستقبلية ممكنة. (راجع «قبلي - بعدي»).

انطوان خوري

القدرية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

قد تكون فكرة القدرية قد خطرت للانسان منذ أقدم العصور، بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنتظمة، وفي القرآن الكريم إشارة الى حركة هذه الكواكب المقدره بقوله تعالى: ﴿والقمر قدرناه منازل فعاد كالمرجون القديم﴾

واحد كالماء أو النار، أو الى العناصر الأربعة المعروفة: الماء والهواء والنار والتراب. من قول انكساغوراس Anaxagore المتوفى سنة 428 ق.م، أن الكون مؤلف من عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير. كذلك نلاحظ بدايات التأسيس للمذهب القدري في المدرسة الرواقية المنتسبة لزينون الايلي، 336-264 ق.م،، حيث يرى أن الكون كائن حي، والنار مبدأ الحياة لأنها ترمز للحرارة، ومن ثم جمع زينون العناصر الأربعة القديمة وغلب عليها النار. وعن هذه النار تولد حركة أجزاء المادة المكونة للعالم وما به من قوانين. وسمى الرواقيون هذه القوانين الكلمة أو اللوجوس. وبوجود الكلمة أصبح الكون مرتبطاً منظماً تسوده القوانين المنظمة، ومن ثم أصبح الكون كله وكأنه شيء عاقل أي لا يتحرك بالصدفة العمياء وإنما وفق قوانين تنطوي على تدبير محكم منظم. وعلى الانسان باعتباره جزءاً من هذا العالم أن يقاوم غرائزه وانفعالاته وعواطفه ويسير وفق أحكام عقله المرتبط بالعقل الكلي اللوجوس. وهذا السبر بمقتضى العقل يعني الانساق مع الطبيعة، أي مع النظام الطبيعي كله. وبما أن بني الانسان جميعاً يسرون حسب قانون واحد، فلا مبرر لمقاومة انسان ما لما يحيط به من ظواهر وأحداث، بل على الجميع أن يستسلموا لظواهر الطبيعة التي تحدث من حولنا من أمطار وزلازل وكوارث، وبالمقابل على الانسان أن ينعم بما في هذا الكون من نباتات وحيوانات ومباهج. ثم إن خضوع الانسان لقوانين العالم الطبيعي هو الذي يؤدي الى سعادته. ويخلق منه شخصاً حكيماً، لأن الحكيم من يتعرف على القوانين الطبيعية ويسلك وفقها بفضل عقله. أما إذا انساق الانسان وراء انفعالاته وشهوته وأهوائه فلن يحصد سوى الاضطراب وفقدان التوازن النفسي مما يفقده السعادة.

لقد كان لاهتمام سقراط بالمشكلة الأخلاقية إطلالة على المذهب القدري، وذلك بسبب النزعة العقلية الصريحة عنده وما رافق ذلك من اتجاهات غائية واضحة خلفها كل من أفلاطون وأرسطو، وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده في القرون الوسطى والعصر الحديث. ففي خضم صراع سقراط مع السوفسطائيين الذين كانوا يعتقدون أن القانون من اختراع الانسان، وأنه تعاقب وضعي مصطنع يرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الأقوياء، فلا بأس والحال هذه - من الخروج عليه، وأن البأس في أن نضحي بحرية الفرد في سبيل أوهام أو عادات وأعراف متوارثة لا أساس لها. رأى سقراط الذي آمن بأن الخير جوهر الانسان انه لا بد من قوانين ثابتة للفكر،

(يس، 39). ويقول باشلار في هذا الصدد، بأن «القدريّة نزلت من السماء على الأرض».

كانت هذه الضرورة العقلانية التي أبصرها اليونان الأندمون وغيرهم من الشعوب القديمة التي اهتمت بالفلك موضوع تفتيش وبحث في ميادين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أي أن علماء هذه الاختصاصات راحوا يبحثون عن الحتمية والأشياء المقدرة في هذه العلوم. وعندما تطورت العلوم الانسانية حاول البعض تطبيق القدرية على الحقائق الانسانية، وظل هذا الهدف رديحاً طويلاً من الزمن هاجس علم الفيزياء الاجتماعية Physique sociale وعلم الاجتماع (أوغست كونت). وقد تعرض هذا الاتجاه للنقد في بداية القرن العشرين مع برغسون وبوترو، وقد شكك بوترو بالقوانين الطبيعية وزعم أنها لا تؤكد إلا حقائق نسبية. أما أشد الانتقادات فجاءت من جانب علم الميكروفيزياء حيث بينت التجارب استحالة معرفة اتجاه وسرعة الذرة في نفس الوقت. كذلك صعوبة معرفة الوزن المغلف للذرة. والاستنتاج من هذه الاكتشافات ادعى بأنه ليس هنالك قدرية أو حتمية في العلوم الطبيعية ولا مبرر بعد ذلك لتطبيق هذا المبدأ على حياة البشر.

وفي اللغة العربية القَدَرُ والقَدَرُ القضاء والحكم، وهو ما يقدّره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر، 1)؛ أي الحكم. وفي العقيدة الإسلامية على الانسان أن يرضى بما قدر الله من الأشياء. وقد حصلت خلال المشادات الكلامية حول القضاء والقدر مفارقة غريبة اذ سمي القوم الذين يجحدون القدر «بالقدريّة». وقد نسبوا هذا النسب لتكذيبهم بما قدر الله من الأشياء كما يقول صاحب لسان العرب. وهذا ما استدعى احتجاجهم فقال أحد متكلميهم: «لا يلزمنا هذا القلب لأننا ننفي القدر عن الله عز وجل ومن أثبتة فهو أولى به».

وقد تركزت هذه المفارقة بحيث أن القدرية في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر العربي الوسيط والمعاصر تعني اعتناق مذهب التسليم بقضاء الله وقدره، بينما القدري في الفكر العربي الإسلامي أثبت لمن رفض القول بأن القدر خيره وشره من الله تعالى.

1- القدرية عند اليونان :

نستطيع تلمس شذرات المذهب القدري في مختلف المذاهب المادية القديمة عند اليونان في ردهم الأشياء الى أصل

المعتزلة. وقد قال النبي (ص) «القدرية خصماء الله في القدر». فيبقى أن من خصام الله في قدره هو قدري. والجبرية والقدريّة متقابلتان تقابل التضاد لأن الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. وبالرغم من احتراز الخائضين في مشكلة القضاء والقدر من وصمة اللقب فقد حفظ تاريخ الفكر الإسلامي لقبهم هذا ويمكن التعرف على القائلين به حسب ظهورهم التاريخي كما يلي:

أ - القدريون الأوائل :

من الملفت للنظر أن مشكلة القدر والجبر نشأت أول ما نشأت في البصرة. والبصرة كانت ثغر الدولة الإسلامية وموعد الأجnas يأتون إليها من كل صوب. وكان أهلها على ما نقل يعيشون عيشة ترف وتحلل من كثير من التكاليف الدينية. وقد شاعت بينهم فكرة القدر الإلهي الذي لا راد له. وما دامت إرادة الله هي النافذة فليسلم الإنسان نفسه لمشية الله طالما أن القدر لا يحصى عنه. وكان من الطبيعي أن يأتي الرد على هذا الاتجاه من مسجد البصرة ذاتها على لسان الحسن البصري المتوفى عام 110 هـ. الذي وقف في وجه فكرة الجبر، حتى أن تهمة القدريّة أطلقت عليه. وقد أكد القاضي عبد الجبار المعتزلي دفاع الحسن البصري عن حرية الإرادة الإنسانية في رسالة كتبها إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وفيها يقول «إن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد». ويقول البصري: «إن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس الفكرة له. فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يطلون به بالمحدثات، ويحذرون به من المهلكات». إلا أن الشهرستاني يحاول أن يدافع عن البصري فينفي عنه تهمة القدريّة ويشكك في نسبة هذه الرسالة إليه وينسبها لواصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول، لأن الحسن البصري في رأيه لا يمكن أن يخالف ما قاله السلف من أن القدر خير وشره من الله تعالى. أما القدريون الأوائل أو أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام كما يسميهم النشار فقد نظروا إلى القدر، هذا المفهوم المخيف قرأوا فيه قيوداً لاهوتية وخارجية غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم، وتسببهم في طريق أعمى، عليهم أن يمضوا فيه. وقد لاقى القدريون الأوائل مصيراً واحداً هو القتل. ويعتبر معبد بن خالد الجهني قتل عام 80 هـ. أول من نادى بمحاربة الظلم المبرر بالإرادة الإلهية، ولم

كلية وعمامة، وهذه القوانين ليست اصطناعية، بل هي موجودة وعلى الإنسان اكتشافها وإطاعتها، وبما أن الطاعة واجبة فهي إذن شيء مقدس له أصل إلهي. ولا بد أن يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتبدل والتغير ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان. والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية. وبالرغم من أن سقراط لم يصل إلى فكرة الإله الواحد، وإنما كان يتكلم عن الله بلغة الجمع - وهذه كانت الخلفية الفكرية الموجودة في بلاد اليونان - ومع ذلك كان يرى أن الآلهة عادلون يحشون على الفضائل والخير ويوجهون الناس نحو سعادتهم.

أما عند أفلاطون فالقدريّة تجلت بقوله أن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلى أن تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية، فتكونت جزئيات من المادة وتميزت في أشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الأربعة. ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال، كما صنع الأشياء فيه على نماذج المثل. وقد أكمل هذا الاتجاه أرسطو الذي كان يرى أن لا شيء يحدث في هذا الكون عبثاً وصدفة، وإنما كل شيء يحدث بنظام وتدبير، بل الكون كله يسعى لغاية أو غايات محدودة.

2 - القدريّة في الفكر الإسلامي :

القدريّة في الفكر الإسلامي لقب وصم به من نفى التسليم بقضاء الله وقدره مفضلاً إعطاء الإنسان حيزاً من المسؤولية ليستقيم ثواب الله وعقابه في الدار الآخرة. ولم يرض من نسبوا لهذا اللقب به لأن الذم به متفق عليه كما يقول الشهرستاني استناداً لقول النبي (ص) «القدريّة مجوس هذه الأمة». لذلك فضل المعتزلة الذين وصموا بالقدريّة لقب العدلية وقالوا بأنهم أصحاب العدل والتوحيد لدفاعهم عن وحدانية الله عز وجل وعدله وقالوا بأن لفظ القدريّة يجب أن يطلق على من يقول بالقدر خير وشره من الله تعالى. إلا أن الشهرستاني رأى أن اللقب يلزمهم لأنهم أهل الخصومة في القدر (أي أن اللقب لحقهم لإثارتهم مشكلة القدر) ولأن انقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم والمحكوم، وهذا ما لم يرض به

على الكذب أو التكاذب بينهم. كفى بيان هذا بياناً أو بالعمى عنه عمى». ويبدو أن هذا الخطاب يحوي بذور العقيدة المعتزلة في العدل الإلهي.

وقد قتل غيلان الدمشقي على يد الخليفة هشام بن عبد الملك عندما ولي الخلافة في غمرة أخبار طويلة ومختلفة.

ب - المعتزلة:

يقول دي بور أن أخصَّ لقب أطلق على المعتزلة في آخر أمرهم حينما توجه تفكيرهم الى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أهل العدل القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يثيب الانسان ويعاقبه حسب عمله. وقد أجمع المعتزلة على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها وإلا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطاه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين.

ولم يتحرج المعتزلة من وصف الانسان بأنه خالق أفعاله خلافاً لما ذهب إليه البعض في أن الخلق لا ينسب إلا للذات الإلهية. وذلك لأن معنى الخلق عند المعتزلة ليس الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من عدم كما قالت الأشعرية في تفسير معنى الخلق. وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ. ومن اثباتهم للانسان هذا التقدير والفعل كان اثباتهم له القدر، أي القضاء والحكم والتصرف. وقد استدلل المعتزلة على أن العبد هو الذي يخلق حقيقة أفعاله بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ (العنكبوت، 17) و﴿فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون 14)، و﴿أَذْخَلْنَاكَ مِنَ الْطِينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة، 110). وقد بين القاضي عبد الجبار أن تعلق القائلين بالكسب ويحصر الخلق بالله استناداً الى بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر، 3) و﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل، 17) لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، وأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء وأنه يصحح أن يحدثه مقدوراً.

ويقرر المعتزلة أن الانسان هو خالق أفعاله بخبرها وشرها جميعاً، قامت في وجههم مشكلات عديدة كان أبرزها مشكلة القول بأن الله لا يصدر عنه قبيح. ذلك أن شرور الانسان لا تصدر إلا عنه، وهو مسؤول عنها. فهل يصح بعد ذلك أن يصدر شر عن الله عز وجل؟ وإذا كان الله لا يقدر على فعل

يكف الجُهَنِّي بالمحاربة الفكرية والكلامية بل خرج مع من خرج في ثورة محمد بن الأشعث المشهورة على بني أمية. ولما فشلت الثورة قبض عليه وأودع سجن الحجاج فعذبه وقتله. ويربط طاشكبري زاده بين الجُهَنِّي وواصل بن عطاء ويرى أن الاثنين كانا على مبدأ الاعتزال، وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل على المعتزلة.

أما الرجل الثاني الذي حارب فكرة الجبر الإلهي فهو عمرو المقصوص. ويقال بأنه أول من نادى بالقدر في الشام، والغموض يكتنف شخصيته على ما يبدو، فلم يعرف تاريخ مقتله. وكل ما لدينا عنه، أنه كان معلماً للخليفة الأموي معاوية الثاني، وأنه كان لشخصية المقصوص أثر كبير في سلوك الخليفة، مما أدى الى اعتناقه مذهب الإرادة الحرة في العاصمة الأموية دمشق. فلما مات يزيد وبايع معاوية الثاني الناس، توجه الى معلمه ليسأله فقال له عمرو: «أما أن تعدل وإما أن تعتزل». فخطب معاوية الثاني في الناس، فقال: «إنا بلينا بكم وابتليت بئساً... لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولؤه من شئتم، فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً. وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها». ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، ثم دفنوه حياً، حتى مات.

والرجل الثالث من القدرين الأوائل الذين نفوا القدر خيره وشره من الله تعالى فهو غيلان بن مسلم الدمشقي وقد اختلف في أمره، هل كان معتزلاً أم لا؟ وقد دعا غيلان الى مذهب العدل الإلهي في علانية مطلقة. وتجمع المصادر على أنه كان على علاقة حميمة بالخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز. ويبدو مذهب غيلان المناهض للجبرية في إحدى الرسائل الهامة التي وجهها الى الخليفة عمر بن عبدالعزيز وفيها يدعوه الى الإيمان بالمذهب القدري حيث يقول: «طفأ أمر السنة وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل. وربما نجت الأمة بالإمام، فأنظر أي الإمامين أنت. فإنه تعالى لا يقول: تعالوا الى النار، إذن لا يتبعه أحد، ولكن الدعاة الى النار هم الداعون الى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكماً يُعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب. أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو الى الهدى، ثم يضلل عنه. أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة. أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم. وهل وجدت صادقاً يحمل الناس

الكبرى لكل فلسفة حديثة هي مسألة العلاقة بين الفكر والكون. وانقسم الفلاسفة حسب الجواب على هذه المسألة الى معسكرين هامين: فالذين أكدوا أسبقية الروح بالنسبة الى الطبيعة، وكانوا يقبلون في نهاية المطاف خلق العالم من أي نوع كان... هؤلاء يشكلون معسكر المثالية، والآخرين الذين كانوا يعتبرون الطبيعة سابقة ينتمون الى مختلف مدارس المادية. ومع نجاحات العلم الباهرة على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة وتراجع الفكر الميتافيزيقي، اجتهد المثاليون وانصارهم مع الأزمة التي عرفتها الفيزياء في مطلع القرن العشرين الى التشكيك بحتمية القوانين الطبيعية، وأدت هذه الأزمة الى التشكيك في الواقع الموضوعي للعالم المادي وقوانينه، وأمكن الحديث مرة أخرى عن المعجزة وعن قدرة مفارقة تستطيع أن تعبت ساعة تشاء بما يتوهم الإنسان أنه امتلكه بسلطان العلم. ومن ثم كان اللجوء الى الله المقدر الأول والآخر لهذا العالم لدى جميع المثاليين من مالبرانش الذي يقول أن تطبيق الفكر على الرياضيات هو التطبيق الأكمل للفكر على الله، الى برونشوينغ الذي كان يعلن أن «حقيقة الروحانية هي حقيقة الدين ذاتها» مروراً بهيغل الذي كان يماثل في فلسفة الدين بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، إذ يكشف الدين برموزه المحتوى العقلاني للفلسفة، والصورورة ذاتها للواقع والفكر المعبر بتناقضاته عن غضب الله.

أما أنصار المذهب المادي الديالكتيكي فيرون أن الأزمة التي عانتها الفيزياء كانت تحت تأثير استمرار المفهوم الميكانيكي، وإنه لم يكتمل اندحار الميكانيكية الا باكتشاف الألكترون واكتشاف البنية المعقدة للذرة وتفككها الاشعاعي، وفي رأيهم أن الفيزياء الجديدة انحرفت نحو المثالية لسبب رئيسي هو أن الفيزيائيين كانوا يجهلون الديالكتيك. وفي رأي الجدليين في نهاية الأمر أن العلوم الطبيعية هي التي تبرهن أن الفكر قد ظهر بعد المادة، وأن الوعي ولد في مرحلة معينة من مراحل تطور المادة وأن البيولوجيا تعلمنا أن الوعي غير ممكن إلا لدى كائنات حية مزودة بجهاز عصبي معقد ومركز. وبما أن كل شيء يتربك من مادة وما دامت المادة واحدة في كل مكان إذن تخضع المادة لنوع معين محدد من القوانين الموضوعية الثابتة، وإذا عرفنا تلك القوانين يمكننا أن نتنبأ بخواص أي جسم في أية لحظة مستقبلية ألا إذا طرأ على هذا الجسم تغير معين، وحتى هذه التغيرات المعينة تحددها قوانين. ومن هنا فإن مبدأ الحتمية ممكن من حيث المبدأ، أي أن كل شيء في هذه الطبيعة يسير بنظام مطرد محكم، فإذا عرفنا قوانين العالم الواقعي

الشرور والمعاصي فإن هذا القول يؤدي الى تحديد القدرة الإلهية الى أبعد حدود. وإذا كان الله مدفوعاً الى فعل الخير فقط كما قال بعض المعتزلة، أفلا يصبح الله في هذه الحالة محكوماً بجبرية الطبع؟ أي أنه تعالى - مطبوع على فعل الخير. وكيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وقدرة الله المطلقة؟ الملاحظ أن مفكري المعتزلة لم يكونوا جميعاً على رأي واحد في الإجابة على هذا السؤال على الرغم من اتصافهم على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصالح والخير. ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح والألطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسموا هذا النمط عدلاً كما يقول الشهرستاني.

يبقى أن الشيء الذي لا يختلف فيه أحد من المعتزلة هو «أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجوز على عباده، وإنما يريد لهم الخير، ولذلك حكموا بنفي القدر، وجعلوا الانسان حراً في اختيار أفعاله، مسؤولاً عنها، واعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية». «وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيماً، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوجدانية، وكان إيمانهم بها شديداً حتى أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل، وحتى أن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاك في كفره والشاك في الشاك الى ما لا نهاية. وقد حكى الخياط المعتزلي عن مجالس المردار أن أبا هذيل العلاف حضر مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل، وحسن ثائته على الله، ووصفه له تعالى بالإحسان الى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم. فبكى الهذيل وقال: «هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب حذيفة وأبي عثمان».

وهكذا يكون المعتزلة قد نفوا القدر عن الله عز وجل، ومع ذلك وصموا كما أسلفنا بالقدرية عند عدد لا يستهان به من مؤرخي الفكر الإسلامي على الرغم من احترازهم من وصمة اللقب استناداً لقول النبي عليه الصلاة والسلام: «القدرية خصماء الله في القدر». فالشهرستاني عندهم من القدرية، كذلك ابن الجوزي البغدادي أدرجه ضمن القدرية التي انقسمت حسب رأيه الى اثني عشرة فرقة.

3 - القدرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة القدرية في الفكر الحديث تراجعاً ملحوظاً، ويكاد الصراع أن يمحصر بين المذهبين المثالي والمادي في تفسير العالم ومكانة الإنسان في هذا العالم، فبدت المسألة الأساسية

القرمطية

Qarmatiyya
Carmets
Karmaten

قرمطية بفتح القاف هو مصطلح يطلق على حركة اجتماعية - اقتصادية وسياسية وفكرية، ظهرت في العالم العربي الاسلامي في القرون الوسطى. ويرى فريق من الباحثين أن القرمطية والاسماعيلية تسميتان لمسمى واحد ووجهان لمعطى واحد. في هذه الحال، يغدو التأريخ للحركة القرمطية تأريخاً للاسماعيلية ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن. فقد توفي عام 762 إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق الذي تنسب الاسماعيلية اليه حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وفي هذه المرحلة سقطت تنظيمات الحشاشين أمام جحافل هولاكو، وكان قد تم قبل ذلك خلع آخر خليفة فاطمي في مصر - عام 1172 - على يد صلاح الدين الأيوبي. وإذا أخذنا بهذا الرأي، فإن الخريطة الجغرافية للقرمطية تغدو مشتملة على العراق والبحرين وسوريا والمغرب العربي (مراكش) ومصر، إضافة الى مناطق أخرى في اليمن وفارس (ايران) والسند (مثل اقليم البنجاب) . . .

من أهم النتائج التي تترتب على ذلك الرأي أن القرمطية تُعزى الى مذهب وليس الى رجل وأن لفظة قرمط كلمة آرامية معناها المعلم السري بينما الاسماعيلية نسبة الى اسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق. وإذا أخذنا في الاعتبار أن من أوليات وأصول القرمطية الأخذ بموقف اسماعيل ذلك، أدركنا لم راحت الاسماعيلية تبدو مع الزمن وكأنها تشكل مصطلحاً مقابلاً للقرمطية ومطابقاً لها.

وينطلق فريق آخر من التمييز الجزئي أو النسبي بين القرمطية والاسماعيلية تعتبر الأولى اتجاههاً اقترن بشخص تاريخي هو حمدان بن الأشعث قرمط؛ وكان هذا قد برز في الربع الأخير من القرن التاسع في سواد الكوفة، أي في ما يحيط بها من أراض خصبة. فإذا أخذنا بهذا الرأي، لا تعود القرمطية تمثل الا أحد مظاهر الاسماعيلية أو فرعاً من فروعها. وعليه، فإن الاسماعيلية تغدو أكثر اتساعاً وشمولاً من القرمطية في القبل كما في البعد التاريخين.

الموضوعي أمكننا التنبؤ بأي شيء في المستقبل. فالختمية قائمة هنا في استقلال الواقع الموضوعي الخاضع لقوانين لا يمكن للانسان أن يتحكم بها إلا إذا عرفها وفهم منطقها. إلا أن الجدلين يضيفون مصدراً هاماً لمعرفة الإنسان والتحكم بتنمية حياته اثنائية - الاجتماعية، وهذا المصدر هو الممارسة العملية المعقودة بحاجات الإنسان، وهذه الممارسة ليست عمل الإنسان الفردي وحسب، بل هي جوهرياً: الإنتاج وصراع الطبقات. وهي العمل المتبادل بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والمجتمع، وهي التي تتيح للانسان أن يتحكم بمصيره عبر تحويل الطبيعة (كبناء السدود)، وعبر تحويل العلاقات الاجتماعية (كالتحرر من الرق). ويبدو من هذا أن مبدأ الختمية لا يمكن أن يلصق باتباع المذهب المادي الديالكتيكي لإصرارهم على إمكانية تنمية الحياة بشقيها التاريخي والاجتماعي.

وهكذا نلاحظ أن فكرة القدرية ما زالت تظهر بأشكال خفية في المذاهب الفكرية الحديثة وتستعمل لأغراض متباينة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، ابر الفرج عبد الرحمن، تليس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف الإسلامية.
- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشيباني، ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت.
- طاشكبري زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328هـ.
- عبد الجبار، أبو الحسن أحمد الهمداني القاضي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- عسارة، محمد، المعزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978.

— Larousse, Dictionnaire encyclopédique, Paris, 1970.

أحمد خواجه

بيد أن معظم الباحثين والمؤرخين يميلون الى الموقف الثاني؛ وهذا ما نراه نحن كذلك .

ويبدو أن هنالك احتمالاً آخر فيما يتصل بتسمية القرمطية وبأصولها. فمع الإقرار بوجود حدان بن الأشعث قرمط، يرى البعض أن لفظة قرمط إما أن تكون أقحمت قصداً في الاسم الأصلي، أو أن تكون، في معناها الحقيقي، دالة على القدح والمذمة. وفي تلك الحال، يغدو استحداث تلك اللفظة من قبل الخصوم أمراً اقتضته عملية التشهير بالقرامطة وبالتشكيك بالاسم الجامع الذي أطلقوه على أنفسهم، وهو «المؤمنون المنصورون بالله والناصرين لدينه والمصلحون في الأرض».

أما البحث العلمي التاريخي للقرمطية، فيثير مجموعة من المسائل على غاية التعقيد والعسر. من أهم هذه المسائل:

1 - ضياع ما كتبه القرامطة، أو تضييعه أو إتلافه من قبل خصومهم؛

2 - السرية البالغة التي كان يحيط بها الاسماعيليون مؤلفاتهم ونشراهم الدعوية، تلك التي انطلق القرامطة منها في الحقل الفكري المذهبي؛

3 - الصراعات التي دارت بين القرامطة والفاطميين والتي انطوت على نتائج عديدة، منها أن الفاطميين تنصلوا من القرامطة وأسدلوا ستاراً كثيفاً من الصمت عليهم اعتقاداً منهم أن ذلك يبعد عنهم الشبهات التي لحقت بالقرامطة أو ألحقت بهم.

إن ذلك كله يضع الباحث والمؤرخ أمام مشكلة منهجية ناجمة عن أن جلَّ ما يُرجع اليه الباحثون حول القرمطية يُستقى من مؤلفات وأخبار المذهبين والسياسيين السنيين.

1 - نشأة القرمطية :

نشأت القرمطية بصفتها وريثاً شرعياً لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين، منذ استيلائهم على السلطة، وللعباسيين، في بفاع عديدة من دولتهم. وأنه لأمر ذو دلالة خاصة أن تنطلق القرمطية من الكوفة، تلك المدينة التي تحولت منذ أن أصبحت عاصمة علي بن أبي طالب، الى خزان لا يهدأ ولا ينضب للاضطراب السياسي والايديولوجي العقيدي والاجتماعي الاقتصادي. فلقد تجمعت المعارضة فيها، مكتسبة شخصية تحدت بها أطلق عليها إجمالاً اسم الشيعة.

وإذا كانت الشيعة قد انطوت، في ارهاصات وفي خطواتها الأولى، على سمة مشتركة غالبية، إلا أنها أخذت شيئاً فشيئاً،

وكذلك عمودياً وأفقياً، تخضع لكثير من التميز والتبلور باتجاه المشكلات المتعاطمة في العراق خصوصاً، وفي الدولة العربية الاسلامية المترامية الأطراف على نحو عام. ففي سياق تبلور واتساع المجتمع الجديد، أخذ واحد من اتجاهاته الاقتصادية الاجتماعية - وهو الأقطعة - يفرض معطيات ومنطلقات جديدة على التجمعات البشرية المنحدرة من عدة مواقع عرقية.

أما الألفية التي قادت الى بلورة ذلك الاتجاه (الأقطعة) فقد انطلقت، من حيث الأساس وبصورة أولية عامة، من معطين. الأول تحدّد بعملية تملك واسعة النطاق للأراضي قامت بها الطبقة العليا من المجتمع بمبادرة من السلطة المركزية وبكريس منها. وبالرغم من أن تلك العملية كانت تعني حيازة مؤقتة ومرتبطة برضى تلك السلطة أكثر مما عنت ملكية ثابتة تشتمل على حق التصرف الكامل والتوريث، فإنها أسهمت بصورة عميقة وشاملة في جعل الطبقة المثار اليها تمسك بمقاليذ الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذا كان من شأنه أن ولّد جموعاً كبرى من الفلاحين العاملين في الأرض، ولكن غير المالكين لها واقعياً وحقوقياً.

أما المعطى الثاني فقد تبلور في ما دُعي بالإلحاء. وقد نشأ هذا الإلحاء وتعاظم في المجتمع العربي الاسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع والعاشر، أي في المرحلة التي نشأت فيها القرمطية واتسعت، من خلال تحول الكثير من الملاك الصغار من الفلاحين الى حماية الملاك الكبار والمتنفذين في الدولة. حدث ذلك هرباً من الاضطهاد الذي كانوا يخضعون له على أيدي جباة الضرائب النهمين وأيدي من حوهم ومن خلفهم من عسكريين ومدنيين، وظناً منهم بأنهم يجدون لدى أولئك حماية لهم من هؤلاء. ومع اتساع هيمنة المقطعين الكبار والمتوسطين كان أولئك الفلاحون يجدون أنفسهم تدريجياً مجردين من ملكياتهم الصغيرة. وبذلك تحول الملجأ اليهم الى ملاكين أو حائزين أصلاء لتلك الملكيات الصغيرة، في حين تحولت الجموع الفقيرة من الفلاحين الى مزارعين في أراضيهم يعملون لمصلحة هؤلاء بصفة محاصنين.

ولعلنا نكوّن صورة أولية عن الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي في الدولة العباسية من خلال بيت الشعر التالي لأبي العطار الشاعر:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا

يا ليت عدل بني العباس في النار

أما على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فقد اندلست في المجتمعين الأموي والعباسي مشكلات خطيرة كان من شأنها،

انطلق القرامطة من الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية المحددة آنفاً، وذلك على نحو عملوا فيه على صياغة وتقديم بديل يلخص مثلهم العليا على تلك الصُّعد. ذلك البديل تجسد، في نظرهم، بمجتمع جديد متاح فيه للانسان إمكانية التمتع بخبراته. وفي سبيل انجاز هذا الأمر، وجد القرامطة أنفسهم أمام وضعية فكرية (عقيدية) لا يمكن غض النظر عنها أو إغفالها، وإن كانت إعادة النظر فيها، في رأيهم، مسألة ضرورية وممكنة؛ تلك هي الهيمنة الاسلامية الدينية قرآناً وسُنَّة. من هذا الموقع وبالتأخي مع مثلهم العليا الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، عملوا على تأويل القرآن والحديث المحمدي على أساس التمييز بين باطنهما وظاهرهما. كان ذلك، بالنسبة اليهم، ضرورياً من أجل إيجاد الصيغة التي تسمح لهم بالتصدي للتفسير القرآني الرسمي السائد، أي لدين الدولة.

على ذلك النسق، وصل القرامطة الى التوحيد بين النقد الديني السياسي والنقد الاقتصادي الاجتماعي، بحيث تحول هذان الوجهان من النقد - في سياق الممارسة العملية والنظرية - الى هجوم مسلح مدمر على المؤسستين المهيمنتين، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الدينية. وقد اكتسب النقد الديني السياسي لدين الدولة الرسمي أشكالاً متعددة تتواتر بين التشكيك والارتباب والاحقاد، ولكن تقترن، في غالب الأحيان، بنقد للمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية. يبرز من ذلك نموذجان. الأول منها يبرز من خلال أمثال الأبيات الشعرية التالية ومن خلال كتابات أخرى منحدره من الحقبة التاريخية المعنية هنا:

تلوم على نركي الصلاة حليلي

فقلت اغربي عن ناظري أنت طالق
فوالله ما صليت لله مفلساً

يصلي له الشيخ الجليل وفائق

لماذا أصلي أين ريعي ومنزلي

وأين خبولي والحل والمناطق

أصلي ولا فتر من الأرض بمحتوي

عليه يميني؟ إني لمنافق

بلى... إن علي الله وسع لم أزل

أصلي له ما لاح في الجو بارق

أما النموذج الثاني فتبينه من خلال المقولة التالية التي نقلت عن لسان القائد القرمطي أبي طاهر الجنابي ووردت في كتاب للوزير السلجوقي نظام الملك: «في هذا العالم خدع الناس ثلاثة أفراد، راعٍ وطبيب وحادي جمال. وحادي الجمال هذا

بالعلاقة الوثيقة مع الوضعية الاقتصادية المنوه بها فوق، أن أدت الى تزعزع استقراره النسبي والى تفجير أشكال من الانتفاضات كادت أن توصل السلطة الخلافية المركزية الى حدود الانحسار. من تلك المشكلات ما سبق وعاصر وأعقب مجموعة من الانتفاضات العسكرية والسياسية، بدءاً بكربلاء ومروراً بانتفاضات التوابين والزنج، والصراعات التي دارت بين العباسيين والفرس ثم الأتراك بحيث أدى الموقف الى تضعضع العنصر العربي في القيادة السياسية. وقد عبّر عن ذلك شعراً على لسان أحد الشعراء:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قال له كما تقول الببغا
وعلى لسان المعتمد العباسي عانياً بذلك نفسه:

البس من العجائب أن مثلي يرى ما قل مجتمعا عليه
وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً وما من ذاك شيء في يديه
يضاف الى ذلك ما نشأ من خصومات وصراعات ايدئولوجية عقيدية شكلت، في حينه، غطاء للصراعات السياسية والاقتصادية وحافزاً محرضاً لها؛ نخص بالذكر منها ما تمثل باتجاهي الجبرية بدعائمتها السلطوية الرسمية، والقدرية التي وجدت نفسها مطاردة، ومن ثم مرغمة على أن تجعل من التقية مسلحاً رئيسياً لها.

2 - الصراع السياسي:

برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية وعسكرية في العراق والبحرين، وذلك على نحو جعلها تنتشر وتعاظم بتأثيراتها النافذة في أوساط الفلاحين الفقراء والمفقرين والعبيد والحرفيين الصغار، وجموع الشطار والصعاليك (وهم الذين لا يشغلون حيزاً اقتصادياً مهنياً مستقراً بحدود أولية). وقد وُصف هؤلاء الآخرون من قبل أحد المؤرخين (الدمشقي في الإشارة الى محاسن التجارة) بأنهم كانوا من بين الأحرار الأكثر ضنكاً وفقراً. كما النف حوفاً (القرمطية) حشود من الساحطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار الملاك من العرب وشعوب الخلافة الأخرى، والفرس منهم بصورة خاصة.

واذا كان العرب قد شكلوا شطراً هاماً من الحركة القرمطية، فإن الموالي من الشعوب الأخرى كان لهم في ذلك دور ليس ضئيلاً. فمدينة الكوفة، التي انطلقت منها شرارة الدعوة القرمطية، كان فيها عدد كبير من الموالي لا يقل عن نصف سكانها، إن لم يكن أكثر من ذلك.

وتوجد، من طرف آخر، بالعباسيين. أما العامل الثاني فقد كمن في اعتبارهم الحجر الأسود شكلاً من أشكال الأصنام وصدى من أصداء الوثنية، التي ناهضها الاسلام.

3 - مبادئ عقائدية:

في إطار من الوحدة السياسية والعقيدية والتنظيمية برز القرامطة متميزين عن الفاطميين في جملة من المسائل. فلقد حكمت الفاطمية نخبة إمامية غالية تتمثل بمبدأ عصمة الإمام، هذا المبدأ الذي تجسد بالحق الإلهي المقدس للإمام في الحكم السياسي، وبالسجود للإمام، وبوساطة الامام بين الفرد والله، وبامتلاك الامام الحكمة كلها في القبل والبعد الخ... أما المسألة المنهجية والتطبيقية الأكثر أهمية والتي تميز القرمطية عن الفاطمية في نخبوتها تلك فتكمن في أن الأولى أكثر ميلاً وأعمق إلى التوجه الشعبي الديموقراطي وإلى التصلب المبدئي العقيدي من الثانية. ذلك أن مثلي هذه الأخيرة، الفاطميين، كانوا، في سلوكهم العام، ذوي نزوع سلطوي جعلهم لا يتورعون عن القيام بمساومات مع خصومهم تقرب من الانتهازية السياسية والعقيدية، مما سهّل لاحقاً عملية انشقاق حمدان وعبدان القرمطيين عنهم وأدى إلى صراعات مسلحة بينهم.

من جهة أخرى، نلاحظ أن القرامطة كانوا أكثر اهتماماً بالكفاح السياسي والاجتماعي الاقتصادي والعسكري من الاسماعيليين، الذين ركزوا شطراً عظيماً من جهودهم باتجاه التأسيس العقيدي. فنقول ذلك دون أن نهمل كون أحد القرامطة، وهو عبدان، قد اهتم اهتماماً خاصاً بالتنظير للحركة. فابن النديم يذكر من مؤلفاته كتاب الحدود، الذي يلح فيه على ضرورة أن يمتلك القرمطي ثلاث صفات من شأنها تحقيق تكامل شخصيته القرمطية، ومن ثم تسهيل انتشار دعوته بين الناس. تلك الصفات هي العلم، والتقوى، والسياسة. وفي سبيل منح تلك الصفات فاعليتها القصوى، سلك القرامطة طريقة دعاوية تلخص فهمهم للسيكولوجية البشرية في عصرهم، كما تظهر مستوى قدراتهم التنظيمية. أما تلك الطريقة، التي أنيط الاشراف على تنفيذها بالداعي، فتتدرج من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً وتماشياً وفق المراحل التالية: التفرّس، والمؤانسة، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والتلبيس، والخلع، والسلخ.

ويعني ذلك إجمالاً أن الحديث عن قمرطية وفاطمية واسماعيلية وإن كان، في أحد أوجهه الأساسية، حديثاً عن

هو بالتأكيد الأسوأ [يعني الأخطر] من بين أولئك». إن القرامطة - وأبو طاهر الجنّابي أحد كبارهم - حين رفضوا دين الدولة الرسمي (الاسلام السني)، فلنهم فعلوا ذلك من منطلقات اسماعيلية استهدفت إعادة النظر في البنية الايديولوجية للاسلام وفق منهجهم التأويلي الباطني. لقد فعلوا ذلك على ضوء عدة مواقع فكرية وفي هديها وبالاستئناس بها. يبرز في مقدمة هذه الغنوصية والهلينية والمسيحية والمانوية. فعلى سبيل المثال، أولوا الآيتين القرآنتين: ﴿ونفخ في الصور فجمعناهم جميعاً﴾ (الكهف، 18)، ﴿ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون﴾ (الزمر، 39)، على نحو جعلهم يرون في النفخة الأولى التي أصعقت البشر تعبيراً عن أن هؤلاء لم يكونوا على شيء من العلم والحكمة، وفي «النفخة» الثانية تمثيلاً لدعوة البشر إلى معرفة القائم وحده والاستجابة إلى دعوة «إمام الزمان». أما «الصور» فقد أولوه بإمام الزمان.

كان ذلك، مجتمعاً، قد لّبي احتياجات بواعث حركتهم الاقتصادية الاجتماعية والسياسية، تلك التي كمنّت في البحث في خلاص اجتماعي اقتصادي وفي الدعوة إليه والكفاح في سبيله. وهذا ما دعاهم إلى استبقاء الكثير من المواقف القرآنية والحديثية، التي رأوا فيها تدعياً لترسانتهم الفكرية وترسيخاً لها، من حيث الأساس وفي أعين المؤمنين. من تلك المواقف ما تمثل في الآية القرآنية التالية، التي ظهرت على رايانهم التي رفعوها أثناء ثورتهم لعام 938: ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص، 28).

أما السياسة التي اتبعتها القرامطة إزاء ممارسة الطقوس الدينية من قبل مخالفيهم في الدين، فقد اتسمت باطلاق الحرية هؤلاء في حدود ممارساتهم وطقوسهم الدينية. وهذا الواقع انطوى على موقفين اثنين بارزين. الأول منها نهض على تسامحهم الديني العقيدي. أما ثانيهما - وهو الأهم في المنظور المنهجي التاريخي - فيقوم على أن تلك السياسة قادت إلى تكوين إرهابات أولى لما نطلق عليه بتعيرنا المعاصر، العلمانية. وإذا كان الأمر على ذلك النحو من التسامح الديني الذي بلغ حدود العلمانية، فإن السؤال التالي يغدو من مستلزمات ايضاح الموقف: كيف، إذن، نفهم ونقوم ما صنعه القرامطة بمكة عام 939 وبحجيجها وبحجرها الأسود؟ على رأي بعض الباحثين، فعل القرامطة ذلك تحت تأثير عاملين. الأول تمثل بمحاولاتهم إسكات الأصوات التي كانت تهاجمهم من منابر مساجد مكة

انطلقوا، في ذلك، من أن أس المشكلات البشرية يكمن في سيادة المستهلكين على المنتجين. وقد حددوا هذه المسألة بمزيد من الدقة، حين رأوا في ملكية الأرض وما تقتضيه من مرافق عمرانية (مثل الضياع والخزانات وأدوات العمل الفلاحي...) المقلوبة التي تنطوي على بواعث الجهاد السياسي والعسكري ضد «مغتصبيها المستهلكين». هكذا عبر أحد قادتهم، وهو الحسين الاهوازي، عن ذلك الأمر، حين تحدث عن أهل سواد الكوفة قائلاً: «أمرت أن أشفى أهلها، وانقذهم مما هم فيه من سوء حال، وأملكهم أملاك أصحابهم».

وقد رأى القرامطة ضرورة اقتران هذا الأمر بوضعية اجتماعية كانوا يرون انفسهم مدعويين الى إحداثها وتوليدها. تلك هي وضعية الألفة والمساواة بين أفراد المجتمع. واذ يتحقق ذلك، فإنه، كما أعلن ابن منصور البين، «حينئذ يشرب الثور والسبع من حوض واحد، ويأتمن الراعي الذئب على غنمه». وعلى الصعيد الفكري العقيدي فإن تلك الوضعية لا تدع، حسب المنطوق المهدوي الإمامي، «بدعة من البدع الا أطفئت ومحقت (وترد) الحق الى اهله حتى يعود الانسان كما ولد».

تلك المواقف الاقتصادية الاجتماعية تنطوي، كما يبدو من سياق النصوص ومن آفاق القرمطية عموماً، على عناصر أولية من شيوعية تطهيرية لعل بعض مصادرها يعود الى الافلاطونية والمسيحية الأولى والمناوية وغيرها. واذ ما وضعنا تلك العناصر في علائقها الداخلية مع الذهنية الشيعية، اتضحت تصورات القرمطية في إمام الزمان الموجود سابقاً ولاحقاً؛ سابقاً في حالة الغيبة، ولاحقاً في حالة الحضور الفاعل. ومن هنا، تبين الدلالات الوظيفية المستقبلية، التي تتضمنها أبيات الشعر التالية لأحمد بن عبدالله، الخارج بالشام في أيام المكلف بالله:

متى أرى الدنيا بلا كاذب
ولا حروري ولا ناصبي
متى أرى السيف على كل من
عادى علي بن أبي طالب
متى يقول الحق أهل النهي
وينصف المغلوب من غالب
هل لبغاة الخير من ناصر
هل لكؤوس العدل من شارب

وتبقى الفكرة المحورية في القرمطية تشير الى نفسها بوضوح في معظم كتابات القرامطة وأشعارهم، مفصحة بين الحين

موقف واحد وحركة واحدة، فإنه يظل ممكناً في حدود اكتشاف عناصر من التمايز النسبي بين تلك الاطراف الثلاثة.

لم تبق القرمطية في حدود دعوة نظرية عقيدية، كما كان شأن مجموعة كبرى من الحركات الفكرية والسياسية في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط. فلقد استطاعت، بفعل الظروف الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية التي ألت بالمجتمع العباسي والتي أتينا على ذكرها آنفاً، ان تتحول الى واقع عملي تجسد بجملة من مؤسسات الدولة التي أقامها القرامطة عام 909 في منطقة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث قرمط نفسه، وذكره من بعده، وفي العقد الثالث من القرن العاشر في البحرين بقيادة الحسن بن بهرام أولاً، وأبي طاهر الجنابي من بعده ثانياً.

استطاع القرامطة إنجاز تلك الخطوات عبر حروب وصراعات دامية مع السلطة المركزية ببغداد وفي أعقابها. لقد حققوا ذلك تحت تأثير عاملين. العامل الأول تمثل باستجابة عميقة وواسعة نسبياً لقيتها دعوتهم ضمن اوساط المستضعفين، الذين سبق أن حددنا انتهاءاتهم الطبقة والفئوية والقومية. أما العامل الثاني فقد كمن في الخطوة التنظيمية السياسية التي أحدثها القرامطة وتجسدت فيما أطلقوا عليه مجلس العقدانية. إن هذا المجلس كان بمثابة أحد الاركان الأكثر حسماً على صعيد تنظيم بنية الدولة القرمطية. أما اعضاؤه فقد كانوا أولئك الذين انعقدت بأيديهم خيوط الحل والربط ضمن هذه الدولة. وعلى حد تعبير احد الباحثين المحدثين، كان موقع رئيس الدولة في اطار ذلك المجلس «أول بين مثلاء».

حول تلك النقطة الأخيرة نشب خلاف، كان احياناً عميقاً، بين القرامطة من طرف والاسماعيليين عموماً والفاطميين بصورة خاصة من طرف آخر. فلقد كان هذا الفريق الثاني - بحكم النسق الإمامي في الحكم الذي أخذ به - يلج على النظام الوراثي في الحكم، مؤكداً أن الامام وورثته معصومون بسبب من أنهم يمثلون، على الأرض، السلطة الإيفية. يضاف الى ذلك ان مجلس العقدانية كان يسانده أشخاص بصفة مستشارين، بحيث ان جماعية في الحكم السياسي كانت هي الغالبة في دولتهم.

4 - القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية :

تشكل القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية التي وضعها القرامطة ركناً ذا أهمية مبدئية قصوى في حركتهم عموماً. لقد

النظام. أما المقوم الرئيسي لهذا النظام فيتحدد بتنازل الجميع عن كل ما يملكونه، ليصبح ملكاً جماعياً لهم. وقد كان من شأن ذلك أن أصبح الفرد يملك كل شيء حيث لا يملك شيئاً، ولا يملك شيئاً حيث يملك كل شيء. وإذا ما تبقى للفرد شيء، فليس أكثر من سيفه وسلاحه، على حد قول أحد المؤرخين. في تلك الخطوة، تحققت عملية حاسمة بالنسبة الى أهداف ومطامح القرامطة، ألا وهي تحويل وسائل الانتاج الزراعي آنذاك وأشكالاً أخرى من وسائل الانتاج ومن الممتلكات الشخصية الى ملكية عامة.

وقد رافق تلك الخطوات الاقتصادية اجراءات سياسية اقتصادية بقصد تنظيمها وضبطها وحمايتها. في مقدمة هذه الاجراءات يبرز اثنان. الأول استحداث خزينة خاصة سميت، في الاحساء مثلاً، خزانة المهدي. وكان من شأن هذه الأخيرة أن تشرف على مالية الدولة عبر عمل متخصص تنجزه ادارة خاصة. أما الإجراء الثاني فقد تمثل بصك العملة المتداولة من معدن خاص، وذلك بسبب رخصه وتوافره أولاً، ولقطع الطريق على مهربي العملة الثانية، فلقد كانت هذه العملة غير سارية في بلدان أخرى.

ويرى بعض الباحثين من المستشرقين، بشيء من الحق، أن نظام الألفة كان قد انطوى في بنيتها الأساسية على إرهابات متميزة للنقابات العربية القروضية. ومن ثم، فإن هذا النظام أفصح عن نفسه بمثابته تجمّعاً نقابياً للعمال المزارعين والحرفيين من ناحية، ومن حيث هو مؤسسة اجتماعية اقتصادية وسياسية قرمطية من ناحية أخرى.

ويدعو أن مجتمع الألفة القرمطي لم يستطع حل مشكلة ظلت متعارضة مع أسسه المبدئية؛ تلك هي وجود الرقيق القادمين من بلدان أخرى. فالرحالة ناصر خسرو يعلمنا أن القرامطة في البحرين كان لديهم ثلاثون ألف عبد زنجي وحشي «يشغلون بالزراعة وفلاحة البساتين». وفي هذا إشارة الى أن إشكالية التقدم البشري كانت أعقد من أن يستنفدها مجتمع الألفة القرمطي في القرنين العاشر والحادي عشر.

والحديث عن المرأة في ذلك المجتمع يكتب أهمية اجتماعية خاصة. فلقد شغلت المرأة فيه دوراً يكاد يرقى، في دلالاته الاقتصادية والعسكرية، الى مستوى دور الرجل. فمن مهامها الأولية برزت مشاركتها في عملية تسمير الملكية الجماعية عبر تقديمها الالتزامات المالية التي تترتب على الرجل، بدءاً من الفطرة وانتهاء بالآلفة. كما كانت تقوم ببعض الأعمال المرافقة للمعارك الحربية والسابقة واللاحقة عليها.

والآخر عن تأثرات صعلكية وإسلامية قرآنية وحديثية محمدية، الى جانب التأثيرات الرومي إليها فيما سبق وبالتشابك معها. فالآية القرآنية، التي رفعوها شعاراً لهم على راياتهم «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا...» (القصص، 28) والتي تلخص جماع القول القرمطي، تضيئها وتثني عليها أفعال وأقوال قرمطية جعل منها أصحابها تعبيراً عن سلوكهم الذاتي الخاص. وفي مثل الآيات الشعرية التالية للقائد القرمطي الحسن بن أحمد، نتيّن ذلك بوضوح:

إني امرؤ ليس من شائي ولا أربي
 طبل يرن ولا ناي ولا عود
 ولا اعتكاف على خر ومجمره
 وذات دلّ لها دلّ وتفنيده
 ولا أبيت بطين البطن من شعب
 ولي رفيق خيص البطن مجهود
 ولا تسامت بي الدنيا الى طمع
 يوماً ولا غرّني فيها المواعيد

* * *

على صعيد التنظيم الاقتصادي، أحدثت القرامطة في العراق إجراءات متعددة ومتدرجة في التوسع النوعي (والكمي باعتبار معين). فنرى حمدان بن الأشعث قرمطاً يلجأ، في بداية الأمر، الى تعميم ضريبة مقدارها درهم واحد يدفعها كل فرد في المجتمع، وسميت هذه الضريبة الفطرة. بعد ذلك استحدثت ضريبة أخرى تنطبق على البالغين من كلا الجنسين، أطلق عليها اسم الهجرة. وقد كرست، كما يعتقد باحثون، للفقراء المهاجرين الى القرامطة.

وسعيّاً من حمدان لخلق حوافز من التضامن الأخلاقي العاطفي في نفوس أنصاره من طرف، ومن أجل تحقيق مصادر مالية جديدة لتمويل العمليات العسكرية والدعاية الفكرية العقيدية من طرف آخر، فقد أجرى خطوة جديدة تقوم على حث أفراد المجتمع القرمطي لدفع سبعة دنانير ينالون مقابلها نوعاً من الطعام الحلو. وقد أطلق على ذلك اسم «البلفة». أما الخطوة الكبرى على صعيد التقعيد الاقتصادي فقد تمثلت بدعوة حمدان القرامطة أن يدفعوا خمس ما يملكون، وبامتناعهم الطوعي لذلك.

بيد أن قمة الاجراءات المالية الاقتصادية المعنية هنا كانت قد تجسدت بنظام الألفة الذي انتشر في المجتمع القرمطي وطبعه بجسمه، الى درجة أن هذا الأخير أصبح معادلاً لذلك

- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، بيروت، 1977.
- تامر، عارف، القرامطة، أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد.
- تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، 1971.
- الجعفي، المفضل بن عمر، كتاب الهفت الشريف، من فضائل جعفر الصادق، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطبع والنشر، 1979.
- خسرو ناصر، سفرنامه، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، 1970.
- الدمشقي، أبو الفضل، الإشارة إلى محاسن التجارة، القاهرة، 1318 هـ.
- دي خويه، ميكال يان، القرامطة، نشأتهم، دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين، ترجمة وتحقيق حسني زينة، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- الديلمي، محمد بن محمد الحسن، قواعد عقائد آل محمد، مصر، 1950.
- زكار، سهيل، تحقيق ودراسة، أخبار القرامطة في الاحساء، الشام العراق، اليمن، نشر وتوزيع عبد الهادي حرصوني، 13 مؤلفاً، ط. 1، دمشق، 1980.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاي، مصر، 1961.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 10، دار المعارف، مصر، 1969.
- العزيز، حسني قاسم، البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخرفة العباسية، مكتبة النهضة، بغداد دار الفارابي، بيروت.
- عليان، محمد عبد الفتاح، قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- غالب، مصطفى، القرامطة بين المذ والجزر، دار الأندلس، ط. 1، أيار، 1979.
- الفزالي، الامام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، فضائح الباطنية، القاهرة، 1383 هـ.
- لويس، برناد، «القبائبات الاسلامية»، مجلة الرسالة، ترجمة عبد العزيز الدوري، عدد 355 - 357، 1940.
- المجريطي، الحكيم، الرسالة الجامعة، تاج رسائل اخوان الصفا، تحقيق ونشر جميل صليبا، ج 1 ج 2، مطبعة الترقى، دمشق، 1948 - 1951.
- المسعودي، علي بن الحسين بن علي، التنبيه والارشاف ضمن مجموعة المكتبة الجغرافية العربية، ج 2.
- النجار، محمد رجب، «حكايات الشطار والعبارين في التراث العربي»، سلسلة عالم المعرفة، ايلول، الكويت، 1981.
- النعمان، القاضي النعمان بن محمد، كتاب المجالس والمسائرات، تحقيق ثلاثة من الباحثين، الطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1978.
- Betrugem Von Den Drei, Moses, Jesus, Mohammed Akademie Verlag, Berlin, 1960.

من هنا، يغدو من المفارقة التاريخية العينية والمنهجية أن يؤخذ برأي بعض خصوم القرامطة عن انهموهم بمواقف تحطّ من قيمة المرأة والرجل، معاً. من ذلك، على نحو الخصوص، قولهم أن القرامطة أحلوا المحارم (مثل الزواج بين الأخ، والأخت والأب والبنت)، وأنهم جعلوا من ليلة الامام والتشريق - أي ممارسة الجمار الجنس مع جارتها أمام زوجها تعبيراً عن أن هذا الأخير يمتلك القدرة على الصبر ومن ثم الايمان الكامل .

* * *

5 - خاتمة:

بعض الباحثين من العرب والمستشرقين يرون في القرمطية تجسّداً لما سيطر عليه في العصور الحديثة الاشتراكية الخيالية. بيد أن ذلك الرأي غير دقيق تماماً، وذلك بحسب دراسات جديدة على هذا الصعيد. إذ إن عدم دقة الرأي المعني تنطلق من انتزاع الحدث الاجتماعي (القرمطية) من سياقه التاريخي والتراثي. فالحركة المشار إليها مثلت، بأحد معانيها الكبرى، فعلاً وردّ فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي في حينه، مما بلور شخصيتها الايديولوجية السياسية بوضوح، وعلى نحو متوازٍ مع إبرازها وتطويرها لعناصر هامة - لم تخرج على كل حال عن كونها إرهابات أولى - من الاشتراكية الخيالية. لقد انطوت القرمطية على تلك العناصر - البذور ممتزجة بأشكال متعددة من التصورات الدينية العقيدية، المهدوية أحياناً والارادوية في معظم الأحيان. وإذا لم تنح لهذه البذور أن تتحول إلى ثمار، فإنها ظلت - في صيغتها المتطورة التي تمثلت في بعض الاجراءات العلمانية خصوصاً - تعبيراً عميق الدلالات التاريخية والتراثية، وتجسّداً حياً قلقاً لمطامح الكادحين الفقيرين من العرب ومن غيرهم من الشعوب التي كانت منضوية في اطار الدولة العربية الاسلامية القروسطية.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، علي بن أحمد بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، 12 جزءاً، القاهرة، 1303 هـ.
- ابن الجوزي، الامام عبد الرحمن، القرامطة، تحقيق محمد الصباغ، ط. 3، 1303 هـ. منشورات المكتب الاسلامي، بيروت، 1970.
- الاشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج 1، القاهرة، 1950.
- البراقى، السيد حسن بن السيد احمد، تاريخ الكوفة، النجف، 1356 هـ.

سقراط لكنها ضاعت. وبني نظريته على موقف من مشكلة الكليات ورأى أنها كلها مجرد تشابهات سطحية وتشابهات جوفاء فالكلمات الكلية جوفاء والفرد هو فئة قائمة بذاتها وهو قانون نفسه ومن ثم فالكليات هي مجرد أسماء ليس لها طبيعة مشتركة، وهو بهذا يعد مؤسس النظرية الإسمية في الكليات مقابل النزعة الواقعية عند أفلاطون 428/427 ق.م. بل إنه يبالغ فيقول أنه نظراً لأنني لا أستطيع أن أدخل في عقلك فإنني لا أعرف أن كانت الكلمة الكلية قد دخلت في عقلك بنفس المعنى الذي دخلت به في عقلي ومن ثم فلا ضمان للكلمات الكلية وهي لا تطبع نفس الصور ولا يمكن عقد مقارنة بين التجارب فلا يعرف المرء سوى احساساته هو وكيف تظهر هذه الاحساسات.

وقد ترتب على هذا أن أنكر أريستيبوس المسؤولية الاجتماعية وبُعد الحرية الباطنية والاستقلال الحق وطرح قضية أنه لا يوجد أي قانون خلقي يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج؛ فاللذة الراهنة هي الشيء الوحيد المرغوب وهي معيار الحق والخطأ، وعُرف اللذة بأنها حركة ناعمة وسهلة مقابل الألم الذي هو حركة خشنة وعيفة، ومن هنا فإن اللذة حركة نفسية، وهي الخير الأعظم وهي صوت الطبيعة والحرية الحققة فهي التخلص من الشهوة بالإقبال على اللذة وإن من يسيطر على اللذة ليس هو الذي يبقى بعيداً عنها بل من يستعملها دون أن تحمله بعيداً؛ وكما أن ربان السفينة أو ممتطي الجواد ليس هو الذي لا يستعمل السفينة أو الجواد بل من يقودها أو يقوده. وتصبح الانطباعات المباشرة الذاتية هي معيار القيمة. وأصبح علم الحياة عنده تكيف النفس مع الظروف واستخدام الناس من أجل إعلاء الذات وتضخيمها وطالب في الوقت نفسه بالسيطرة على الذات لا إنكار الذات أي طالب بعدم الخضوع وقال أنا املك عشيقتي لا هي التي تملكني.

وقد تولت المدرسة من بعده ابنته ثم ابنها أريستيبوس الصغير وهو الذي دعا إلى مذهب اللذة ثم نُسب كلامه إلى جده. وقد تطرف في الدعوة إلى اللذة الحسية إلى حد اللحاد وذهب هو وأتباعه إلى أن الألهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم.

وطرح أبيقريس لذة اللحظة الحاضرة على أنها خير لكنه آمن أيضاً بالطبيعة الاجتماعية الغريزية والأريحية الفطرية في الإنسان وسمح للفيلسوف بالسعادة مع لذات قليلة على أساس أن الغاية هي المتعة بكل لذة مفردة عندما تأتي وليس

- Feki, Habib, *Les Idées religieuses et philosophiques de L'is - maélisme fatimide: organisation et doctrine*, Publication de l'université de Tunis, 1978.
- Ley, Herman, *Studie Zur Geschichte des Materialismus-Im Mittelalter*, Berlin, 1957.

طيب تيزيني

القورينائية

Cyrenaics Ecole Cyrénaïque

مدرسة يونانية أخلاقية في المقام الأول، تفرعت عن تعاليم سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. في الفضيلة، لكنها ابتعدت عن تعاليمه الأساسية واقتربت من نزعة السوفسطائيين في نسبة القيم والفضيلة وجعلت اللذة هي القيمة الكبرى في الحياة. فهي إذن مدرسة تعلي من شأن اللذة وقد قامت في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد على يد الفيلسوف اليوناني أريستيبوس واستمر تأثيرها حتى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. وأحياناً تنسب آراء أريستيبوس إلى حفيده الذي يحمل اسمه أيضاً ويعرف بابن أمه أو تربية أمه. وهذه المدرسة تتجاهل تماماً لذات العقل وترى أن لذات الجسد أكثر عمقاً وشدة وإن كانت طالبت بممارسة الحصافة وتأجيل اللذة الدنيا من أجل اللذة الكبرى واقتربت بهذا من الاتجاه النفعي. وقد آمنت بالاستقلال الذاتي والايان بالنزعة العالمية غير القومية مع عدم الاهتمام بالظروف الخارجية. وموقفها الأساسي من الأخلاق أنه لا يمكن عقد مقارنة بين الذوات ومن ثم ينتهي الاتفاق الكلي، وعلى هذا فاللذة لذة وهي فردية ومصدرها الجسم ولهذا فهي لذة حسية واللذات القائمة على تذكر الماضي أو الأمل في المستقبل هي لذات شاحبة إزاء المتعة المباشرة، فالخير الأخلاقي قائم في لذة اللحظة الآنية الحاضرة الراهنة وحدها ومن ثم يجب استبعاد الديمومة، فالمباشرة والحسية هما المياران الوحيدان للقيمة.

ومؤسس القورينائية هو الفيلسوف اليوناني أريستيبوس Aristippus، حوالي 435 ق.م. - 366 ق.م.، نشأ في بلدة قورينا في طرابلس الغرب بشمال إفريقيا ثم رحل إلى أثينا وانضم إلى السوفسطائيين وسقراط وكان أول من طلب أجراً على تعاليمه ويقال إنه قدم جانباً مما حصل عليه إلى استاذة سقراط. وقد رفض الفيزياء والرياضيات لأنها لا يشاركان في السعادة الحققة. وقد كتب عدة محاورات على نط استاذة

والسياسية. ومع أن دورها في الشرق، قد تأخر عن ذلك، حتى منتصف القرن التاسع عشر، فإنها، بعد ذلك حدث حذو أوروبا.

ويعيش الوطن العربي، منذ الربع الأخير، من القرن الماضي يقظة قومية، تركت آثارها في السياسات العملية، كما تركت آثارها في الأبحاث والدراسات.

فما الذي تعنيه القومية؟ وما هي عوامل تكوينها؟ وما علاقة القومية بالدولة؟ وهل القومية مرحلة انتهت، أو شارفت على الانتهاء؟

2 - التعريف والتحديد:

تجمع الدراسات والأبحاث المتعلقة بالقومية، إلى أن هناك اختلافاً على تعريفها. ويقول توماس سبيرا: «أما في مسألة شرح القومية فإن التكهّن ليس مشجعاً». ويضيف سبيرا: «إن كينيث مينوجي Keneth Minogue، يعتقد، مثلاً، أن القومية تقتصر إلى تاريخ موحد، لأنها تجريد غير مرتب ولا مشذب، وبالتالي، فإن كل المحاولات لاستخلاص نظرية جامعة مانعة، ستنتج نماذج مجردة تصاغ على أساس الفرضية التي تأخذ «يه» (ISM) لتفسير «يه». (Palumbo, (ISM, Michael and Shanahon, William, *Nationalism...* P. 33-34).

ولا يختلف الدارسون العرب، عن الدارسين الأجانب في هذا المجال، وهم يؤكدون هذا الاختلاف. ولذلك نجد عبد الكريم أحمد يقول: «القومية مصطلح شائع الاستعمال، وكثير التداول على ألسنة الناس، المتخصصين منهم وغير المتخصصين، ولكننا قلما نجد شخصين يستعملانه بنفس المعنى تماماً، حتى بين أكثر المفكرين المهتمين بهذا الموضوع أنفسهم. ولذلك نرى أحداً الثقات في هذا الميدان يعترف، بأن أقوى عامل في السياسة الحديثة - الشعور القومي - هو أيضاً أكثرها غموضاً. (أحمد عبد الكريم، القومية والمذاهب السياسية... ص 32).

ويعود هذا الاختلاف إلى ما يلي:

أولاً: إن القومية، ليست ظاهرة جامدة، أو ظاهرة من ظواهر الطبيعة، فتعزل وتحلل وتدرس، إنها ظاهرة من ظواهر المجتمع. وبالتالي، فإن لها علاقة بالتاريخ، ولكنها من صلب الحياة اليومية أيضاً. ولذلك، فإنها من الظواهر الحية المتجددة المرتبطة بالصراع السياسي. وهذا ما يجعل الإحاطة بها أصعب، والتحديد أكثر تعقيداً، لا سيما أن العلوم الاجتماعية

تراكم الذات. وقد أبدى اهتماماً بالأفعال الغريبة للصدّاقة والعرفان بالجميل واحترام الوالدين والوطنية. وذهب ثيودورس إلى أن الإنسان يستطيع أن يفعل بالضبط ما يرضيه ويكون أخلاقياً بشرط أن يكون ماهراً بما فيه الكفاية من الهرب من النتائج الشريرة. وحدد غاية الفعل بأنه ليس الاحساس الفيزيائي باللذة بل العاطفة العقلية للفرح النابع من العقل العملي ومن ثم يكون هناك ضمان للفاعلية الذاتية بوضع اللذة تحت سيطرة الذات.

وتطرف هجسياس فقال إن اللذة نادراً ما يحصل عليها المرء حتى إن الحياة ليست جديرة بأن تعاش، واللذة هي الخير الأوحّد؛ لكنه يرى أن الآلام تطفئ على الذات، فالسعادة مستحيلة وطلب اللذة نفسها عبث بل تناقض لأن اللذة تخلف بعدها الألم والحكمة تقوم في تجنب الألم بقتل الشهوة، لكن الطبيعة بهذا ستكون خاملة. وصارت الحياة عنده معادلة للموت وأمن به البعض فانتحروا، فنفي من الاسكندرية حيث كان يعلم وأغلق بطليموس المدرسة بسبب انتحار بعض تلاميذ هجسياس ولما كان هو آخر أساتذة مدرسة القورينائية قد انتهت المدرسة بوفاته ولم يعد لهذه المدرسة أي إشعاع فكري خاصة وقد جعلت النفع والحس معياراً للحقيقة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني.
 - ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.
 - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية.
 - Fuller and McMusrin, *A History of Philosophy*.
 - Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*.
 - Marias, *History of Philosophy*.
 - Runes, *Treasure of Philosophy*.
 - Zeller, *Outline of the History of Greek Philosophy*.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد

القومية

Nationalism
Nationalisme
Nationalismus

1 - مدخل:

احتلت القومية دوراً رئيسياً في الفكر السياسي منذ الثورة الفرنسية، على الأقل، وكذلك في ميدان الأبحاث النظرية

تحويلها، أو حتى خلقها، عندما يكون هنالك شعور بأنها عاجزة وقاصرة». (Kamenka, Eugene (ed, *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, p.23- 24)

وتعكس هذه التعريفات الثلاثة الاختلاف المشار إليه. إلا أن هذا الاختلاف، لا يحجب الاتفاق على أهمية القومية، خلال القرون الثلاثة الأخيرة، حتى أن ب. ك. جوكال B.K. Gokhale يقول: «ظهرت القومية تماماً، باعتبارها قوة حيوية مهيمنة في العصور الحديثة، في القرن التاسع عشر. وأصبحت القومية، في القرن العشرين أكثر وضوحاً، وباتت معتبرة في كل مكان تقريباً كالماء والهواء». ويضيف الكاتب: «إن القومية ما زالت تتمتع بتأييد وقبول أكثر من أي دين في كل أنحاء العالم» (Gokhale. A study of *Political theory*... P. 96)

وتقودنا دراسة تاريخ التجارب القومية، إلى أن القومية هي: «مجموع الخصائص المعبرة عن وجود أمة، وهي أيضاً حركتها السياسية والثقافية، المعبرة عن القطاعات ذات المصلحة فيها بالوحدة، إزاء الخطر الخارجي، أو مخاطر الاستبداد الداخلي، وفي سبيل تطوير هذه الوحدة، وتقديم هذه الأمة».

وهو اتجاه تستثيره المخاطر الخارجية، ويبلوره الاستبداد الداخلي.

ويستمد هذا الاتجاه من الماضي عوامل قوة، كما أنه يعزز دعاواه بمخاطر الحاضر ومطامح المستقبل.

وتعني القومية تفرد أمة بخصائص معينة، تجعلها مختلفة عن الأمم الأخرى، حتى لو كانت هذه الخصائص ليست امتيازاً لأمة بعينها. فلكل أمة لغتها، وتاريخها المشترك، وأرضها الخ. ومع ذلك فإن التطور التاريخي يجعل كل أمة كياناً متفرداً، يختلف عن سواه؛ لاختلاف اللغات والتجارب التاريخية.

وقد استخدم هذا التفرد لتبرير ادعاء امتياز لأمة على أخرى، ولتكريس نظريات عرقية.

وتستهدف كل حركة قومية:

1 - الاستقلال، عندما يكون الشعب المعني، محتلاً، أو ملحقاً بدولة ثنائية القوميات أو متعددها.

2 - الوحدة، عندما يكون الشعب المعني مجزأً، بالخضوع لاشكال من الاحتلال، أو لقوى محلية غير وحدوية (اقطاع، دول تجزئة...).

لم تبلغ دقة العلوم الطبيعية، وأن الفترة التي تتناولها دراسة القومية طويلة، والأمم المعنية مختلفة، ومراحل بروز القوميات مختلفة ومتباعدة.

ثانياً: إن المصالح السياسية، تتجسّد تفسيرات متباينة، وبالتالي اتجاهات مختلفة، وكذلك اختلاف المواقف الإيديولوجية لدى الباحثين.

ثالثاً: إن الباحثين لم يتفقوا على عوامل تكون الأمم، بعد، ليتفقوا على تحديد معنى القومية. وما زال هناك حوار دائر حول تكون القوميات، وعوامل وجود الأمة. فهذا روبرت اميرسون Robert Emerson يقول: «ليس هناك اتفاق حقيقي حول ما هي الأمة». (Palumbo, Michael, ... *Ibid*, P.33)

إن هذا الاختلاف حول تعريف القومية وتحديداتها، يشوش الباحثين والطلاب، ويقود في كثير من الأحيان إلى مواقف غير سليمة من القومية، ومن دراستها.

ومع ذلك، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم نماذج من هذه التعريفات المختلفة، قبل أن نتقدم محاولين إيضاح فكرة القومية وتحديداتها.

إن القومية، حسب الموسوعة البريطانية «حالة عقلية، يكون فيها الولاء الأسمى للفرد، واجباً للدولة القومية. ومع أن التعلق بالتراب الوطني، والتقاليد الأبوية، والسلطات الإقليمية السائدة، كان معروفاً عبر التاريخ، باعتباره عواطف متغلبة، ذات قوة متفاوتة، فإن القومية، بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، تصبح عاطفة معزفاً بها، تصوغ الحياة الشخصية والعامية. وتكون واحدة من العوامل المفردة العظيمة، أن لم تكن الأعظم، المحددة للتاريخ...».

«وقد أظهرت حيوية ديناميكية، وطابعاً شاملاً، حتى أن هنالك خطأ، كثيراً ما ارتكب، باعتبار القومية، عاملاً دائماً، أو على الأقل، عاملاً قديماً جداً في التاريخ».

أما، بالنسبة إلى ل. سنايدر، L. Snyder فإن: «القومية، يمكن أن تعرف، على أنها حالة عقلية، شعور، أو عاطفة لجماعة من شعب، تعيش، ضمن إطار منطقة جغرافية محددة جيداً، ويتكلمون لغة مشتركة، ويمتلكون أدباً، عبر عن مطامح الأمة، ويتعلقون بتقاليد مشتركة، ويمتلكون أبطالاً تقليديين، وفي بعض الحالات لهم دين مشترك». (Palumbo, Michael, ... *Ibid*, P. 34).

والقومية، كما يرى جون بليميناتز، John Plamenatz «هي الرغبة للمحافظة على الهوية القومية أو الثقافية لشعب أو تعزيزها، عندما تكون هذه الهوية في خطر، أو الرغبة في

تعريف، بتطابق على جميع الأمم». (هرتز، القومية في التاريخ والسياسة... ص 21).

إلا أننا نعتقد أن هذا الإصرار على المبالغة في الاختلاف، ليس دقيقاً إلى حد كبير. فالأهم ظواهر اجتماعية، يمكن دراستها، ويمكن تحديدها. وكما قال هرتز «فمن الواضح أن تكوين فكرة صحيحة عن الأمة، لا بد أن يدخل في الاعتبار جوانبها المتعددة». (هرتز، مرجع سابق، ص 14).

ويمكن حصر جوانب هامة، من الجوانب التي يحصل حولها الاختلاف في تعريف الأمة. وهذه الجوانب هي:

أولاً: الأمة والدولة: هل تحدد حدود الدولة وجود الأمة؟ أم أن وجود الأمة، يحدد حدود الدولة. وبالتالي، هل نعتبر كل الذين يعيشون في دولة أمة واحدة؟ ان ب. ك. جوغال يرى: «ان الهند أمة، رغم وجهات النظر المغرضة للعديد من الكتاب الغربيين الذين لا يستطيعون أن يروا شيئاً جيداً في الشرق». (Gokhale, Ibid..., P. 119). وكان أديب اسحق قد عرّف الأمة على هذا الأساس، عندما قال، فالأمة: «هي جماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمه واحدة، على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تتسب إليه، وتدافع عنه». (ناجي علوش، جمع وتقديم: أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية... ص 84 من المقدمة).

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يخلط بين الأمة والجنسية أو التابعة، فالدولة غير الأمة. والدولة قد تتسع فتضم قوميات وأقليات. والأمة قد تنتشر في أكثر من دولة. وقد كانت الامبراطوريات البريطانية والفرنسية والعثمانية والنمساوية الهنغارية تضم أكثر من قومية. وما زالت هنالك دول تضم أقليات قومية، كما هي حال رومانيا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا. (Palumbo, Ibid..., P. 43).

إن حدود الدولة تتمدد أو تضيق، حسب القوة والضعف، أما حدود القومية فمرهونة بعملية تاريخية طويلة ومعقدة. وليس ضرورياً أن يعني تمدد حدود الدولة، اتساع وجود الأمة.

ثانياً: الأمة والتاريخ المشترك. ان الأمة تتكون عبر عملية معقدة طويلة المدى. ولذلك فإن قيام دول لا يعني وجود أمة فوراً. فهناك دولتان المانيتان، ولكن هناك أمة المانية واحدة حتى الآن. وهناك اثنان وعشرون قطراً عربياً، واحدى وعشرون دولة، ولكن هناك أمة عربية واحدة، رغم هذا التقسيم الذي يعود في جزء منه الى سنة 1920، بالنسبة

3 - التقدم السياسي والاجتماعي، وتختلف طبيعة التقدم وغاياته باختلاف الطبقة الفائدة في المجتمع أو في الدولة؛ فيكون قوة تفوق وعدوان، بقيادة البرجوازية، والبرجوازية الفاشية، ويكون سبيل تقدم سياسي واجتماعي، بقيادة القوى الديمقراطية والثورية والاشتراكية.

ونرى من الضروري قبل أن نستمر في بحث موضوع القومية، أن نتوقف عند موضوع الأمة، لأن موضوع القومية والأمة مترابطان، ولا يُبحث أحدهما دون الآخر.

3 - الأمة:

لقد أشرنا آنفاً الى الخلاف حول تعريف الأمة. وهو خلاف يقود الى الاختلاف حول القومية.

ونستطيع أن ندرس نماذج من التعريفات، لتتعرف على مصادر الخلاف.

فالأمة، حسب ب. ك. جوخال «تمثل، كل الشعب، أو أكثرته الساحقة في دولة، تجمع قوة عاطفية وسياسية، تعرف بالقومية...». (Gokhale, Ibid..., P. 97).

والأمة، بالنسبة إلى ر. فريدمان وا. ه. هاولي: «مجموعة كبيرة من الناس تعايشت على أرض واحدة، مكونة لنفسها كياناً متكاملًا، وهي ذات تنظيم تحدد معالمه وتحكم وتصلان من خلال التوكيل الممنوح للسلطة السياسية المركزية».

والأمة، بالنسبة إلى م. موسى: «مجتمع متكامل من الناحية المادية والأخلاقية، له سلطة مركزية مستقرة ودائمة. مجتمع له حدود ثابتة، وسكانه يتحدون الى حد كبير، حول أخلاقيات ومشاعر وقيم عقلية وثقافية، تسند الدولة، وتحمي قوانينها».

والأمة، بالنسبة إلى الباحثة السوفياتية ييلينا مودرجينسكايا: «مجموعة مستقرة من الناس. تكونت تاريخياً، منبعثة من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية، ومن مزاج نفسي واحد، يعبر عن نفسه في ثقافة قومية خاصة». (مودرجينسكايا، مسألة الأمة... ص 23 و29).

والأمة، بالنسبة لستالين: «جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً، تقوم على أساس اللغة المشتركة، والأرض، والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي تعبر عنه ثقافة مشتركة». (Stalin, Works, vol.2..., P. 307).

وهذه النماذج، تؤكد الاختلاف، حتى أن وليم مكيدوغال قال: «إنه يكاد يكون من غير الممكن وضع

هنا يبدو قيام دولة، مثل باكستان، على أساس اسلامي، وفي مواجهة دولة كالهند، تقودها برجوازية علمانية، أمراً خارج التاريخ، وهو كذلك؛ لأن القطاع المتخلف من البرجوازية الهندية، تسليح ببرنامج اسلامي في مواجهة القطاع المتقدم ذي البرنامج العلماني. وكان المخطط البريطاني، قد خطط لهذا الانقسام، منذ احتلال الهند، فأتم العملية مع الانسحاب، لتقوم دولة، ليس لها مقومات اسلامية، ولا مقومات قومية معاصرة، ولتظل حجر عثرة للديمقراطية في القارة الهندية، إن لم يتجاوز الأمر ذلك.

وقيام دولة اسرائيل، على أساس ديني، يقدم الاستثناء عينه.

وبالتالي، فإن قيام باكستان واسرائيل، لا يجعل الدين عاملاً أساساً في القومية، ولا يقدم أكثر من استثناء للقاعدة، له تفسيره الواضح.

رابعاً: الأمة والمشية: إن للأمة عوامل وجودها التاريخية: الأرض، اللغة، والتاريخ والمصالح المشتركة. وهي عوامل تتكون تاريخياً، كما ذكرنا، ولا تزول إلا بعملية تاريخية. كما بات واضحاً في هذه الأيام. (معجم الشيوعية العلمية... ص 55).

ولكن الوجود القومي غير الوعي القومي والارادة القومية، أو المشية القومية، والوجود القومي يفرز وعياً واردة. ولكن هذا الوعي لا يعكس الوجود القومي دائماً، ولا يعبر عنه تعبيراً تاماً ناصعاً في كل الأحوال. وهناك كثير من الحالات التي لا يعبر فيها الوعي عن الوجود تعبيراً قوياً وفعالاً.

وعليه، فإن الوجود القومي، ليس مرهوناً بالمشية فقط. وإذا كان الفرنسيون الثوريون، مع ثورة 1789، قد جعلوا المشية عاملاً حاسماً، فإنهم فعلوا ذلك، خدمة لهدف سام، هو تكريس ارادة الشعب، الأمة. وهذا العامل، قد يكون عاملاً فاعلاً حاسماً، في أوج مرحلة ثورية، ولكنه ليس كذلك في كل حال. وإذا كان هذا العامل، يعبر عن فعاليته بالاستفتاء، مثلاً، فقد أثبت التجارب أن الاستفتاء، لا يعكس الحقيقة في كثير من الحالات. إما نتيجة الضغوط التي تمارسها الأطراف المختلفة (Palumbo, ... Ibid., P. 43) كما جرى في سيليسيا، وفي الاسكندرون، أو نتيجة عوامل سياسية واقتصادية عابرة، كما جرى في مقاطعة من ولاية اوپلن/ اوپل سنة 1921، حين طالبت بولندا بجزء بولندي، من هذه الولاية البروسية (Palumbo, ... Ibid., P. 43)، وعلى الرغم من أن 60% من سكان هذه الولاية بولنديون، فقد جاء التصويت لمصلحة المانيا، كما هي الحال في اسكندرون.

للمشرق، ولكنه يعود الى فترة أطول، بالنسبة للمغرب. إن الأمم تتكون تاريخياً، ولا تزول إلا بعملية تاريخية طويلة، أما الدول فتكون بقرارات، وتزول كذلك. لذلك، فإن المانيا عرفت كشبه دولة أو اقطاعية، سنة 1789، وأصبحت دولة واحدة سنة 1870. وقسمت بولندا الى ثلاثة أقسام، اتبعت لروسيا وبروسيا والنمسا، ثم توحدت. وهكذا... وما زالت الأقليات القومية التابعة لدول أخرى، تناضل من أجل الاستقلال، وتحافظ على لغاتها، حتى عندما تفرض عليها لغة رسمية أخرى، أو حين توفر لها ظروف اقتصادية مناسبة.

وهذا يثبت أن الاقتصاد المشترك أو السوق المشتركة، وإن كان عاملاً من عوامل تكون الأمم، إلا أن فقدان هذا العامل، لا يلغي وجود أمة قائمة. ولقد تبّه ستالين الى ذلك، أو تبّه اليه، سنة 1928، فأضاف ما يفيد تعديل تعريفه الوارد آنفاً، بأن شعوب المستعمرات أمة مستقلة، وليست جزءاً من الأمم الامبريالية، رغم عدم وجود سوق مستقلة لها.

ثالثاً: الأمة والدين: إن الأديان تتجاوز عادة حدود الأوطان واللغات. فاليهودية التي نشأت في سيناء، وكانت لغتها من اللغات الكنعانية، انتشرت في كل العالم، وبين مختلف الأمم. والنصرانية التي نشأت في القدس، وكانت لغتها الآرامية أيضاً، صارت ديانة غربية، أكثر مما هي شرقية، وهي ديانة شعوب أوروبا الشرقية والغربية واميركا الشمالية والجنوبية. أما الاسلام، الذي نشأ في مكة، وكانت لغته العربية، فإنه دين مئات الملايين من المسلمين غير العرب. وهكذا لم تنتشر القومية العربية انتشار الاسلام، ولا اقتصرَت اليهودية والنصرانية على قومية واحدة.

وعلى الرغم من قيام دولة مسيحية كالامبراطورية الرومانية المقدسة، فإن دولاً قومية قامت على انقاضها، وعلى انقاض سلطة الكنيسة الكاثوليكية. أما وجود الاسلام، فلم يمنع ظهور قوميات. وقد ظلت الأمم الاسلامية أمماً، رغم وجود امبراطوريات اسلامية، كان آخرها الامبراطورية العثمانية.

وعليه، فإن الدين ليس عاملاً من عوامل الوجود القومي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة، القومية العربية والاسلام... ص 140-141) رغم ما يربط العرب والعربية بالاسلام.

إن النصرانية لم تستطع المحافظة على الامبراطورية الرومانية المقدسة، ولا استطاع الاسلام حفظ الامبراطورية العثمانية، أو امبراطوريات السلاجقة، والعباسيين والأمويين، أو حتى الخلفاء الراشدين.

(التابعة) (2) جنسية (قومية) منظمة سياسياً (ب) مجتمعاً من الناس، مؤلفاً من قومية أو أكثر، ويمتلك أرضاً وحكومة عديدين، الى هذه الدرجة أو تلك (ج) منطقة تضم قطاعاً من الناس، من جنسية واحدة أو أكثر، وتتسم عادة باتساع المساحة نسبياً، ووضع استقلالي. (2) (قديم) جماعة، تجمع. (3) قبيلة، أو اتحاد قبائل (الهندو الاميريكيون) (Websters... Dictionary..., P. 562-563).

(ب) أمة في العربية. هنالك ثلاثة أشكال من الاستعمال.

الأولى: قاموسية، وهي بمعنى الملة، أو الجماعة من الطير، أو الجماعة من الناس. (ابن منظور، لسان العرب... مجلد 12، ص 37-22).

الثانية: في الاستخدام العربي الكلاسيكي. وهي بمعنى الأمة الحديث، كما ورد عند القاضي صاعد الاندلسي، أو ابن خلدون، أو مسكويه.

الثالثة: في العامية، وهي تأتي بمعنى الجماعة، في مثل القول: «شوها الأمة».

ومن المؤسف، أن تمتنع المعاجم العربية عن دراسة الأصل الفقهي لكلمة أمة، لمعرفة أصلها اللغوي. فهناك ما يشير الى أن الكلمة مأخوذة من العبرية، وهذا يعني أنها آرامية. وهناك من يعيدها إلى أصل سومري. وبالتالي، فهي كلمة قديمة وعريقة.

ولا يختلف استخدامها عندنا قاموسياً وأدبياً وعامياً، عن استخدامها في اللغة الانكليزية.

ولقد استخدمت، منذ بدء النهضة بالمعنى السياسي الحديث:

والأمة، بعد ذلك كله: جماعة تكونت تاريخياً، على بقعة من الأرض، وأنتج تعيشها لغة مشتركة وتاريخاً مشتركاً ومصالح مشتركة، وتعبر هذه الوقائع عن وجودها في الأدب المشترك والثقافة المشتركة، وفي سياسات، تتخذ أشكالاً شتى حسب طبيعة القيادة الطبقية في الأمة، والمرحلة التاريخية.

وعليه، فإن تفاعل جماعة من الناس، مع بقعة من الأرض، هو الأساس. وهذا التفاعل اجتماعي - اقتصادي، يمر بكل المراحل، من المشاعية الى أنماط الانقطاع المختلفة، ومن ثم من الانقطاعية الى أشكال الرأسالية المختلفة. ومن الأسرة الى القبيلة، فالقوم، فالأمة. وخلال ذلك كله، تكونت اللغة والتاريخ المشترك والمصالح المشتركة. وقد تكونت الأمة، وتكونت الطبقات داخلها.

وحين اكتمل نشوء الأمم، بات ممكناً الحديث عن مقومات

ان الخلاف حول هذه القضايا، ملأ الصفحات الكثيرة من الكتب والمجلات في اللغات الأجنبية، ولكنه لم يحتل إلا القليل من الصفحات في العربية (الحصري، آراء وأحاديث... ص 32-17). ولذلك، فإننا سنحاول التوسع في شرح الموضوع بتحديد معنى كلمة الأمة في اللغتين الانكليزية والعربية، ومن ثم محاولة اقتراح تعريف لكلمة أمة. (أ) أمة Nation: في الانكليزية، وأصلها لاتيني Natio أمة، Natio ولادة، Nasci يولد. وقد استخدمت بمعان مختلفة.

ففي العصور الوسطى استخدمت تكراراً للإشارة إلى مجموعة من الناس الذين يشتركون في خصائص موحدة. ففي جامعة باريس، مثلاً، قسم الطلاب إلى أمم... وقد ضمت أمة فرنسا كل المتكلمين باللغات الرومانسية Romance، بما في ذلك الإيطاليين والاسبان... (Margaret, Lamb, Nationalism... PVI).

وفي جامعة براغ، التي أسست، سنة 1348، قسم الطلاب إلى «أمم» Nationes من الألمان والتشييك والبولنديين. وفي جامعة أبردين Aberdeen، قسم الطلاب إلى «أربع أمم من المار والبروخان والموري والانجل (اقاليم شمال - شرق سكوتلندا)...» وهكذا (Kamenka, Ibid., P. 45).

وقد استخدم اللفظ للدلالة على القبائل الأجنبية المتخلفة، وعلى سلالة من المواشي، كما استخدم للدلالة على الذميين والشعوب الخاضعة. ثم أخذ يستعمل، بعد القرون الوسطى، للدلالة على الطبقة الحاكمة، مقابل الشعب Volk أو Peuple أو Common People (هرتز، مرجع سابق، ص 12).

وتطور مدلول الكلمة مع بداية القرن التاسع عشر، فأخذ ثلاث دلالات:

الأولى: «... الأمة ذلك الجزء من السكان في البلاد، المخول بممارسة أية حقوق سياسية».

الثانية: المعنى الذي جاء في موسوعة ديدرو، والذي تكرر في قاموس الاكاديمية الفرنسية، سنة 1878، والذي ينص على أن الأمة: «مجموع الاشخاص الذين ولدوا أو تطبعوا في بلد، والذين يعيشون في ظل حكومة واحدة».

الثالثة: قرية من المعنى المستخدم في القرون الوسطى. «وقد تم تعريف الأمة على أساس خصائص معينة: العرق، والعادات، وخاصة اللغة، وفي أبسط تعبيراتها، فإن الأمة هي مجموع الناس الذين يتكلمون اللغة عينها» (Lamb, M., Ibid., P. Vi).

أما في الانكليزية الحديثة، فإن Nation تعني أ، 1)الجنسية

وكذلك قادة الترك، فحكم بنو بويه والسلاجقة والعثمانيون العرب بسلاحهم الذي استخدموه.

أما العرق المشترك، فإنه غير موجود أصلاً، لأن كل القبائل اختلطت، ولأن امبراطوريات الأقوام، من الأكاديين الى الحثيين، ومن الفراعنة الى الرومان، ومن العرب الى الفرس، ومن الصينيين الى الفرنجة، استباححت المعمور، وسبت ونهبت، وفرضت أشكالاً من التفاعل الاجتماعي. كما ان هجرات القبائل هرباً من الخطر، أو بحثاً عن الكلأ والماء، لا تسمح بالحديث عن قبائل... نقية، حتى في غابات الأمازون، فكيف في المناطق المعمورة من العالم، وإن كان الاختلاط في أحواض الانهار، ومناطق الحضارات أكثر وروداً منه في الغابات والصحاري والمناطق الوعرة.

ولكن هذا لا يعني أن كل خصائص الأمم قد تلاشت. لأن التفاعل الاجتماعي الذي حصل، أنتج هويات اجتماعية ثقافية مختلفة، لا تخفي نقاء عرق، بل تجمع سمات توفرت لمجموعة دون أخرى، وهي سمات اجتماعية ثقافية.

وعليه، فإن موضوع العرق أو الأصل المشترك، ليس وارداً على الإطلاق.

وأخيراً، هناك مسألة السوق المشتركة. إن نواة وجود الأمة، تنشأ في سوق مشتركة، لأنها تنشأ في مشاعة. ولكن التطور لا يسمح باستمرار ذلك. فكثيراً ما كانت القبيلة الواحدة، جزءاً من دولتين، وكثيراً ما كان القوم يسكنون أراضي امبراطوريتين. فلقد كان الفساسنة في الشام، يتبعون الروم، والمناذرة في العراق، يتبعون الفرس. وعلى الرغم من ذلك، فإن المناذرة والفساسنة، صاروا جزءاً من دولة عربية واحدة، فيما بعد. وأسهموا في تكوين الدولة العربية، في عهد الخلفاء الراشدين، ومن ثم في العهد الأموي.

إن السوق المشتركة جزء من الحياة المشتركة، ولكن نواة وجود الأمة، وحتى الأمة، بعد قيام دولتها، تتعرض لهجمات خارجية، وتحتل أراضيها، كلها أو بعضها، ولا ينهي هذا وجود الأمة ولا نزوعها للوحدة، إلا إذا استمر قروناً عديدة، ورافقه ظروف عديدة مساعدة.

إن كل الأمم القائمة حالياً، قامت على انقاض اقطاعيات، ولم يكن للاقطاعيات الفرنسية أو البريطانية أو الألمانية سوق مشتركة. ولقد جزئت - أمم، ثم عادت فتوحدت، وضممت أراضي أمم واتبعت سياسياً، دون أن تزول عوامل وجودها القومي.

وهناك عوامل موضوعية لوجود الأمة وعوامل معنوية.

وجودها: الأرض، اللغة، التاريخ، المصالح المشتركة، ولم يكن ممكناً الحديث عن هذه القومات قبل ذلك.

وهناك من يجعل مقومات وجود الأمة أحد عشر (Gokhale, Ibid., P. 100-105). منها: الثقافة المشتركة، والعرق المشترك، والدين المشترك، والمطامح السياسية المشتركة، والرموز المشتركة، والشعور الفعلي. وهناك من يجعلها سبعة، غير العوامل المعنوية (أحمد عبد الكريم، مرجع سابق، ص 44-83)، منها الأصل المشترك، والدين، والمصلحة الاقتصادية، وهناك من له رأي آخر.

وكل من يعدد هذه العوامل، ينظر الى الدول، ولا ينظر إلى الأمم. فالأمة كائن اجتماعي موجود، قبل وجود الدولة القومية. ولقد تكون عبر تاريخ طويل، ومر بمراحل التطور المعروفة. وكانت بذور هذا الوجود القومي موجودة قبل أن يبلغ التطور حداً يسمح بقيام دولة قومية، أو يتيح فرصة وجود وعي قومي. وقد حمل التطور التاريخي معالم السمات القومية، فالألمان لم يولدوا في عصر البرجوازية، وكذلك الإيطاليون والفرس والعرب الخ... وإذا كانت الدولة البرجوازية الألمانية قد قامت بعد نشوء البرجوازية الألمانية، فإن تلك ليست بداية الوجود القومي الألماني، وإنما تلك المرحلة هي مرحلة راقية فيه. والأمة العربية، لم تتوحد بعد. ولذلك، فإنها، حسب التعريف الذي يربط وجود الأمة بوجود الدولة ووجود السوق، أمة ليست موجودة. وقيام دولتها، هو وحده الذي سيعلن ميلادها.

إن هذا الفهم الذي تبناه كثير من الماركسيين فهم غير تاريخي، وكثيراً ما يرد عليه ماركسيون آخرون.

وكان تكون مقومات وجود الأمم، قبل الأديان السهاوية، وإذا كان بعضها، قد لعب دوراً في تعزيز وجود بعض الأمم، كالعرب، فإن الأديان عموماً، نزعت نزعة عالمية، وحاولت أن تعلم الأمم، ومنها العرب، أن يندمجوا في الأمم الأخرى. كما أن الأديان، والمذاهب أيضاً، لعبت دوراً أيضاً في إثارة الشقاق داخل الأمم، نتيجة الاختلاف الديني أو المذهبي في صفوفها، أو نتيجة انتهاء قسم من أمة إلى ديانة أمة أخرى، أو مذهبها. والأمثلة في ذلك كثيرة.

لقد عززت الأديان سيطرة عائلات مالكة على أمتها والأمم الأخرى، ولم تعزز الأقوام أو القوميات الا نادراً. ولقد عزز العرب بالاسلام، لأنه أتاح لهم حكم الشعوب والأمم الأخرى. ولذلك قاومت قيادات الشعوب الأخرى بالسلاح عينه، فطمح قادة الفرس الى السلطة من خلال الاسلام.

القبائل، واستراق اللغات، سبع أمم. فالأمة الأولى
الفرس... كانت مملكتها واحدة، ملكها واحد، ولسانها
واحد فارسي». ويواصل صاعد فيحدد الأمم الباقية، ومن
الواضح أنه يجد وجود الأمم على أساس الاخلاق والصور
واللغات ولكنه يضيف مملكتها واحدة، أي أرضها، وملكها
واحد، أي أنها موحدة. وهكذا. ويجد قارىء الأدب العربي
كثيراً من الأدلة على ذلك.

ويشير ايوجين كامنكا Eugene Kamenka الى وجود «ظواهر
قومية» في التاريخ القديم قائلاً: «اننا نستطيع أن نرى،
وبالتأكيد أيضاً، ان مثل هذا الوعي القبلي، وإذا شئت، مثل
هذه القومية البدائية، وجدت الى حد في الامبراطوريات،
ودول السلالات والمدن التي احتلت كثيراً من التاريخ المكتوب
للانسان، كما هي الوطنية المحلية، وكما يمكن أن تكون، لدى
شعوب الاطراف، نوعاً من الوعي القومي». ويذكر كامنكا
هنا اليهود، مسمى التوراة «بياناً قومياً نموذجياً» كما يذكر، «ان
الفيثاتامين والكوريين، طوروا أيضاً شعوراً قومياً غير عادي في
تاريخهم المبكر، تحت الضغط الصيني». ويضيف: «ان
الصينيين ميزوا المملكة الوسطى، مركز العالم يسكنها
الصينيون، عن البربرية الخارجية التي يسكنها الآخرون».
ويختتم كامنكا وجهة نظره قائلاً: «ان هذا النوع من الوعي
القبلي أو القومي، وهذا الاتجاه «للتمييز» بين الجماعات
الداخلية والخارجية، يمكن ان يلاحظ (يوجد) خلال تاريخ
الانسان». (Kamenka., Ibid., P.4).

فإذا عدنا الى القومية، بالمعنى الحديث والمعاصر، وجدنا
أنها تنقسم الى قسمين: الأول، ويتعلق بالحركة القومية في
اوروب الغربية، 1800-1300. والثاني، يتعلق بالقومية في
اوروب الشرقية واميركا اللاتينية وآسيا وافريقيا، 1800-1962.

وهناك فروق كبيرة بين المرحلتين:

ففي المرحلة الأولى، ارتبط نهوض الحركات القومية بما
يلي:

أولاً: قيام دولة واسعة ومركزية، يقودها ملوك مطلقون.
وقرت الولاءات الاقطاعية، ووحدت الولاءات في مركز
واحد، وخير مثل بريطانيا وفرنسا. وقاد صراع هؤلاء الملوك
إلى يقظة الروح القومية لدى شعوبهم.

ثانياً: قيام حركة الاصلاح الديني، وزعزعة سيطرة
الكنيسة الكاثوليكية، وقيام كنائس محلية، والاتجاه الى علمنة
الحياة والتعليم.

ثالثاً: بدء الثورة الصناعية، وتطور الانتاج الصناعي، ونمو

ولكن الأساس في العوامل الموضوعية (الأرض، اللغة،
التاريخ). أما العوامل المعنوية (الثقافة والوعي القومي) فهي
عوامل تنتجها العوامل الأولى، فتصبح ذات تأثير فعال. ولكن
ليس وحدها، ولا يعمزل عن العوامل الأخرى. وليس لذلك
استثناء الا اليهود والصهيونية، وهو ما يحتاج الى دراسة
خاصة.

4 - الأمة والقومية:

ان التطور التاريخي الطويل، كما ذكرنا، أوجد الأمم،
بتكوين مقوماتها. ولكن الأمم لم تتكون مرة واحدة. وقد عرف
التاريخ قبائل وأقواماً وشعوباً، برزت ثم اختفت، أما
بالاندماج بغيرها، أو بالزوال. ويستطيع دارس التاريخ، أن
يسجل اسماء القبائل والأقوام التي برزت في كل مرحلة، من
مراحل التاريخ المعروف، من الأكاديين والسومريين، الى
الحثيين والميتانيين، الى الرومان والفرس، الى العرب والأتراك
الى الاسبان والانكليز والفرنسيين الخ. ولقد عرف التاريخ
أيضاً حضارات كبيرة، من وادي النيل الى الهند والصين. ان
كل ذلك يفرض علينا أن نعيد دراسة التاريخ، لنرى مدى
التطور القومي، في كل مرحلة، ومدى وجود القومية، قبل
القرن الثامن عشر.

ويزيد من ضرورة القيام بمثل هذه الدراسة اصرار الباحثين
الاوروبيين على أمرين:

الأول: ان القومية، نشأت في اوروب، وفي القرن الثامن
عشر.

والثاني: ان الأمم، بالمعنى الحديث، لم توجد قبل وجودها
في اوروب.

ولقد سادت هذه الفكرة كل الدراسات والابحاث المعاصرة
تقريباً، الماركسية وغير الماركسية.

أما نحن فنرى ان مراحل التاريخ المختلفة شهدت وجود
أمم، ان لم يكن بالمعنى الحديث المعاصر، فبالمعنى التاريخي.
وان هناك أمماً قديمة ومتوسطة وحديثة.

وإذا كان علم التاريخ مطالباً أن يزودنا بالمعلومات اللازمة،
فان في التاريخ العربي الوسيط، ما يكفي لاثبات وجود وعي
علمي نسبي بالأمم، متناسباً مع أرقى أشكال الوعي في ذلك
الزمان. فالقاضي أبو القاسم صاعد الاندلسي يرى: «ان جميع
الناس في مشارق الارض ومغارها، وجنوبها وشمالها، وإن
كانوا نوعاً واحداً، فإنهم يتميزون بثلاثة أشياء: الاخلاق
والصور واللغات». ويضيف: «وزعم من عني بأخبار
الأمم... ان الناس كانوا في سالف الدهور، وقبل تشعب

اتسمت في فرنسا الثورية، بالدعوة الى فكرة عالمية، هي الحرية والمساواة، وبإقامة نظام، يستند الى الارادة الشعبية.

ولقد تركت الثورة الفرنسية آثارها العميقة في اوروبة، والعالم، وجاءت الغزوات النابليونية، لتهدم ما تبقى من النظام القديم، ولتستثير في اوروبة ردود فعل مختلفة، قادت الى ثورات وحروب، أسهمت في تكوين اوروبة القومية الحديثة.

إلا ان هذا كله، لم يحرر المانيا واطاليا ولم يوحدهما، ولذلك فإن المائة عام التالية، ستكون اعوام الوحدة الايطالية والالمانية.

ولقد اتخذ تاريخ المانيا واطاليا مجرى آخر. لأن السلطة الاقطاعية استمرت، والدول والدويلات ظلت قائمة، والثورة الصناعية لم تبدأ - في المانيا، الا حوالى منتصف القرن التاسع عشر. وفي هذا الوقت، كان الصراع في اوروبة يشتد، وكان الصراع على المستعمرات يتفاقم. وكانت البرجوازية الناشئة التي طرحت أفكار الحرية والمساواة قد تحولت الى طبقة حاكمة، تنهب المستعمرات، وتعمل لمنع الشعوب، حتى في اوروبة من التحرر. وكان هذا كله يعيق تحقيق وحدة المانيا واطاليا، بالاضافة الى العوامل الداخلية.

وانعكس هذا كله في المانيا واطاليا. ففي المانيا هزمت الحركة القومية الديمقراطية الالمانية، سنة 1848، فانقل زمام الدعوة الى الوحدة، والعمل من أجلها الى البرجوازية، بقيادة بسمارك والعائلة المالكة في بروسيه. واتخذ الفكر القومي الالمانى اتجاها التأكيد على الماضي واللغة، ودعا هيردر، 1803-1744، إلى التمسك بالتقاليد الالمانية والتعبير عن روح الشعب، مؤكداً دور اللغة التي تحتضن تجارب الشعب وهويته التاريخية ووعيه بالوحدة. أما ف. لست، 1846-1789، فقد اهتم بالاقليم الشاسع، والاتجاه الجمركي والحماية، والوصول الى المستعمرات وبناء قوة كفؤ في الأرض والبحر، وانشاء خطوط سكك حديد في المانيا، وهو بالتالي ليس من طينة روسو. ولذلك من الطبيعي ان يكون مع بسمارك.

وجرى اهتمام بفقهاء اللغة الآرية وتاريخ اللغة الالمانية، وكتابة مراجع في اللغة، ونشر مجموعة الشعر الشعبي وقصص للأطفال.

ونشأت حركة رومانسية المانية ابرز مفكرها ارندت، فخية، جان، اتجهت الى الماضي، بسبب الهزيمة، وتحولت من الأدب الى السياسة، لترفض الديمقراطية العقلانية. وكان في هذا الاتجاه من يرى في الثورة الفرنسية انفجار قوى غير معتدلة، ولذلك كان يدعو الالمان الى تأكيد القانون والنظام والأمن

دور الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة، وزيادة الحاجة الى الأسواق «القومية» أولاً.

رابعاً: الاتجاه الى تحويل اللهجات العامية الى لغات. وتحويلها الى لغات أدبية حية.

خامساً: ظهور مفكرين احرار، يدعون الى تحرير الفرد، وإلى الدفاع عن ارادة الامة، ويؤكدون على الهوية القومية بوسائل مختلفة.

ان اوروبة جديدة، كانت تولد، من رحم اوروبة الاقطاعية التي أخذت تموت. وكان انهيار النظام القديم الكنسي الامبراطوري، يولد أنظمة جديدة. كانت ملكية مطلقة أولاً، ثم ملكية دستورية، وجمهورية ديمقراطية.

وكانت اوروبة التي تشهد ازدهاراً علمياً وفلسفياً وصناعياً، تشهد عصر منتجات وكشوفات جديدة.

في هذا الوقت، شهدت بريطانيا القرن السابع عشر أول ثورة قومية حديثة، من خلال الثورة البيوريتانية.

كانت بريطانيا الأبرز الآن في ميدان العلوم والفتوحات والتجارة، وفي النشاط السياسي. ووافق ذلك بروز الطبقة الوسطى، وفلسفة جون لوك 632، وبشام 1748-1832، ودافيد هيوم 1711-1776، وجيمس مل 1773-1836. وهي فلسفة ليبرالية، تمثل، كما قال جان توتشار Jean Touchard، مذهباً منسجماً «تصدر جميع جوانبه (الاقتصادية، السياسية، الديموغرافية، الانسانية، عن فلسفة واحدة ذاتها، هي النفعية. وهذه فلسفة فتح سلمي، وفلسفة أمة واعية وعياً تاماً بتفوقها الاقتصادي، وفلسفة لهذه الغاية». (جان توتشار، تاريخ الأفكار السياسية، ص 55).

واتسمت القومية الانكليزية، في بداياتها، بدعوة انسانية عامة، تحت تأثير كتابات ملتون Milton، حول الحرية، وبالتأكيد على الفرد وحقوقه، وعلى قيام مجتمع انساني، يتجاوز التقسيمات القومية. وكان هذا مرتبطاً بالدعوة الى تحمل عبء رسالة الى العالم. وكانت القومية البريطانية «أقرب كثيراً الى المنشأ الديني من القوميات المتأخرة». (Encyclopedia Brit... Ibid., P. 150).

وما لبثت المستعمرات الاميركية في أميركا الشمالية، أن شهدت حركة قومية، متأثرة بالثورة البيوريتانية البريطانية وفلسفة لوك من جهة، والفلاسفة العقلانيين الفرنسيين، وخاصة روسو؛ من جهة أخرى.

وفي سنة 1789 انطلقت الثورة الفرنسية بمفاهيمها وشعاراتها الجديدة: حقوق المواطن، ارادة الأمة، تحرير الأمم المستعبدة. واتسمت الحركة القومية في الولايات المتحدة الاميركية، كما

تولت دول اوروبية مساندتها. وسندت بريطانيا الامبراطورية العثمانية، حتى سنة 1914.

وبدأ، منذ 1870، دور المانيا وايطاليا في التنافس على المستعمرات.

وشهدت هذه المرحلة الكثير من حروب الغزو، بين قوة غازية وشعب يدافع عن أرضه، ومن حروب التنافس الاستعماري. كما شهدت الحربين العالميتين الكبيرتين، الأولى والثانية.

وفي هذه المرحلة عرفت المستعمرات الحركات القومية. كانت المستعمرات متخلفة، معظم بناها الاجتماعية، شبه اقطاعية، وأحياناً قبلية وشبه قبلية، أو شبه رأسمالية في أحسن الأحوال. أخذ رأس المال يغزوها، مع الاحتلال، غزواً منظماً. ولكن قوات الغزو، حرصت على حماية أكثر القوى تخلفاً فيها، وهي تغرقها بسلعها، وتضمها الى سوقها.

ولم تكن الأقطار المستعمرة، قد عرفت حركة تنوير ولا اصلاحاً دينياً، ولا ثورة صناعية، ولا ثورة سياسية. وكان بعض شعوب المستعمرات خاضعاً لامبراطوريات متخلفة كالامبراطورية العثمانية، أو لأمراء وشيوخ من بقايا القرون الوسطى، ولذلك، فإن الحركات القومية، في هذه الأقطار اتسمت بما يلي:

أولاً: كانت بمعناها المعاصر، حركات نخبة ثقافية، تعلمت في الغرب، أو تبنت أفكار الثورة الفرنسية والامانية والايطالية. فالفتيان البشناق Young Bosnians، مثلاً «كانوا متأثرين جداً بالأحداث في ايطاليا». وقد صبغ اسمهم طبقاً لاسم ايطاليا الفتاة. وقد اعترفوا هم أنهم قاموا «بدراسة خاصة لحركات التحرير الايطالية والامانية» (Lamb, ... (Ibid., P. 24). ويشبه نمو الحركات القومية في البلدان التابعة للامبراطوريتين العثمانية والنمساوية - الهنغارية نمو الحركة القومية في بلاد البشناق الى حد بعيد.

ومما لا شك فيه أن الفتیان الاتراك، Young Turks والعربية الفتاة من دلائل هذا التأثير الذي نلمسه في الشعارات، حرية، اخاء، مساواة، أو في البرامج والأفكار.

ولذلك هناك من سمى هذه القومية الشرقية مقلدة. «لا فهذه قومية شعوب تشعر بالحاجة الى احداث تحول في أحوالها، وهي بذلك ترفع مستواها، شعوب تدعى متخلفة، وهي لا تستطيع أن تكون قومية من هذا النوع، ما لم تعترف بهذا التخلف، وترغب في التغلب عليه» (Kamenka, (Ibid., P. 34-35)

والشرعية. وفي هذا الجو أخذ يجري الحديث عن الرسالة الالمانية.

لقد هزمت القومية الليبرالية، سنة 1848، ففرض وليم الرابع دستوراً محافظاً في بروسيا، وتسلم زمام الأمور. ومنذ كشفت ثورة 1848 ان الوحدة هدف لا تحققه القومية الليبرالية، أخذ التاريخ مجرى آخر، «هنا وجد في الحقيقة واحد، من أكثر الاشخاص تفرداً في العصور الحديثة. انه محافظ، أرستقراطي، ملكي لوثري، هو اوتوفون بسمارك الذي لم يكن لديه اهتمام بالصياغة الانشائية والدساتير» (Snyder, *Roots of German Nationalism...*, P. 67-68). ومنذ وصول بسمارك الى السلطة تحققت الوحدة، من خلال المارك الخارجية. (Taylor, *The Course of German History...*, P. 107-126)

أما في ايطاليا، فإن حركة الوحدة، اعتمدت على مملكة بيدمونت، وعلى التوازنات السياسية الأوروبية، ولم يقبض لحركتها القومية الديمقراطية أن تلعب الدور الذي طمحت اليه، حتى بوجود شخصية سياسية وفكرية بارزة، مثل مازيني، 1805-1872، كما يقول اجنازيو سيلون Ignazio Silone اتخذ دور مسيح قومي وانساني في ضوء تصور ديني للحياة والتاريخ. ولكن هذا الدور تحول الى مأساة، بعد 1848، فالوحدة القومية الايطالية والاستقلال، أخذوا يشككان، لا على طول خطي الجمهورية والثورة الاجتماعية اللذين دعا لهما... بل تحت قيادة كافور، وتحت رعاية سلالة حاكمة، بيت سافوي، نتيجة مناورات ومساومات دبلوماسية اتفاقية، وبمساعدة قوى عسكرية اجنبية، تبحث عن النفوذ الذاتي» (Silone, *The Living Thoughts of Mazzini...*, P. 2-3).

ولقد بدأت المرحلة الثانية، 1800-1962، على الصعيد العالمي قبل نهاية المرحلة الأولى، لأن الحركة القومية الالمانية والايطالية تخلفتا، كما رأينا، عن تحقيق أهدافهما في الوحدة القومية. ومع بداية القرن التاسع عشر، كانت الظروف تتحول بسرعة. وكان الحدث الأهم في هذا كله التوسع الاستعماري الكبير الذي بدأت بريطانيا وفرنسا، والذي أخذ يتجه نحو أركان العمورة المختلفة. ولقد أخذ هذا التوسع يقضم أملاك الامبراطوريات القديمة (الامبراطورية العثمانية، والاسبانية، والنمساوية - الهنغارية)، ويجرم الشعوب استقلالها، وينهب ثرواتها. ولكنه في الوقت عينه، سند توازن بعض القوى في العالم. وهكذا، مثلاً، سندت القيصرية الروسية الامبراطورية النمساوية الهنغارية حتى سنة 1870. ثم

والزرادشتية، فإن الإصلاح الذي حدث كان شكلياً. والأمر أوضح في العالم الإسلامي، منه في العوالم الأخرى. ذلك أن المجددين المسلمين كانوا مجرد سلفيين جدد، محافظين على دينهم في كل الأمور، وإن كانوا أكثر عقلانية في النظر إلى بعض القضايا المتعلقة بالمعاملات، وفي أسلوب المناقشة والحوار. وبالتالي، فإن استمرار هيمنة الفكر الديني، حدّ من انتشار الحركة القومية، ومن تغلغل أفكارها في أوساط الجماهير. وكان هذا من الأسباب التي جعلت الحركة القومية محافظة إلى حد كبير، وغير ليبرالية؛ وخاصة قبل نهاية الحرب العالمية الثانية.

وكثيراً ما قادت هيمنة الأفكار الدينية، إلى خلافات سياسية، كما حدث في البلقان بين اتباع الكنائس المختلفة، كما حدث في الهند بين الهندوس والمسلمين، وهو ما قاد إلى انشاء دولة باكستان.

خامساً: وكانت المستعمرات بلداناً تابعة، منها ما احتفظ بوحدة في ظل الاحتلال كالمهند، ومنها ما اقتسم أو قسم، أو احتفظ فيه بأشكال السلطة السابقة. ولقد لجأت السلطات المحتلة في كل هذه الحالات للاحتفاظ بالملوك والأمراء وملوك الأرض الكبار، والمؤسسات الدينية، مبقية أشكالا من التناقضات الداخلية. كما لجأت السلطات المحتلة إلى تشجيع شرائح اجتماعية جديدة، تعمل في خدمتها، وخاصة التجار والمقاولين والموظفين الكبار المدنيين والعسكريين.

وكان دور هذه الشرائح، إضافة إلى الفئات الاجتماعية التقليدية التي ارتبطت بالقوات المحتلة، يتلخص في تمكين الاحتلال من التثبيت، وفرض الأمن وتوسيع إطار استغلاله، من خلال نمو حركة الاستيراد والتصدير.

ومن الطبيعي أن يقود هذا إلى أحد الاحتمالات التالية:

- 1 - استخدام القوى المحلية المرتبطة في مواجهة الحركة القومية، ومحاولة تكريس انقسام الجماهير، نتيجة لذلك.
- 2 - اللجوء إلى استثارة النزاعات الداخلية (دينية، طائفية، قبلية، جهوية)، أن لم ينجح الاحتمال الأول، أو نشأت ضرورة لاستخدام السلاحين.
- 3 - واستخدام القطري ضد القومي، في حالة حصول تجزئة، كما حدث في الوطن العربي.

وإذا كان الاحتمال الأول ينتج حروباً أهلية، أو صدامات ونزاعات داخلية، فإن الثاني ينتج حروباً دينية وطائفية وقبلية. أما الثالث، فينتج حركات محلية، تظل معها عنفت أبعد من أن تعبر عن القضية القومية، أو تقود إلى الوحدة القومية.

وكانت هذه النخبة تضم رجالاً وأبناء عائلات برجوازية تجارية وعقارية، وبرجوازيين صغاراً وأبناء فلاحين حسي الحال، وحتى عمالاً. وكان هذا يزيد تضارب الاتجاهات السياسية فيها، ويعزز دور الفئات الدينية المحافظة ليمزج الديني بالسياسي، والقومي بالديني، وهكذا.

ولم تكن لهذه النخب الثقافية قدرة على قيادة الجماهير الشعبية في معظم الأحوال، مما كان يحبط الحركات القومية. وقد ظل الأمر كذلك، حتى قاد الحركة القومية نخب من الشيوعيين، كما حدث في الصين وفيتنام، أو نخب برجوازية مؤهلة، كما حدث في الهند.

ثانياً: وكانت الانتفاضات والثورات الشعبية، تتبدد بين قيادة النخب الثقافية والقادة التقليديين، السياسيين أو الدينيين، ولذلك كانت أهدافها تظل عملية، أو محدودة، وكانت تنتهي في معظم الأحوال بالهزائم، أو بالمساومات الصغيرة.

ثالثاً: وكان الإصلاح اللغوي، والعودة إلى الاهتمام باللغة، ودراسة التاريخ من معالم هذه الحركات. إلا أنه اختلف ما بين أمة وأخرى. فاتخذ الإصلاح اللغوي عند العرب طريق العودة إلى التراث الكلاسيكي. وتجهيد أساليب الكتابة والدراسة على أساس التمسك بالأصول، ونشر المخطوطات، والابتعاد عن ركافة عصر الانحطاط. أما لدى الصرب والكروات والتشييك، فإن الأمر مختلف: إذ أن «اللغة الصربية - الكرواتية، كما تكتب وتحكى اليوم في يوغسلافيا، هي بمعظمها من خلق لغويين ونحويين درسوا في الخارج، ومعظمهم درس في فيينا. وكذلك الأمر بالنسبة للتشيكية والسلوفاكية والسلوفينية، كما تستخدم اليوم، فإنها من خلق علماء تمنوا أن تكون لشعوبهم موارد لغوية خاصة بهم، أعظم ما لديهم في حينه».

إن هذه اللغات الجديدة، حافظت على التراث الشعبي من جهة، وسمحت بتوحيد الشعب حول لغة واحدة، وباتت أداة للتعليم (Kamenka, ... Ibid., P. 30-31). ولا يختلف ما حدث في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، عما حدث في أوروبا، عند العودة إلى اللغات العامية. أما اتجاه العرب إلى الماضي والتمسك باللغة، فإنه أشبه بالاتجاه الألماني.

رابعاً: وكان الإصلاح الديني في أوروبا حقيقياً، لأن القوى الصاعدة في أوروبا، كانت تحطم أغلالها. وقد شمل هذا الإصلاح سائر العالم النصراني، سواء أحدث في الكنيسة الغربية أو الشرقية. أما في العالم الإسلامي وعالم البوذية

ولعل الوطن العربي خير مثال على هذا.

وقد لاحظ وانغ جونغزو، Wang Gungwu، هذه المسألة، مشيراً إلى أن القوى الاستعمارية، فضلت أن تتعامل مع كل مجموعة من القوميين بمفردها لمواجهة الاتجاه القومي المعادي للغرب. ولكن هذه الحدود كما يقول الكاتب «انجتهت لأن تصبح دائمة، وقد بات واضحاً على نحو متزايد أن هذه الحدود تعين (تصف) نهايات أية أمة - دولة مقبلة. ولقد أربك هذا الشكل والحجم المعطى للدولة. الأمة المقبلة معظم القوميين»، (Kamenka, ... Ibid., P. 92) لأن الصراع ضد الامبريالية، يدور ضمن الإطار الذي رسمته، إلى حد كبير.

ولم تكن هذه المشكلة هي المشكلة الوحيدة التي خلفتها خرائط الاقتسام الاستعماري. إذ أن هناك مشكلة أخرى لا تقل خطورة، وهي رسم حدود تضم أقليات قومية وأثنية ودينية متناحرة، كما حصل في البلقان، وأوروبا الشرقية حالياً؛ والوطن العربي (الأكراد، وجنوب السودان).

وهكذا فإن الوحدة بدأت في أوروبا، نتيجة وجود حكم مطلق يوحد، ويدمر البنى الانقطاعية والسلطات الكنسية. أما في الشرق فإن السلطة المركزية المحتلة، تقسم، وإن احتفظت بالوحدة، تبقى أسباب الانقسام وتغذيها، وتشجعها عند الحاجة على التناحر، وحتى التطاحن.

سادساً: وكانت الحركة القومية في أوروبا، تعتمد على وجود طبقة ناهضة، وهي البرجوازية، وبرجوازية صغيرة تنمو، بنمو المدن، وطبقة عاملة تزايد، وتتقلب في أحضان الجوع والاستغلال والأفكار الانسانية والثورية، وفلاحين يتوقون لمزيد من التحرر؛ وإن كان بعضهم ما زال مرتبطاً بالكنيسة، معادياً للتغير. أما في الشرق، فقد كان الوضع مختلفاً لأن البرجوازية، كانت تنمو في ظل الاحتلال، وبالارتباط به. والبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية كانت تنمو على هامش البرجوازية، والطبقة العاملة كانت جينية، وكان الريف مصدر الانتاج الأول، ولكنه غارق في ظلام القرون الوسطى...

ولذلك فإن الحركات القومية في العالم الثالث لم تأخذ سبيل الحركات القومية في أوروبا، للأسباب التالية:

أ) لأن القيادات البرجوازية في العالم الثالث، كانت مساومة مسالمة في الأعم الأغلب، وحريصة على الارتباط بالسلطة الامبريالية. ولذلك، فإنها تسام ولا تقاوم، وإذا جرتها الجماهير إلى المقاومة، فلن تستثمر ذلك في مساوماتها. وكان طبيعياً والحالة هذه ألا يبرز منها بشارك ولا كافور، وألا تقدم

أقطارها مثلاً مثل بروسيا أو بيدومونت. ولم يظهر من عائلاتها المالكة لا وليم الأول، ولا فيكتور عمانوئيل.

ب) ولأن البرجوازية الصغيرة لم تكن مهياًة لدور مازيني وغاريبالدي، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

ج) ولأن الفلاحين، كانوا ينفجرون في ثورات، تقودها قيادات فلاحية أو تقليدية، غير مؤهلة للقيادة أو لتحقيق الانتصار.

وفي خضم ذلك، برزت أشكال متعددة للحركات القومية، أهمها ما يلي:

1 - الحركة القومية الهندية التي قادتها برجوازية مثنورة، ولكنها لم تستطع أن تحافظ على وحدة كل الهند، لأن قيادات البرجوازية المسلمة، فضلت القسمة، على أن تكون أقلية في الحكم الجديد. ولقد رضيت البرجوازية الهندية بذلك، وهو ما يدفع إلى نقدها الآن. (Banerjee, Ibid-Préface-P. Vii-Viii).

2 - الحركة القومية العربية التي قادها تحالف سنة 1916، ضم الشريف حسين، أمير مكة وقادة الحركة القومية العربية من البرجوازيين والبرجوازيين الصغار. وقد هزم هذا التحالف لأن قيادته اعتمدت على الاتفاق مع بريطانيا، ولأن هذه القيادة لم تكن قادرة على تجنيد جماهير الشعب، لهزيمة المخطط البريطاني، ولتحقيق الاستقلال والوحدة. وظل النضال الرئيسي للعرب قطرياً، حتى قيام حزب البعث العربي الاشتراكي، ثم انفجار الثورة في مصر، سنة 1952. ومع ذلك، فإن الوحدة القومية لم تتحقق بعد، رغم التأييد الشعبي الذي حظي به عبد الناصر خلال حياته.

3 - الحركة القومية التركية التي قادها حزب الاتحاد والترقي المحافظ، ثم قادها مصطفى كمال أتاتورك. ومع أنه «تغذى من فولتير ومونتسكيو وروسو» كما يقول جان توشار (توشار، مرجع سابق، ص 652)، فإنه بنى نظاماً استبدادياً، باسم اقامة الجمهورية والاسراع بتطور تركيا، وكان أخطر ما أنجزه مصطفى كمال الغاء الخلافة وإقرار العلمانية.

4 - الحركات القومية التي قادتها الأحزاب الشيوعية في الصين وفيتنام وكوريا، من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة. وقد حققت هذه أهدافها القومية في الصين 1924-1949، وفي فيتنام 1945-1975، ولم تنجح في كوريا بسبب التدخل الامبريالي المباشر، ويتم هذا النمط، بأنه يجمع النخبة المثقفة مع طلائع العمال والفلاحين الفقراء والشرائح الثورية من البرجوازية الصغيرة في حزب شيوعي، يقود جماهير الشعب

1 - بالانتساب الى أمة، أو الى أقلية قومية ملحقمة بدولة قومية، وتقع ضمن حدودها الرسمية، وهي الجنسية الأصلية.
2 - بحقوق اكتساب الجنسية التي ينص عليها القانون، في كل بلد، وهي: أ) الولادة، كما في القانون الأمريكي. ب) الإقامة مدة معينة وبشروط معينة، كما في كثير من القوانين. ج) الزواج، حيث ينص القانون على ذلك. د) التجنس، حسب القانون.

وتضع كل دولة القوانين الخاصة بجنسيتها. كما تعقد الدول اتفاقات ثنائية وجماعية لمعالجة المشاكل المتعلقة بالجنسية، ومنها مشاكل تعدد الجنسية أو انعدامها، والزواج بين شخصين من جنسيتين، والأطفال الذين ولدوا من أبوين مختلفي الجنسية، وكل ما ينجم عن ذلك من حقوق وواجبات.

وموضوع الجنسية من مواضيع القانونين الدولي العام والدولي الخاص.

ولا علاقة للجنسية بهذا المعنى باللغة أو بالدين، أو بمقومات القومية، الا حيث تنص قوانين دولة معينة على ذلك. وبينما تستطيع الدول التي تنص قوانينها على ذلك سحب الجنسية، ويستطيع الفرد أن يتنازل عن جنسيته والحصول على أخرى، فإن القومية لا يلغىها الا التطور التاريخي.

وعلى الرغم من أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان، قد نص في مادته الخامسة عشر، على حق كل فرد بالتمتع بجنسيته، وعدم جواز حرمانه منها تعسفاً (مذكور، معجم العلوم...، ص 217-218)، الا أن هنالك دولاً ما زالت تفعل ذلك.

واذا كانت اللغة العربية قد حلت الاشكال بين قومية وجنسية باستخدام تعبيرين مختلفين، فإن الالتباس كان حاصلاً في بداية القرن، حين استخدم القوميون العرب جنسية بمعنى قومية (أحمد عبد الكريم، مرجع سابق، ص 35). أما في الإنكليزية، فإن مجرد قراءة معنى كلمة Nationality في قاموس وبستر (Websters, Ibid., P. 563) سيجعلنا نجد المعاني التالية:

1 - الطابع القومي، 2 - القومية 3 - أ - وضع قومي، وتحديدًا: علاقة قانونية، تتضمن ولاء الفرد، وتتضمن عادة حماية الدولة. ب - الانتهاء الى أمة معينة. 4 - الاستقلال السياسي أو الوجود في أمة منفصلة، 5 - أ) شعب له أصل مشترك، تقاليد ولغة وقابل لتكوين دولة - أمة، أو هو قد كون فعلاً. ب) جماعة أثنية، تكون عاملاً من وحدة أكبر (كأمة).
وزيد اختلاط الجنسية والقومية في حالات محددة، منها:

لتحقيق الأهداف القومية. ويمكن أن يضاف الى هذا النمط النموذج الكوبي والنيكاراغوي.

ومن المؤكد أن هناك نماذج أخرى، ولكنها أقل أهمية. إن أقطار العالم الثالث تسير، بسبب سياسة التبعية والأفق الامبريالية، وسياسة القمع والنهب الداخلية، على طريق احتدام تناقضاتها مع أعدائها، وبالتالي نحو نهوض قومي كبير.

لقد كانت إعادة تكوين الجغرافية السياسية في العالم، خلال القرون الخمسة الماضية، على أسس قومية، واحدة من أهم التحولات الكبرى في العصور الحديثة. ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التحول ارتبط بتحولات عظمى، منها سقوط الامبراطوريات الدينية، والثورة العلمية والصناعية والديمقراطية، ثم ولادة عصر الاشتراكية.

وما زال العالم يشهد المزيد من التحولات، على صعيد القومية ومنها:

1 - محاولة الدول التي نالت استقلالها، أن تدافع عن هذا الاستقلال، ازاء محاولات الهيمنة التي تفرضها الامبريالية بالاضعاع العسكري أو السياسي والاقتصادي.

2 - محاولات الأمم التي لم تتحقق وحدتها القومية، أن تواصل النضال لتحقيق هذه الغاية، ومن هذه الأمم العرب والاكراذ والكوريون واللمان.

3 - محاولة الأقليات التي ألحقت بدول من غير قوميتها، أن تحافظ على هويتها الثقافية، وأن تعمل على العودة الى الوطن الأم، أو لتحصل على قدر من الاستقلال أو الحكم الذاتي. وهناك الايرلنديون الكاثوليك في بريطانيا، والباسك في فرنسا واسبانيا، والهنغار في تشيكوسلوفاكيا ورومانيا الخ...

5 - القومية والجنسية: إن القومية نتيجة تطور تاريخي، أما الجنسية التي تعني الانتساب لدولة فهي نتيجة اجراء قانوني. وقد يحدث الخلط بينهما، بسبب الخلط بين وجود الأمة ووجود الدولة. ولما كانت الدول تقوم متجاوزة حدود القوميات أحياناً، فإنها تضم أبناء قومية رئيسة، وقوميات ثانوية أو أقليات. وإذا كان كل مواطني دولة من جنسية واحدة، فلا يعني هذا أنهم من قومية واحدة. لأن العربي الذي يقع في الأحواز، أو في الاسكندرون، يحمل الجنسية الايرانية أو التركية، وكذلك الايرلندي الذي يسكن بريطانيا، أو الهنغاري الذي يسكن رومانيا ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا الخ.

وبينما تكتسب القومية بالانتهاء التاريخي الى أمة، فإن الجنسية تكتسب عن طريق ما يلي:

الساميين»، كما كان يعتقد أن «النبل» والعناصر المنتجة ثقافياً في الأمة من الآريين والتيتونون». ومنهم أيضاً هوستون ستيفارت شمبرلن Houston S. Chamberlin 1855-1925. الانكليزي الذي صار المانياً، ومن دعاة الجرمانية. وكان الامبراطور وليم الثاني من أصدقائه. وقد رحب شمبرلن في شيخوخته بهتلر، واعتبره مخلص المانيا (هرتز فريديريك، مرجع سابق، ص 62-91). وهناك هيغل، 1770-1831 وفيخته، 1762-1814، ولست، وترايتشكه، 1834-1896، وريشار واغنر 1813-1883 وغيرهم (جان توشار، مرجع سابق، ص 450-453). أما الأحزاب فيكفي أن نذكر منها الحزبين النازي والفاشي.

وتظهر السياسات العرقية بأشكال مختلفة، فمنها ادعاء تفوق عرق على عرق، وتمثل ذلك في موقف شريحة من البيض من الشعوب السوداء والصفراء، أو الملونة عموماً. ومنها تفوق أمة على أخرى، وقد برز ذلك لدى جماعات عرقية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ومنها تفوق طبقة على طبقة، كموقف السادة من العبيد، والاقطاعيين من الفلاحين، والبرجوازيين من الطبقة العاملة.

وهناك دول تقوم الآن على التفريق العرقي مثل جنوب افريقيا و«إسرائيل».

7- القومية والصراع الطبقي: ثار كثير من الخلاف، حول القومية والصراع الطبقي. فهناك قوميون يربطون الحديث عن صراع الطبقات، لأنهم يريدون أن تكون الأمة كلاً، وأن تكون لها إرادة واحدة، هي إرادة طبقتها الحاكمة أو حزبها القومي القائد. وهناك ماركسيون لم يستطيعوا أن يروا علاقة الطبقة بالأمة؛ على الرغم من تأكيد التعريف الستاليني المتداول، على أن الأمة جماعة مستقرة من الناس، تكونت تاريخياً.

والحقيقة أن الأمم تكون تاريخي اجتماعي، وأن هذه الوحدة الاجتماعية المسماة: الأمة، وحدة تحمل داخلها تناقضاتها، شأن كل الموجودات والصراع الطبقي هو الصراع الرئيسي فيها.

ولقد نشأ الصراع الطبقي وتطور مع تطور الأمة، لأن الجماعة البشرية التي انتقلت من المشاعة إلى العبودية، إلى الاقطاع إلى الرأسمالية، تطورت أيضاً من الفخذ، إلى القبيلة، إلى القوم إلى الشعب فالأمة. وهكذا سار التطور التاريخي باتجاهين: الوحدة القومية، عبر مراحل مختلفة. والصراع الطبقي عبر أشكال مختلفة: صراع العبيد ضد الأسىءاد،

أ - وجود دولة واحدة، من عدة قوميات، مثل سويسرا والهند والاتحاد السوفياتي. فهناك مواطن سويسري جنسية، ولكنه الماني أو فرنسي أو ايطالي قومية. وهناك مواطن سوفياتي جنسية، ولكنه أرمني أو أوكراني، أو بلوروس أو اذربيجاني قومية. وهكذا... إلا أن تعريف الجنسية هو الذي يغلب في هذه الحالات: سوري، هندي، وسوفياتي.

ب - وجود دولة حديثة التكوين نسبياً كالولايات المتحدة الأمريكية، مواطنوها من قوميات مختلفة، وما زالت تستوعب متجنسين جدد. وفي مثل هذه الحالة، تغلب الجنسية على القومية، على الرغم من تعدد الأصول الأثنية للسكان.

6- القومية والعرق Race: إن القومية بالمعنى الذي أشرنا إليه، لا تستند إلى نظرية العرق (الجنس) القائلة بتسلسل الأمم من أعراق معينة، تربطها علاقة السلالة. لأن الأمم، كما ذكرنا، ليست فصائل حيوانية معزولة، لا تتزاوج ولا تتفاعل. ويؤكد تاريخ الانسان المعروف التفاعل القسري والطوعي، إلى درجة يصعب الحديث فيها عن «سلالات معزولة». ولهذا قال فريديريك هرتز «إن الأمة» تعبير من تعبيرات علم الاجتماع و«الجنس» من تعبيرات علم الطبيعة. ومن ثم فإن المفهومين ينصبان على جانبيين مختلفين من جوانب الوجود البشري، والباحث المعني لا يستعملهما بدون تفرقة». (فريديريك هرتز، مرجع سابق، ص 62).

إلا أن ما قاله هرتز، وما يعرفه علماء الاجتماع عن تفاعل الأمم، لم يمنع ظهور حالتين:

الأولى: تستخدم كلمة أمة وكلمة جنس بدون تفرق، كالقول مثلاً: الأمة العربية أو الجنس العربي. وقد استخدمت كلمة الجنس العربي في الكتابات العربية، ومنها كتاب تاريخ الجنس العربي.

وقد ساعد على مثل هذا الاختلاط أن كلمة Race في الانكليزية تعني:

1 - أ) سلالة حيوانية مربية. 2 - أ) عائلة، قبيلة، شعب أو أمة تنتمي إلى أصل واحد.

ب - طبقة أو نوع من الأفراد لهم خصائص أو مصالح أو عادات مشتركة الخ. (Websters, Ibid., P. 704).

الثانية: تربط الأمة بالعرق، والقومية بالعرقية. وفي تاريخ الأفكار والحركات ترد أسماء مفكرين وأحزاب دعت إلى مثل هذه الأطروحة. ومن هؤلاء مثلاً الكونت دي غوبينو Arthur De Gobineau 1882-1816، الذي كان معادياً لفكرة الحرية، ويكره «فكرة الوطن» لأنها «مخلوق فظيع من ابتكار

والمسألة القومية، قائلاً: «وفي هذا الوقت الصعب، فإن على الديمقراطية الاشتراكية مهمة سامية، وهي مقاومة القومية، وحماية الجماهير من هذا «الوباء» العام. لأن الديمقراطية الاشتراكية، والديمقراطية الاشتراكية وحدها، تستطيع فعل ذلك، عن طريق مواجهة القومية، بالسلاح المجرب للأمية، وبوحدة النضال الطبقي وعدم انقسامه». (Stalin, *Ibid.*, P 301-302).

وعلى الرغم من تأكيد لينين المستمر على الدور التقدمي للقومية، في مراحل معينة، وعلى محاربة النهج القومي البرجوازي عندما يفقد دوره الديمقراطي، فإن غلبة التثقيف الأممي كانت تجعله يقول سنة 1914 أن من واجب البروليتاريا: «أن تناضل ضد كل قومية، وفوق كل شيء، ضد القومية الروسية العظمى». (Davis, Horace, *Nationalism and Socialism*, P. 199).

وكان التركيز على ربط القومية بالبرجوازية من عوامل هذا الموقف المتشجع. حتى إن هوراس ديفز قال: «وليس من غير المألوف أن يشجب الماركسيون - الذين يعينون لأنفسهم هذه الصفة - كل قومية. وأحياناً ما يفعلون هذا عن طريق أخذ بيان للينين - دون تفكير - خارج سياقه. فتتوידن كل قومية في يوغسلافيا، وهو يشير بشكل خاص الى القومية الضيقة لبعض الجمهوريات المتعددة (مثل كرواتيا) ... كذلك يدين بعض الماركسيين كل قومية على أساس أن الطبقة العاملة - التي يضعون فيها ثقتهم - هي أممية». (ديفز هوراس، القومية ...، ص 71).

وقد ظل هذا الالتباس قائماً، رغم حصول متغيرات عدة منها:

أ - تشديد لينين على أهمية حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، الزخم الثوري فيها.

ب - السياسة التي انتهجها الاتحاد السوفياتي، بعد ستالين، في ميدان تأييد حركات التحرر الوطني.

ج - قيام ثورات قومية في الصين وفيتنام وكوريا بقيادة ماركسية، وانجازها برنامجاً قومياً من نوع جديد، وإصرارها على طرح مفاهيم في ميدان القومية، مختلفة مع الاتجاهات التقليدية في الماركسية، كالقول بقدم الأمة الفيتنامية أو الصينية.

ولكن هذا كله، لم يدرس جيداً، ولم ينظر بعد لينين، وظل الجانب الايديولوجي الأممي هو الغالب، دون الدراسة الجادة لموقف الماركسية من القومية على صعيد الأحزاب الشيوعية الحاكمة، وظلت الدراسات الجديدة في هذا المجال،

والفلاحين ضد الاقطاع، والعمال ضد البرجوازية. وهذا الصراع تاريخي أيضاً، فما داخل التشكل القومي في تطوره.

وكان السادة أو الاقطاعيون أو البرجوازيون، يحاولون دائماً أن يوطدوا سيطرتهم بتأكيد الوحدة ضد الانقسام. ولذلك عملوا على تأييد وحدة السوط والسيوف، بنشر ثقافات تخدم هذه الوحدة، وتصور دفاع العبيد أو الفلاحين أو العمال عن حقوقهم، بأنه سياسة تدمر وحدة المجتمع وتعرض أمنه للخطر.

وعند صعود البرجوازية، استخدمت في صراعها مع الاقطاع والكنيسة مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، لتحقيق أهداف البرجوازية، ولكنها ما أن تمكنت من السلطة، حتى حاولت أن تستخدم مفهوم وحدة الشعب وإرادة الأمة، في تأكيد سيطرة طبقة على الأمة، ومنع الطبقات والفئات المناوئة من تحقيق أهدافها.

ويدور حول ذلك صراع ايديولوجي وسياسي شديد، منذ 1948، يأخذ أشكالاً مختلفة.

وبالمقابل، فإن الطبقات المعادية للطبقة المسيطرة، كانت تلجأ دائماً الى محاولة حشد القوى اللازمة لاسقاط خصومها، والى تبني الأفكار التي تتيح لها توحيد صفوفها.

ومنذ اعلان البيان الشيوعي، وهناك سجال بين القوميين والقوميين البرجوازيين عموماً، والمنظرين الماركسيين حول القومية وصراع الطبقات.

إن القوميين التقليديين شددوا في هذا المجال على أهمية وحدة الأمة، ووحدة ارادتها وخطر انقسامها، أو الدعوة الى سياسات تمثل قومي واندماج قومي.

أما الماركسيون، فإنهم اعتبروا أن مهمتهم الرئيسية هي النضال الأممي، وبالتالي، فقد حاولوا، منذ البدء، التشديد على الطابع الأممي لنضالهم. وكان هذا يعني نضال الطبقة العاملة في أمم عدة، وليس في أمة واحدة. وبالتالي فقد كان ضرورياً التشديد على الطابع الدولي لنضالهم، ومحاولة اقناع العمال بضرورة هذا النضال، وبصرف النظر عن النضال القومي. وعلى الرغم من المواقف التي اتخذها ماركس وانغلز بشأن مساندة النضال القومي في بولندا وإيرلندا والهند، وخط لينين الداعي الى حق الأمم في تقرير المصير. والى التفريق بين دور الحركات القومية، في مرحلة وأخرى، والى تأييد الحركات القومية للشعوب المضطهدة، فإن الخط العام ظل حذراً، إن لم نقل معادياً، من القومية، حتى وفاة ستالين.

ويعكس ستالين هذا الموقف في مقدمة كراسته الماركسية

التحرير، اذا كانت لا تعتبر أنها جزء منه، وأنها معنية بتاريخه وأرضه ولغته. وهذا يتطلب الاهتمام بكل ما هو مشترك. ولذلك، فإن النضال ضد محتل أجنبي، يتطلب قيام جبهة قومية. والنضال لإسقاط طبقة حاكمة مستغلة، يتطلب وحدة كل جماهير الشعب. وتنجح قيادة الطبقة العاملة في ذلك، عندما تنجح في أن تصبح قيادة الأمة، كما تقول القيادات الصينية والفيتنامية والكورية. (ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، ص 271).

وقد أكدت الدراسات الخاصة بتجارب العالم الثالث أن مواجهة التبعية والتخلف والاحتلال في العالم الثالث، تحتاج الى قيادات قومية حقيقية، وأن النجاح يحتاج الى الجبهة القومية، والى القيادات الأكثر جذرية. وأن النقاط الرئيسية في كل برنامج تحرير في هذه البلدان، هي مهام ثورة قومية ديمقراطية شعبية أساساً.

لقد نمت القومية في ظل تنامي الصراع الطبقي بين البرجوازية، ومعها جماهير العمال والفلاحين من جهة، والاقطاع والكنيسة من جهة أخرى. وفي هذا الصراع ولدت الأفكار الرئيسية للإنسانية المعاصرة. ومن ذلك الحين، وهذا الصراع يتفاقم، وبأخذ اشكالاً أكثر اتساعاً وعمقاً وعنفاً، لأن قوى الصراع تتسع. وإذا كان الصراع بين البرجوازية والاقطاع صراعاً بين طبقتين محدودتين في العدد، وبالنسبة لمجموع السكان، فإن الصراع بين الطبقة العاملة والجماهير الكادحة من جهة والبرجوازية من جهة أخرى، صراع بين الأكثرية الساحقة والقلّة القليلة. وهذا الصراع، يتم ضمن إطار الأمم، وليس خارجها، وينتج الى تحقيق مهام ثورية ديمقراطية تقدمية، لم تحققها البرجوازية، ولا تستطيع الآن أن تلغيها. وهذه المهام ضرورية لهزيمة الامبريالية، ولوضع أسس جديدة لحياة بني الانسان.

إن مساعي النضال الأممي، خارج الأمم، أثبتت كم هي «مثالية»، وغير واقعية. وقد أدى هذا الى موقف جديد، يشدد على ضرورة النضال الطبقي الداخلي، داخل الأمة، دون أن ينسى المهام الأممية. وكما يشير هوراس ديفيز، «فإن هذا التأكيد على النضال الطبقي، بدلاً من النضال الطبقي الأممي، ثم تبنيه مع شيء من الأسف، نتيجة انهيار الأممية الأولى، والأممية الثانية فيما بعد». وهذا ما جعل لينين يصل الى اعتبار أن النضال الأممي، ليس ضرورياً ضرورة مطلقة، وفي كل الحالات: «لأن النضال الطبقي، «في مرحلته الأولى»، وكما تصوره ماركس وانغلز نضال قومي».

لقد رفع لينين شعار: «يا عمال العالم وأيتها الشعوب

خارج المدرسة الرسمية عموماً ورغم بعض الملاحظات التي برزت، «فإن دلائل الأهمية المتزايدة للقومية لم تطور الى النهاية» (Davis, Nationalism- Ibid, P. 211).

الا أن هذا كله، لا يدخلنا صلب الموضوع. لأن القضية تتعلق بالخلاف حول نقاط عدة، أهمها:

1 - هل الأمة «مخلوق» برجوازي، مع البرجوازية ولدت، وبموت البرجوازية تموت؟ أم أن الأمة جماعة تكونت تاريخياً؟ إن القول بكونها جماعة تكونت تاريخياً، وإن مقومات وجودها ولدت قبل وصول البرجوازية الى قيادة المجتمع، يجعل زوال الأمة ليس مرهوناً بزوال سلطة البرجوازية، وهذا ما أثبتته تجربة الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، وما بدأت الموسوعات والكتب السوفياتية تشير اليه دون تحجوف. (بريشكينا وياكو. .، ما هي المادية التاريخية، ص 103-130).

إن رسوخ الفكرة بأن الأمة ليست «مخلوقاً برجوازياً»، وبأن فيها، إضافة الى البرجوازية، الطبقة العاملة والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، وبأن مقومات الأمة: اللغة، الأرض، التاريخ المشترك، ليست ملكاً للبرجوازيين، يفرض إعادة النظر التامة، في الموقف من الأمة والقومية والوحدة القومية، والموقف من الخصائص القومية، وحتى دور الحركات القومية.

2 - هل الحركة القومية من طبيعة واحدة دائماً؟ إن أساتذة الماركسية حاولوا التفريق بين حركة ذات طبيعة رجعية، وحركة ذات طبيعة تقدمية، وبين قوميات أمم غازية، وقوميات أمم مُستعمَرة الخ. . وبين الحركات القومية في مرحلة، والحركات القومية في أخرى. وهذا ما يجب أن تعاد دراسته، وأن يشدد على خصائص الحركات القومية في مراحل التاريخ المختلفة، وعلى ضوء الطبيعة الطبقيّة لقياداتها، والبرامج التي تنفذها.

3 - هل الأمة والوجود القومي هما الحركات السياسية القومية؟ إن هذا الخلط، يخلق إشكالات متعددة، تسيء الى الأمم، والى الحركات السياسية. فليست الحركة السياسية، حتى لوقادت وسادت، هي القومية. لأن القومية وجود تاريخي طويل، والحركة السياسية تعبير طبقي محدود في الزمان والمكان. ولهذا فإن هتلر وحزبه الاشتراكي القومي، ليسا الأمة الألمانية، وقوميته ليست الممثل الوحيدة لإرادة الأمة الألمانية، والمعبر الوحيد عن مطامح الشعب الألماني. وهذا شأن موسوليني وفرانكو الخ. . .

إن أية طبقة عاملة، هي جزء من أمة، وتخوض هذه الطبقة العاملة النضال، ضمن إطارها القومي أولاً، وعليها أن تعمل لتحرير شعبها. وهي لا تستطيع أن تقود شعبها على طريق

المتناقضة. وتسمى هذه السياسات، لا الى اخضاع شعوب العالم فحسب، بل الى إثارة العداوات بينها، وتسعير الشقاق الأثنية والطائفية والدينية في صفوفها، كما تلجأ هذه السياسات الى تبني الأنظمة والاتجاهات العرقية والدينية والطائفية، ومدّها بأسباب القوة.

ب - لجوء الطبقات الرجعية الحاكمة في الدول النامية الى إشغال شعوبها بمعارك داخلية مع الأقليات الأثنية أو الطائفية، ومع الدول المجاورة.

ج - اتّجاه الدول المتجاورة الى بناء اطر تعاون، تساعد على حل مشاكل الدفاع والأمن والاقتصاد، وخير مثال على ذلك، السوق الأوروبية المشتركة.

د - تفاقم مشاكل الأقليات القومية والدينية والطائفية.

ورغم ذلك فإن التفاعل بين الأمم عبر القنوات الرسمية، وغير الرسمية يزداد. وهناك منظمات تنشأ، على صعيد عالمي، كالأمم المتحدة ومؤسساتها، وعلى صعيد قاري، مثل منظمة الوحدة الأفريقية، والسوق الأوروبية المشتركة، أو على صعيد سياسي، مثل دول عدم الانحياز، أو على صعيد مهني مثل اتحاد النقابات العالمي الخ... وكلها تسهم في زيادة التفاعل بين الأمم، وتدفع الى مزيد من التفاهم، والى اسقاط حواجز الحذر والخوف في العلاقات بين الأمم. وكان لينين قد أبان أن تطور الرأسمالية، يطلق اتجاهين، أولهما: «استيقاظ وتطور الحياة القومية والحركات القومية وبناء الدول القومية»، وثانيهما: «اتساع العلاقات بين الأمم، وتحطم الحواجز القومية، واصطبغ الحياة الاجتماعية بالصبغة العالمية». (معجم الشيوعية. ص 312).

إن الأهمية، هي سياسة التعاون بين الأمم، والتعاون لا يقوم الا على أسس وطيدة من المساواة. ولذلك فإن الأهمية تعني تحرير ككل الأمم من الاحتلال والاستغلال، وبناء علاقات تفاعل وتضامن، بدلاً من علاقات التنافر والتطاحن. وفي هذا الوقت يبرز عدد من التحديات (Palum- bo, Ibid.. P. 178). للنظم القومية البرجوازية، والدعوات القومية البرجوازية، ومن ذلك:

أ) حركات الأقليات القومية و«السلالية» من أجل الاستقلال، كحال السود في الولايات المتحدة الأميركية، والكاثوليك في بريطانيا، والباسك في اسبانيا، والشيخ في الهند. ومع أن هذه الحركات ليست من حركات التاريخ الكبرى، وتبدو معاكسة لاتجاه التاريخ، السائر نحو الوحدة، فإنها تسهم في تحدي الحدود السياسية التي رسمتها الاتفاقات

المضطهدة اتحدوا»، مثبتاً أنه مقتنع بالدور الديمقراطي والتقدمي للقومية في ظروف نضال المستعمرات للتحرر من العبودية الامبريالية، وأنه مقتنع حتى وهو يعارض «القومية البرجوازية» «بالأهمية البروليتارية» أن هناك فصيلة ثالثة هي «القومية البروليتارية». (Davis, Ibid, P. 211-218).

وسيطل ميدان نضال الطبقة العاملة الرئيس أرضها وأمتها، حتى وهي تتحمل مسؤولية تحرير كل العمال في العالم، وتنسق مع كل القوى المعنية لتحقيق هذه الغاية. ولا تستطيع أية طبقة عاملة أن تقوم بدور أعمى فعال، إن لم تقم بهذا الدور، على صعيد الوطن، وضمن اطار شروطه الموضوعية.

8 - القومية والأمية: ترتبط القومية بأمة، وترتبط الأمية بالأمم. وكلمة أمية هنا أقل وضوحاً من مرادفها الانكليزي Internationalism، لأن الكلمة الانكليزية تعني، حسب القاموس. «سياسة تعاون بين الأمم، وخاصة تطوير علاقات سياسية واقتصادية دولية وثيقة». (Websters, Ibid, P. 178). فكلمة أمية تعني سياسة تعاون بين الأمم. 2 - ولكن من خلال طبقاتها العاملة، وقواها الثورية، كما دعت البرامج الماركسية.

ولكن هل يقوم هذا المفهوم على الاعتراف بالأمم، وتطوير التعاون بينها؟ أم على أساس وجود طبقات عاملة، خارج أي اطار قومي؟ أن الخلط هنا قاد الى العديد من الملاحظات التي ما زالت تشغل الباحثين، وإذا كانت السياسات التي اتبعت في الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، قد أخذت الوجود القومي بالاعتبار، واحتفظت بالكيانات السياسية للأمم، حيث وجدت، وأوجدتها حيث لم تكن، وإن أوجدت أطرأ سياسية موحدة، تجمع الأمم المتحالفة. ففي الاتحاد السوفياتي، هناك حزب واحد، ودولة واحدة مركزية، يقودان هذه الأمم المتحدة مع أن هناك اشكالاً من الحكم القومي والمحلي. وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية، ما عدا بعضها، هناك اطر تعاون فعالة. ولكن هذا لم يبلغ الوجود الجغرافي والسياسي للأمم. وإذا كان التفاعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي يزداد، فإن الأمم الاشتراكية، ما زالت تزدهر.

أما في العالم الرأسمالي، فهناك ظواهر متعددة، تبرز للعيان، من أهمها ما يلي:

أ - السياسات العدوانية والاستغلالية التي تنتهجها الدوائر الحاكمة في الدول الصناعية الامبريالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، وأثر ذلك في الحروب الدائرة، والعداوات

ثورات ديمقراطية والأجدر بتحمل مسؤوليات انجاز الثورات القومية، على أساس برنامج جديد، يتخطى برامج القيادات القومية التقليدية اجتماعياً.

وهذا التحدي الكبير هو الذي جعل الدول الرأسمالية، صاحبة الدعوة الى التحديث والنمذ، تلجأ الى تبني الدعوات الدينية والطائفية الى حماية القبادات الاقطاعية، والعرقية والرجعية عموماً.

وعلى الرغم من كل هذه التحديات، فإن الحركات القومية ستصبح حركات أكثر شعبية وعمقاً في العالم الثالث، لأن التبعية والتخلف وكل أشكال القمع والاستغلال والمهانة، ستدفع المزيد من الجماهير نحو الثورة، والمزيد من المناضلين نحو المزيد من الثورة، اذ إن كل الحلول الاصلاحية، تنتج المزيد من التبعية والتخلف والمهانة.

وسيلظل بناء الدول القومية، وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي، وانجاز الثورات الديمقراطية طريق التعاون بين الأمم، وبناء أسس واقع أممي جديد.

9 - خاتمة :

كانت إعادة رسم الخريطة السياسية للعالم، على أساس وجود الأمم، نقلة نوعية في تاريخ التطور البشري، أتاحت وضع أسس اجتماعية تاريخية لحياة التجمعات البشرية. وقد ارتبط هذا بحقوق المواطن وإرادة الأمة، كما ارتبط بالدعوة الى تحرير كل الأمم. ولعل من أهم سمات هذه النقطة النوعية، انها وضعت أساساً لرفض قيام امبراطوريات، مبنية على الرغبة في توسيع مدى السلطة، أو على أساس الدين. ومع أن الدول القومية البرجوازية، اتجهت لبناء امبراطوريات استعمارية، الا أنها واجهت في المستعمرات سلاح ارادة الأمة وحقوق المواطن الذي رفعته الثورة الفرنسية.

ويسعى النضال القومي الآن، في العالم الثالث، من أجل استكمال عملية بناء الأمم، بتحريرها من التبعية الخارجية، ومن بقايا التخلف الداخلي. وهي عملية تتم بالمواجهة مع الامبريالية عامة، والاميركية خاصة، ومع كل بقايا السيطرة الامبريالية.

أما في العالم الصناعي، فإن النضال القومي يستهدف تحرير الأقليات التي اخضعت، خلال عملية الاقتسام الاستعماري، والمحافظة على الهوية القومية والمصالح الأساسية لشعوب البلدان الصناعية، أمام مخاطر الهيمنة الاميركية . . .

وتشهد الدول الاشتراكية مزيداً من التفاعل الأممي، داخل أطرها، كما تشهد ازدهار الثقافات القومية.

السياسية، خلال القرون الأخيرة عامة، والقرن الأخير خاصة. ومع أنها جميعاً، تدعو الى تغيير العلاقات السياسية، داخل حدود دولة، والى الاعتراف بحقوق مسلوقة، فإن بعضها ينجح نهجاً عرقياً، وبعضها ينحو منحى رجعيّاً، ويوظف قواه في منع تقدم الأغلبية، وفي ربط سياسات الأقليات بالسياسات الامبريالية العالمية.

اذا كان هذا الاتجاه، لا يهدد وحدة الدول الأوروبية والأميركية الشمالية تهديداً جدياً، فإنه يهدد وحدة الأقطار النامية، كما هي حال الهند. وتحاول السياسة الأميركية أن تجعله تهديداً لوحدة الاتحاد السوفياتي.

ب - الحركات الدينية والطائفية، وهي حركات تستهدف تحقيق الوحدة الدينية أو الطائفية على حساب الوحدة القومية، وهي حركات تتعدى حدود الأقطار والأمم. ولا تبدو هذه الحركات مشكلة في أوروبا الغربية والأميركيتين، لأن التطور التاريخي، وقيام الدول الرأسمالية، حقق الوحدة على حساب الانقسامات الاقطاعية والكنسية. ولم يبق لهذه المشكلة وجود متوتر الا في الصراع البروتستانتي - الكاثوليكي في بريطانيا. أما في العالم الثالث، فلإنها مشكلة حقيقية، تهدد مناطق كاملة: الهند وباكستان، تركيا وايران، والوطن العربي، والعديد من أقطار آسيا.

وتحاول الدوائر الامبريالية أن تدفع بهذا الاتجاه، لتتخلص من التجمعات السكانية الكبيرة، القابلة لتحقيق وحدات قومية أو سياسية، توفر الأرض والسكان والموارد لحل مشكلة التنمية، ولتوفير مقومات انتاج فعال، ودفاع رادع. ولعل الهند والصين أمثلة على نتائج تحقيق وحدات كبيرة.

وهدف الصراعات الدينية والأثنية أن تشق التجمعات السياسية التي توحدت حديثاً. مثل الهند، وأن تمنع حصول وحدات قومية جديدة، كما هي حال الوطن العربي، وأن تشق الوحدات السياسية التي قامت، مثل مصر، العراق، سورية. إن الحركات الدينية والطائفية، ليست موجهة أساساً، ضد الأنظمة الرأسمالية، إنما هي موجهة ضد حركات الشعوب القومية، وضد الدول الاشتراكية أيضاً.

ج - الاتجاهات الجذرية الثورية في الحركات القومية التي تضم أنظمة كالنظام الصيني، أو التي توجهه ثورات كالثورة الكوبية والنيكاراغوية. وهذه الاتجاهات تهدد بالخطر الحركات القومية التقليدية في البلدان المتخلفة، كما تهدد مواقع الرأسمالية العالمية في هذه البلدان. وتقدم هذه الحركات القومية الشعبية نموذجاً من التحدي، كان مجهولاً، حتى سنة 1917. إلا أن هذه الثورات، كما اثبتت الوقائع، الأقدر على تحقيق

- مدكور، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
 - مركز دراسات الوحدة العربية (ندوة) القومية العربية والاسلام، 1981.
 - معجم الشيوعية العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
 - المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، 1986.
 - مودر جينكايا، بيلينا، مسألة الأمة، ترجمة رفعت السعيد، دار يوليو للنشر.
 - نصار، ناصيف، مفهوم الأمة، بين الدين والتاريخ، ط 3 دار الطليعة، 1980.
 - هرتز، فريدريك، القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.
 - وات، الكاتل مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، 1981.
 - Banerjee, A.C., *Two Nations, the Philosophy of Muslim Nationalism*, Concept. Pub Company, New Delhi, 1981.
 - Borchardt, Knut, *The Industrial Revolution in Germany, 1700-1914*, in the Fontana Economic History of Europe, Vol. 4, Section 4, 1972.
 - Davis, B., Horace, *Nationalism and Socialism Monthly Review Press*, 1967.
 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 16.
 - Giap, Vo, Nguyen, *Selectel Writings*, Hanoi, 1977.
 - Gokhale, B.K., *A Study of Political theory*, Himalaya Pub. House, 1985.
 - Kamenka, Eugene (edi), *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, Edward Arnold Pub., 1976.
 - Lamb, Margaret, *Nationalism*, Heineman Educational Books.
 - Leon, Abram, *The jewish Question, A Merit Book Path Finder Press, inc.*, 1970.
 - Palumbo, Michael and Shanahan, William, *Nationalism, Essay in Honor of Snyder*, Louis Green Wood, Press, 1981.
 - Scruton, Roger, *A Dictionary of Political thought*, Pan Reference, Pan Books, 1983.
 - Sison, Iganazio, *The Living thought of Mazzini*, Green Wood Press Publishers, 1972.
 - Snyder, L. Louis, *Roots of German Nationalism*, Indiana University Press, 1978.
 - Stalin, J. V., *Works*, vol. 2, 1907-1913.
 - Taylor, A.J.P., *The Course of German History*, Meth ven and co, L.T.D., 1978.
 - Theodorson, George and Achilles, *A Modern Dictionary of Sociology*, Abarne and Noble Reference Book, 1979.
 - *Websters Seventh New Collegiate Dictionary*, 1965.
- ناجي علوش

ولقد انتهى العهد، الذي كان ينظر فيه إلى القومية، باعتبارها أيديولوجية عرقية فقط، أو سياسية عدوانية فحسب، أو خطر توسع عدواني، وبات ينظر إليها نظرة أكثر موضوعية من أي وقت مضى...

مصادر ومراجع

- ابن منظور، الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، دار صادر.
- أحمد، عبد الكريم، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- إسحق، أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتقديم ناجي علوش، دار الطليعة، بيروت.
- برشكينا وزيكين وياكوفليف، ماهي المادية التاريخية، سلسلة ميادى المعارف الاجتماعية السياسية، رقم 7، دار التقدم، موسكو، 1986.
- بورلاتسكي، فيودور، أصول الفلسفة الماركسية - اللينينية، المادية التاريخية، دار التقدم، موسكو، 1985.
- توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، من القرن الثامن عشر إلى أيامنا، ترجمة ناجي الدراوشة، جزء 2، وزارة الثقافة، دمشق، 1984.
- الحصري، ساطع، آراء وأحداث في الوطنية والقومية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
- ———، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
- حمد، عمر، المفيد.
- دروزة، محمد عزة، تاريخ الجنس العربي، تسعة أجزاء، المكتبة المصرية.
- ديفز، هوراس، القومية، نحو نظرية علمية معاصرة، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، 1980.
- صايغ، انيس، تطور المفهوم القومي عند العرب، دار الطليعة، بيروت، نيسان 1961.
- صلبا، جميل، المنطق، منشورات عويدات، 1967.
- عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، منشورات مكتبة المشعل، بيروت، 1981.
- القاضي صاعد، الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، 1985.
- لينين، حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية، دار التقدم، موسكو.
- ماونتي تونغ، مؤلفات مختارة، مجلد 2، 1969.

الكانطية الجديدة

Neo - Kantism
Néo - Kantisme
Néo-Kantianismus

اسم لمدرسة فلسفية ظهرت وانتشرت في ألمانيا بين 1870 و1920. وهي تضم تيارات فكرية عديدة ومتناقضة، أحياناً، يجمع بينها الاعتقاد بأن العودة إلى فلسفة إيمانويل كانط ستتيح لها مجابهة اللاعقلانية المنتشرة في الفلسفة والوقوف بوجه النزعة الطبيعية والمادية في العلوم والوصول إلى حلول مرضية للمشاكل الناجمة عن تطور المجتمعات.

وتدعى هذه المدرسة أيضاً النقدية الجديدة لأنها تبعت منهج وفلسفة معلم كونغسبرغ في ثلاثية كتبه الأساسية التي يحدد النقد عنوانها ومنهجها ومضمونها. كما اتخذت المدرسة موقفاً نقدياً من كل ما أضيف إلى فلسفة كانط، 1724-1804، من قبل خلفه المباشرين: يوهان غوتليب فخته J.G.Fichte، 1762-1914، وفريدريك فيلهلم يوسف شلينغ F.W.J.Schelling، 1775-1854، وجورج فيلهلم فريدريك هيجل G.W.F.Hegel، 1770-1931، ومما تراكمت عليها من تفسيرات وتشويحات أحياناً في الحقبة التاريخية الماضية وما أدخل من أفكار ظهرت نتيجة للانقلابات والتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أوروبا. ولدى معظم الكانطيين الجدد أن النقد بقي المنهج الوحيد لتأسيس المعرفة واليقين وإثبات المبادئ في الفلسفة والعلوم.

يطلق بعض مؤرخي الفلسفة على التيارات ضمن الكانطية الجديدة تسميات مشتقة من اسم المدن التي ازدهرت فيها.

وقد أصبحت هذه التسميات رديفاً للنهج الغالب في كل جامعة وهي:

- مدرسة ماربورغ Marburg.

- مدرسة بادن Baden، وتدعى أيضاً مدرسة جنوب غربي ألمانيا وهي تضم مدرسة هيدلبرغ Heidelberg، ومدرسة فرايبورغ Freiburg.

- مدرسة غوتنغن Goettingen.

وأصدرت هذه المدارس مجلات خاصة بها تنشر من خلالها أفكارها وتعارض المدارس والاتجاهات الأخرى. فكان لمدرسة ماربورغ مجلة الأعمال الفلسفية ومدرسة هيدلبرغ مجلة لوجوس ومدرسة غوتنغن مجلة دراسات فلسفية. وقد تأسست في تلك الحقبة أيضاً الجمعية الكانطية ولسان حالها المجلة الكانطية وفتحت أبوابها لجميع الاتجاهات في الكانطية، وهكذا فعلت أيضاً مجلة حوليات الفلسفة والنقد الفلسفي.

ويفضل مؤرخون آخرون اتباع تقييم هذه الاتجاهات يتمشى مع تسمية الفروع والمدارس الفلسفية التقليدية، فحدودوا تبعاً لذلك سبعة اتجاهات يمثلها أهم أسماء الفلاسفة كما يلي:

- 1- الاتجاه الفيزيولوجي وأهم ممثليه: هرمان فون هلمهولتز H. V. Helmholtz وفريدريك البرت لنغه F. A. Lange.
- 2- الاتجاه الميتافيزيقي، يمثله أوتوليبمان O. Liebmann ويوهانس فولكلت J. Volkelt.
- 3- الاتجاه الواقعي، يمثله ألويس ريل A. Riehl.
- 4- الاتجاه المنطقي، أهم ممثليه: هرمان كوهن H. Cohen وباول ناتورب P. Natorp وارنست كاسيرر E. Cassirer.
- 5- الاتجاه الأخلاقي، أهم ممثليه: فيلهلم فيندلباند W. Windelband وهينريخ ريكتر H. Rickert وهوغو مونستربرغ H. Muensterberg.

6- الاتجاه النسبي، يمثل جرج سيمل G. Simmel.

7- الاتجاه النفسي، يمثل ليونارد نيلسون L. Nelson.

وقد وجد البعض انه من الأصح عرض ومعالجة فلسفة الكانطيين الجدد عن طريق تقصي المدارس ضمن المدرسة الواحدة وذلك بتحديد موقف ايدولوجي او انتاء مذهبي فقلوا بوجود المدرسة الاصلاحية والمدرسة النقدية البحتة والمدرسة الرجعية الخ...

إن جميع محاولات التصنيف هذه تخفي صعوبة كبرى في عرض الكانطية الجديدة عرضاً وافياً. ولربما كان السبب في ذلك كثرة عدد المفكرين واختلاف اتجاهاتهم وتعدد التناقض بينهم حول موضوع، واتفاقهم في موضوعات أخرى. إلا أن ما لا يمكن تجاهله هو أن العودة إلى كانط قد تكون مستحيلة إذا ما عني بها - وهذا ما أراده بعض اتباع المدرسة - إهمال التطورات التاريخية والفكرية والاجتماعية التي حدثت بعد كانط والقفز فوقها إلى الوراء. ثم ان البعض قد حاول تطويع ما تم في السبعين سنة التي تفرق ما بين المعلم وتلاميذه ليصبح قابلاً للفهم عن طريق المقولات الكانطية. كذلك حاول البعض منهم تطوير فلسفة كانط لتصبح قادرة على احتواء الجديد في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والعلمية. فاضطروا بالتالي إلى الخروج عن أطر وفكر المعلم، مما لا يسمح لمؤرخي الفلسفة والفلاسفة القبول به على أنه كانطي في حقيقته.

ونظراً لهذه الصعوبة وبعيداً عن المواقف الايدولوجية السبقة الصنع، وعن أي تقسيم يزج بمفكر في إطار منهجي، فكري أو جغرافي، قسم البحث إلى فقرات تحمل عناوين لمساحة تحاول قدر الإمكان أن تسع لأهم مراحل تطور هذه المدرسة وتعاليمها مع الأعراض عن الجوانب التاريخية البحتة المحيطة بها في مجال الأحداث السياسية والاجتماعية وعن مساهمة مفكرها في ميادين العلوم الطبيعية وعلوم أخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع، مكتفياً بالإشارة العابرة إلى كثرة وأهمية مؤلفات الكانطيين الجدد في جميع هذه المجالات. وقد قسم البحث هنا إلى الفصول التالية:

1- موضوعة الكانطية الجديدة.

2- البدايات.

3- المحور الأول: نظرية المعرفة والميتافيزيقيا.

4- المحور الثاني: في المنطق والعلوم.

5- المحور الثالث: فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية.

6- المحور الرابع: اشتراكية الكانطية الجديدة.

1 - موضوعة الكانطية الجديدة:

اعتقد كبار الفلاسفة في ألمانيا بعد كانط، فخته وشلينغ وهيجل، أن منظوماتهم الفلسفية تحتوي على فهم صحيح لفلسفة المعلم وعلى إكمالها أو تصحيح ما ورد فيها من خطأ أو خلل، في حين رأى الجدد أن في فلسفة الخلف تشوهات يجب اقتلاعها، وإضافات لا شيء يبررها. ولما ظهرت الفختانية الجديدة والهيجلية الجديدة وكادت أن تؤدي - إلى جانب تيارات فكرية أخرى - إلى طمس تأثير كانط، علا النداء بـ «العودة إلى كانط نفسه»، إلى قراءة كتبه قراءة حرفية وتطهير أفكاره من التأويل والتشويه والتحميل الذي لحق بها. وقد لازم هذه الدعوة الحاح على معالجة العضلات عنها التي أوصلت بالغرب إلى الانحراف عن فلسفة المعلم، وهي قضايا ومشاكل فكرية وعلمية واجتماعية وسياسية لم تشملها فلسفة النقدي الأول. وفي هذا تكمن جذور الخلاف بين الكانطيين الجدد انفسهم، على الرغم من إجماعهم حول الأهداف، كما وفي ظهور مدارس فكرية وعلمية واجتماعية جديدة كالموضعية والنفسية والفيزيولوجية والماركسية والفوضوية والرومنطقية، وكلها تحاول الإجابة عن التساؤلات والمشاكل المطروحة، لا بل ان بعض اتباعها كان هو أيضاً يعتقد بأنه قريب من كانط او تابع لفكره، في حين يرفض آخرون الفلسفة المثالية رفضاً قاطعاً. ثم ان الكانطيين الجدد قد وجدوا أنفسهم ضمن تيار تاريخي جديد، حددته ثورات وانقلابات اجتماعية وسياسية وعلمية متسارعة، طرحت نفسها وحتمية حلولها على المفكرين من مختلف الاتجاهات والمدارس الفلسفية. فكان أن جعل هذا الجو الاجتماعي والفكري والقلق والمتنازع، الطريق إلى كانط شديد الوعورة، وزاد في الانشاق داخل المدرسة نفسها ومن الخلاف بينها وبين المدارس الأخرى.

ثم ان الكانطيين الجدد قد أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن الفلسفة والحفاظ على وحدتها وشموليتها، تجاه تصدع بنيتها باستقلال فروع العلوم عنها وتحورها من هيمنة النظريات الفكرية التي سادت النصف الأول من القرن التاسع عشر. فكانت العلوم الطبيعية، التي عرفت نهضة جبارة وحققت على صعيد الواقع تقدماً نوعياً لم يسبق له مثيل، أول من استقل. ثم تطورت العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها. كالتاريخ والاقتصاد والحقوق، وقوي تأثير علم الاجتماع على اختلاف وتنقض اتجاهاته وأهدافه، والكل يطالب بفهم جديد للواقع في حقيقته الاجتماعية وبإطار فكري جديد لم تعد المنظومات الفلسفية السابقة قادرة على توفيره.

والفكرية في بعدها الزمني والمكاني. وعلى الفلسفة كعلم العلم أن تدحض جميع محاولات النزج بالحياة في دوامة الشروح والتعليقات الوصفية.

لذا حاربت الكانطية الجديدة جميع التيارات المادية والتطورية في الفلسفة وجميع اتجاهات العودة إلى السكولاستيكية والمنظومات الفكرية الدينية.

ومع تصدي هؤلاء الفلاسفة للمشاكل الاجتماعية من حولهم، وضعوا لها أجوبة وحددوا مواقفهم من الأجوبة المطروحة لحلها. وقد أدخلت المشكلة الاجتماعية وهي مشكلة العمل والعمال في ذلك العصر، بعداً اجتماعياً جديداً في صلب اهتمام الفلسفة. فرأى فريدريك البرت لنغه في كتابه تاريخ المادية 1886 أن ما عناه داروين بالصراع من أجل الوجود هو - فلسفياً - صراع الطبقات، وأن استغلال العمل من قبل رأس المال هو أصل بؤس وشقاء السواد الأعظم من الناس.

لكن لنغه ومفكري المدرسة أرادوا الابتعاد عن التحليل والفلسفة الماركسية، لا بل لم يكلوا عن محاربتها والتشهير بها. فقد اعتقدوا أن الحتمية الاقتصادية هي قوام النظرية الماركسية وهي تشكل بالتالي رفضاً لتحقيق فكرة الأخلاق والقانون. فراحوا يتفننون في دحض فلسفة كارل ماركس واشتراكيته منادين باشتراكية مثالية أساسها الأخلاقية الاجتماعية، ووسيلة تحقيقها الإصلاح، وهدفها تحقيق المبادئ والمثل الراسخة في اليقين الفلسفي والمبررة من قبله. فهم يقفون بوجه الاشتراكية الدوغمائية من منطلق اشتراكية نقدية تنادي بفكرة الاشتراكية كمسلمة من مسلمات العقل العملي، يعمل بموجبها الفرد والمجتمع. وهي صيغة حقيقية من مبادئ الأمر القطعي، أساس الفلسفة العملية الكانطية.

ومن هنا كان لا بد أن نرفض فكرة الثورة الاجتماعية وإرادة تخطيط الدولة والنظم الاجتماعية القائمة. فنادت الكانطية الجديدة بالإصلاح بدلاً عن الثورة، ينبع عن الإرادة الحرة ويتحقق حينما تتبع الأخلاق السياسية والاجتماعية التي كشف عنها الفيلسوف كونتسبرغ. وليست عملية الإصلاح هذه من صنع فئة أو طبقة دون غيرها، بل هي من صنع جميع أعضاء المجتمع وخاصة أصحاب المسؤولية فيه.

لقد استحدثت بعض أتباع الكانطية الجديدة مفاهيم حقوقية وأخلاقية اجتماعية لم تعرفها لغة المعلم، إلا أنها في نظرهم ليست دخيلة عليها أو غريبة عنها. فإن البحث في علاقة العمل برأس المال والاستغلال الناجم عن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، كما والمطالبة بالحد من هذه الملكية وتقليصها،

أزاء هذا التغير في منظومة العلوم راح الفلاسفة يبحثون عن موقف واقعي للفلسفة تعترف بموجبه باستقلالية العلوم عنها منهجاً ومضموناً، وبما حققت العلوم الطبيعية والتطبيقية في خدمة المجتمعات. ووجد الكانطيون الجدد أن الجواب الصحيح يكمن ولو جزئياً، في الإعراض عن البنية أو التراكيب أو المقولات الميغلية وجميع أشكال المنظومات التركيبية ومحاولات ارجاع الكل إلى الواحد، «فعل الفلسفة أن تحافظ على العلمية الصارمة وتستفيد من بقية العلوم. وقد كان للوضعية والعلمية الجديدة تأثير كبير في هذا الاتجاه، على الرغم من رفض الكانطيين لدوغمائية الوصفية وشكلية العلمية. لكنهم اعترفوا بالعلوم الرياضية - الفيزيائية كنموذج للمعرفة، وفي اعتقادهم أنهم بذلك يرجعون إلى كانط، وحددوا للفلسفة منطلقين من الروح عينة ان تكون المرجع النقدي لكل معرفة كعلم البنى القبلية التي تؤسس وتظهر مبادئ اليقين والفهم في كل معرفة، في التجربة والممارسة وعلى مختلف الأصعدة.

واشتد الاهتمام بالتاريخ والخلاف حول فهمه وتقييمه. فقد رفض الكانطيون الجدد طروحات الميغلية واتباعها، خاصة قولهم بتطابق المنطق والتاريخ والوحدة القائلة إن الواقع عقلائي والعقلائي واقع. وقد عرضت معظم المدارس الفلسفية في تلك الحقبة - وبينها الكانطية الجديدة - عن اللجوء إلى مبدأ ترانسندنتالي خارج التاريخ يسيره ويديره، وبهذا فقدت الميغلية هيمنتها على التفكير التاريخي بعد ستينات القرن التاسع عشر. فاتجهت المدرسة الجديدة نحو تأسيس للفهم الفلسفي يقوم، كنظيره العلمي، على أن العقل والتاريخ من جهة، والعلم والحياة من جهة أخرى هي الواقع المتكامل الذي يحدد موضوع الفلسفة وهدف اهتماماتها. من هنا دخلت على فروع الفلسفة المدرسية علوم السياسة والاجتماع تبحث في الدولة والمجتمع وتفتح الباب للفلسفة من أجل احتواء ومعالجة المطالبات الجديدة وابعاد المفاهيم الخيالية والبراغماتية البحتة عنها.

بيد أن الفلسفة في دورها ومضمونها الجديد لا تفي بكل هذه المهام إلا إذا أصبحت نظرية العلم أو علم العلم. فهي تقدم للعالم عندئذ الهيكلية اليقينية الشاملة للعلم والعالم في المعرفة والممارسة، فلا ينظر بعدئذ إلى الفكر والفهم على أنه تراتب نفسي - انثروبولوجي، أو شرح وصفي لمعطيات فيزيولوجية أو نفسية أو حتميات خارجاً عنه. كما أنه لا يصح أن يكون موضوع العلم خارج الواقع من باب أن العلم يحتم، في مفهومه هذا، الارتباط بجميع المعطيات الحضارية

نظرية كانط في المكان والزمان والقبلية واتبعها وجعل للسببية ان تمتد بالمعرفة إلى خارج التجربة والإدراك الحسي وبالتالي إلى الاعتراف بما لا يدركه الحس. فعاد هو أيضاً بذلك إلى كانط مستعيناً بنظريته نفسها ضد الميتافيزيقا. ولما كانت معظم ابحاث هلمهولتز في الفيزياء والفيزيولوجيا - وهو يعتبر احد مؤسسي علم النفس التجريبي - احتلت مشكلة المعرفة لديه مكانة بارزة لكنه لم يطمح إلى وضع منظومة فلسفية شاملة.

وقد طرح هلمهولتز في المعرفة السؤال الذي سبق كانط فجعله منطلق نقديته: «كيف تتطابق تصوراتنا مع الواقع». وجاء جواب هلمهولتز في إقرار التكامل بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. فالفلسفة تقدم معرفة المكونات الفكرية في حين تقوم العلوم الطبيعية بتمحيص معطيات الحواس المادية من خلال تأثير العالم الخارجي عليها. وإن الإحساس هو إشارة من قبل الفاعل لا صورة له وقال هلمهولتز بقبلية الزمان والمكان، لكنه رفض قبول استقلالهما عن التجربة، رغم اعتقاده بأن البرهان لا يثبت شيئاً عن العلاقة السببية للمادة بالمعرفة إلى خارج معطيات الحس.

في تلك الحقبة نشر فريدريك البرت لنغه، استاذ الفيزياء في زوريخ ثم ماربورغ دراسات عدة ضمنها مبادئ علم النفس الرياضي واقتراحات حول حل بعض المشاكل الاجتماعية. ومن أهم مؤلفاته تاريخ المادية 1866. عالج لنغه المشكلة الاجتماعية مهاجماً الطبقات والأجواء البورجوازية ومتهماً اياها بأنها تغمض الأعين عن أهمية وخطورة هذه المشكلة. وهو يشرح لقارئة النظرية الداروينية ثم الداروينية الاجتماعية ومختلف النظريات الاقتصادية والاجتماعية من مالتوس حتى كارل ماركس حاملاً على النظام الرأسمالي بقسوة ومحللاً اياه تحليلاً يتماشى مع طروحات الماركسية.

وفي الفلسفة يتبع لنغه نظرية معرفة شبيهة بنظرية هلمهولتز، في حين يخالفه في موقفه من الميتافيزيقا. وفي رأيه أن الظاهرة المادية هي الحقيقة الوحيدة للأشياء التي نعرفها. لذا لا ضرورة إلى القبول ببنية قبلية للفهم على غرار ما قاله كانط. خاصة وأن الزمان والمكان اضافة إلى السببية، هي في الذات وليست في الخارج. واعتبر لنغه الشيء بذاته مفهوماً حدودياً بين نظرية المعرفة والميتافيزيقا. بيد انه لم يتنكر كلياً للميتافيزيقا بل جعلها علماً يقر علماً غير عالم الواقع، هو عالم القيم «الذي لا يناله منطق ولا لمس يد ولا رؤية عين».

وجهت الكانطية الجديدة في البداية اهتمامها نحو العقل المحض مهملة بعض الشيء موضوعات العقل العملي، وقد

لا بل الغائها هي، في نظر هرمان كوهن، تطبيق لفلسفة كانط الذي يجب أن يعتبر «المبدع الحقيقي للاشتراكية الألمانية». وأن الأمر القطعي يوجب ذلك، كما انه يفرض وجود الدولة كميدان تحقيق الأخلاق. وهذه بدورها هي علم مبادئ الفلسفة التي تجدد واقعها في القانون. من هنا كان علم الحقوق في العلوم الانسانية مثل الرياضيات في العلوم الطبيعية، والحجة في ذلك أن الفلسفة تلازم الواقع كعلم وليست ملصقة به لتهبه صفة الحقيقة بعد أن تكشف عنه العلوم الأخرى.

حلت نظرية هؤلاء المفكرين في الاشتراكية والدولة والثورة المؤرخين الماركسيين على اعتبار الكانطية الجديدة «نزعة بورجوازية في الفلسفة الألمانية خدمت مصالح الرجعية والانتهازية» وذلك يعودتها إلى القيم الأخلاقية كأساس للعلوم الاجتماعية والاشتراكية الأخلاقية التي ليست سوى اشتراكية المنابر.

2 - البدايات :

يختتم المنادي الأول بالعودة إلى كانط كتابه كانط واخلافه، 1865، بقوله: «يمكنك أن تتفلسف مع كانط كما يمكنك أن تتفلسف ضد كانط. غير أنه لا يمكنك أن تتفلسف بدون كانط». وقد صدر مؤلف اوتوليبيان O. Liebmann الذي يعتبر نقطة بداية الانطلاقة الجديدة في عصر، كانت تعيش فيه الفلسفة على هامش الاهتمامات العلمية وهي تمر بمرحلة انحطاط، بعد أن عرفت أوج ازدهارها قبل ثورة 1848 في المانيا. ودرس ليبمان نظريات كل من فخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور ثم تجريبي دي فريس De Fries، وواقعية هربارت Herbart، في كتابه ولم يجد فيها الجواب المرضي. فاختتم كل بحث بالبداية التاريخي «لنعد إلى كانط».

إلا أن دراسات متعددة كانت قد مهدت لهذه العودة، منها مؤلفات ادوارد تسالر E. Zeller، في الايستيمولوجيا الكانطية وأعمال كونوفشر K. Fisher، مؤرخ الفلسفة واستاذ كبار الكانطيين الجدد، خاصة كتابه حياة كانط وأسس تعاليمه 1860. وكان للنزاع الحاد بين فيشر وادولف ترندلنبورغ A. Trendelenburg، حول مفهوم المكان تأثير شديد على الأجواء الفكرية أثار حماساً لدى الفلاسفة ودفعهم إلى دراسة فلسفة معلم كونغسبرغ.

كما اتجه فريق آخر نحو فلسفة كانط، تزعمه أحد كبار العلماء في المانيا، هرمان فون هلمهولتز «يرفض الميتافيزيقا وينادي بالفلسفة خادمة للعلم». إلا أن هلمهولتز قد أقر

وان تردد كانط نفسه حول الموضوع هو الذي أوجد المشكلة. فهو حين يقول في الأشياء بذاتها (في صيغة الجمع) ان المعرفة لا تطولها وانه لا يمكننا «أن نحصل على معرفة لشيء بذاته. وإنما بمقدار ما هو موضوع للرؤية الحسية»، ثم يضيف أننا «لا نصل إلى معرفته ولكننا نستطيع أن نلم به بالفكر» إلى ما هنالك من أقوال متضاربة حول الموضوع قد أفسح المجال للشك والخلاف. كما أن كانط هو الذي تساءل عن فحوى الشيء بذاته: هل يقصد به كائن خارج كلياً عن نطاق الوعي الانساني، ام هو موضوع له كفكرة ضرورية، أم يكون فكرة فارغة، أم انه يحدد وجهاً آخر للظاهر تحديداً ايجابياً، أي حين يدعى العلة المدركة. ثم يذهب فيؤكد في مواضع أخرى أن الشيء بذاته ليس مفهوماً من المفاهيم فقط بل هو موضوع حقيقي.

ولما نشر اتزليان كتابه كانط وأخلافه كان الرأي السائد، خاصة في أوساط الفيزيولوجيين «أن الشيء في ذاته قضية عرضية في فلسفة المعلم، وانه قد أخطأ في التثبت بها، وبالتالي لا ضرر في إقصاء المشكلة عن الفلسفة إقصاء كلياً، وفي ابعاد مجمل، البدائل التي قدمها فخته وغيره بسبب دوغمايتها هي أيضاً.

وعلى نقيض من هذا الموقف اعتبر ألويس ريل، استاذ الفلسفة في غراتز وفرايبورغ وكيل وهاله ثم برلين، الشيء بذاته اساساً لكل نظرية في المعرفة كما هو - حسب اعتقاد ريل - الحال في فلسفة كانط. وبما أن الفلسفة تكون علماً بمقدار ما هي نظرية معرفة، كان لا بد من التمسك بالشيء بذاته وفهمه فهماً واقعياً. والمعرفة بدورها، إن لم تكن علمية، تكون لعبة فكرية. وقد قصد كانط - بحسب رأي ريل - في كلامه عن الشيء في ذاته تبيان ان المعرفة المحضة لا تصل إلى الأشياء في ذاتها ولم يعن أن وجودها وإدراكها يبقى مغلقاً أمام الحواس. فالمعرفة العلمية تأخذ بعين الاعتبار أن الظاهرة هي وجه من أوجه وجود الواقع، وأن قوانين التفاعل والإدراك تبقى ترانسندنتالية (وهي ليست فيزيولوجية) ثم ان الإدراك لا يتم إلا في عملية وعي الذات كما أن ما يظهر له مميزات خاصة هي مميزات الواقع التي هي ظاهرة عنه.

ولحق فيلهلم كوبلمان W. Koppelmann، ريل في المنحى الواقعي في المعرفة، رافضاً نظرية مدرسة ماربورغ القائلة «إن الحسي أو بالأحرى نظام الاحساس هو معطى لا يتغير وهو في واقعه هذا لا علاقة له بالفكر ولا يتأثر به». ويعتبر كوبلمان أن للفكر دوراً في بناء الواقع وفهمه، ولكن لا يمكن تجاوز الواقع

خضعت في ذلك لضرورة مقاومة تيارين عارمين في الفكر والعلوم:

أولهما: التيار الوضعي الألماني الممثل في تلك المرحلة بأعمال ألويس ريل A. Riehl، وهانس فايهينغر H. Vaihinger، وارنست ماخ E. Mach، وموريتس شليك M. Schlick. والثاني: هو المادية التاريخية التي انتشرت تحت وطأة الأزمة الاجتماعية والسياسية في أعمال كارل ماركس K. Marx، وفريدريك انغلز F. Engels.

ولم تصل البدايات المشتتة إلى منظومة فلسفية متكاملة بل تعثرت في الخلافات حول الميتافيزيقا وبنية الفكر القبلية والبدأ الترانسندنتالي. واشترك في هذه الخلافات عدد كبير من المفكرين. أمثال هانس كورنيليوس H. Cornelius، وريكارد هونيسفالد R. Honigswald، وغيرهم، بينما نحا عدد آخر باتجاه الإصرار على العوامل الفيزيولوجية والطبيعية في الإدراك والمعرفة، مما جعل بعض مؤرخي الفلسفة يصف أعمال البداية هذه بالاتجاه الفيزيولوجي. بيد أن قصر المدة الزمنية التي نشأت وازدهرت فيها هذه المدرسة وتسارع الأحداث الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية وقرب تعايش الفلاسفة لا يسمح بالفصل القاطع بين مراحل زمنية أو اهتمامات علمية. فليست البدايات هنا لتعني أكثر من إشارة إلى أولى المحاولات التي رسمت معالم العودة وتداخلت مع المحاور الأخرى في إحياء وإكمال الفلسفة الكانطية.

3 - المحور الأول، نظرية المعرفة والميتافيزيقا:

انجبت أولى اهتمامات المدرسة نحو القضايا الأساسية في نظرية المعرفة والميتافيزيقا لدى كانط. وكانت معضلة الشيء بذاته اشد القضايا تعقيداً. فقد انقسم المفكرون إلى معسكرين. اعتبر الأول الشيء بذاته من بقايا الدوغمائية العالقة بالفلسفة النقدية، ورأى فيه الثاني مفهوماً حدودياً يشير إلى كائن خارج الوعي الإنساني، لكنه يبقى من أسس الميتافيزيقا.

ولم يكن الخلاف جديد العهد في الفلسفة، فقد سبق أن رفض فخته فكرة الشيء بذاته معتبراً إياها لا - فكرة وأرقام شلينغ في وجه كانط حجته الشهيرة: «إذا كان الشيء بذاته شيئاً فهو ليس بذاته، وإن كان بذاته فهو ليس شيئاً». ثم تساءل هيغل عما عسى أن يكون الشيء بذاته فلم يجد له معنى إلا في إحلاله «كرديف للمطلق الذي لا يعرف عنه سوى أن كل شيء فيه واحد».

الفرضيات في تسلسلها من الظاهر إلى الواقع - الميتافيزيقي فتصل بذلك إلى العلمية، على عكس الميتافيزيقي غير العلمية، وهي الكلاسيكية. ثم إن ريل يعتقد بأن كانط الحقيقي قد أراد البرهان على أن «كل ميتافيزيقي غير ممكن». فإن ما يدعى ميتافيزيقياً في الفلسفة غير النقدية هو نظرية «فوق العلم»، أي أنها ليست علماً وإنما هي عامل حضاري يحتوي على مجموعة مبادئ تخدم مهمة تحقيق القيم التي وضعها الإنسان.

وبعد أن خلص يوهانس فولكلت من هيغلية مؤلفاته الأولى وتأثره بفكر شوبنهاور، أراد العودة إلى ميتافيزيقي كانط عن طريق النقدية. فوجد - ومعه في ذلك فريدريك باولسن F. Paulsen - أن كانط كان ميتافيزيقياً مثالياً بالرغم عنه المطلوب إذن هو فهمه فهماً نقدياً، بحيث ترفض الميتافيزيقي في الفلسفة رفضاً قطعياً وتُحصر - على أنها ميتافيزيقي الروح المطلق - في نظرية الدين.

لم تمنع هذه المواقف المتناقضة حول الميتافيزيقي وحول ميتافيزيقي كانط سير الشراح وتعاقبهم، ولم ينقطع نيار المعلقين والباحثين حول هذا الموضوع حتى أيامنا الحاضرة. ولم يخل مؤلف من تأثير الكانطية الجديدة كما ترى ذلك مواقف ماكس فوننت M. Wundt، في كانط كميّاتيفيزيقي 1924 وهينز هيمسوت H. Heimsoeth في دراسات في فلسفة كانط 1956، وغوتفريد مارتين G. Martin في كانط: انطولوجيا وعلم العلم 1951 ومارتين هيدغر M. Heidegger، في كانط ومشكلة الميتافيزيقي 1929. ومع أن هؤلاء لا يعتبرون من عداد الكانطيين الجدد، إلا أنهم ليسوا ببعدين عن منهج وأهداف المدرسة.

4 - المحور الثاني، في المنطق والعلوم:

تقف وراء التسمية هنا مدرسة يشار إليها في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمدرسة ماربورغ التي ارادت للفلسفة منطلقاً ترانسندنتالياً يطغى على جميع مجالات المعرفة والإدراك يقيناً نابعاً من منطقية شاملة. وهي لا تعتد بتشديد صرح متكامل ومستقل يدعى فلسفة بل تقترب من العلوم وواقع العلم للبحث في المبادئ اليقينية التي تقوم عليها. وقد أكد كبيراً ممثلي هذا الاتجاه على ذلك بالقول: «ترتبط الفلسفة بواقع العلم كما يطرده العلم لذاته. ومن هنا كانت الفلسفة في اعتقادنا نظرية مبادئ العلم، ومن هنا نظرية الحضارة كلها».

ويتم الادراك الحقيقي للواقع تحت شروط تجريبية لأن كل موضوع للمعرفة يوجد في الزمان والمكان. من هنا وجب على

إلى حد القول ببنية الفكر واقعاً. وعمر كوبلمان على المعرفة في العلوم الطبيعية منكرها عليها القدرة على اعطاء نظرة شاملة عن الواقع، الأمر الذي يقي المعرفة النظرية والعملية من مهام الفلسفة دون غيرها.

وفي أهم مؤلفاته: اليقين والحقيقة يضيف يوهانس فولكلت J. Volkelt إلى المعرفة اليقينية المتأينة عن الحواس وتلك المتأينة عن الوجدان معرفة يقينية من منبع آخر، هي المعرفة الحدسية وموضوعها اليقين المباشر النابع عن مبدأ متعال عن الذات. وقد اعتبر فولكلت أنه يقول بهذا جديداً في كل من نظرية المعرفة والشيء بذاته. ومن جهة أخرى يرفض هذا الفيلسوف أن يقبل مبدأ الهوية والتناقض أو مبدأ الترابط حكماً في التفكير الفلسفي والعلمي مؤكداً أن الحقيقة هي في صحة ما يجب تفكيره. وفي آخر مؤلف: يقين الشعور يحاول فولكلت أن يدقق في فهم اليقين الحدسي، في فصل - وهنا مجال ابداع فولكلت - إلى الجمع بين علم النفس الجديد وعلم الجمال بحيث تولدت لديه ميتافيزيقياً جديدة، على حد تعبيره، قوامها الانسجام والتوازن.

لم يكن اجماع الكانطيين الجدد حول الميتافيزيقي أكثر وحدة من إجماعهم حول نظرية المعرفة. وقد اختلطت الآراء وتضاربت حول القبول بها في المنظومة الفلسفية أو رفضها ثم حول فهمها الحقيقي في فلسفة المعلم.

فراح ليبمان يطالب بميتافيزيقي نقدية تقام على نظرة موضوعية وتشكل أساس بناء فلسفي جديد. ولم يغب عن نظره حذر كانط من الميتافيزيقي، حين أكد على إصرار المعلم على ألا يقبل في الفلسفة سوى القول اليقيني. واقترح ليبمان هنا أن تنطلق الميتافيزيقي من منطق الواقع، وقوامه أن كل تصور أو إدراك لأي حدث في الطبيعة لا يكون يقيناً وبالتالي علمياً، إلا إذا كان نتيجة منطقية تبنى على قانون الطبيعة كمقدمة كبرى ثم على الوضع الآني القائم كمقدمة صغرى وعلى الحدث كنتيجة. فعلى هذا الوجه تبرر الفرضيات حول جوهر الأشياء وتحصل المعرفة. أما منطق الواقع - فقد شرحه ليبمان في كتابه حول تحليل الواقع 1876، كما علل ميتافيزيقيته النقدية في كتاب افكار ووقائع 1882. وعلى الرغم من تردده في قول «أنا» فردية أو ترانسندنتالية، يقر ليبمان المبدأ المتعالي، وذلك بخصوص الفلسفة العملية كما تقتضيها فلسفة الحضارة.

أما عند ريل فيحق للفيلسوف أن يقول بالميتافيزيقي لا بالميتافيزيقي، وهذه ليست سوى افهوم العقل في حين تطول

مادة خاماً تعطى للعلم - كما اعتقد كانط خطأ - بل إنها من إبداع الفكر وهي التي تجعل الأشياء موضوعاً للخبرة المرتقبة. هكذا تكون الحال بخصوص المبادئ المنطقية من حيث ان حقيقة وضع الواقع تكمن في موقعه ضمن ملمح منطقي ضروري. ونفى فيلسوف ماربورغ أن يكون هناك ما يفرض واقعاً على الفكر كمعطى محتم عليه وفي نظره أن «لا شيء معطى للفكر وإنما كل شيء معهود إليه». فالواقع يصبح كذلك حينما يحدده الفكر. وبالتالي لا يكون الشيء بذاته ذا وجود، بل إن وجوده هو كونه فكرة حدودية تتيح الاقتراب من تحديد الأشياء طبقاً لمتطلبات الفكر المنهجي.

إلا أن الفكر ليس اسماً لعملية فردية. فوجود الشيء، من قبيلى وجوده في الفكر، لا يعني أنه موضوع تفكير وجدان فرد، بل يعني فقط اثبات الوجود في مجموعة مبادئ قبلية وداخلية قادرة على تحديد معرفته. وإن هذه البنية هي التي تحدد دون أي مجال للشك بنية الفيزياء الرياضية.

اما باول ناتورب P. Natorp - 1854 - 1924، فيمثل الجيل الثاني من فلاسفة ماربورغ، الذي واجه التطورات المتسارعة في العلوم الرياضية والفيزيائية. خاصة نظرية النسبية، والتطورات العلمية في العلوم الانسانية وبالأخص علم النفس. فأراد ناتورب للفلسفة ان تحتوي على جميع هذه التطورات.

ومن هنا حدد ناتورب الفلسفة بأنها علم المعرفة وبأن موضوعها يشمل جميع مجالات العلم. والفلسفة نقيض لكل انواع الدوغائية، فهي دون شك ترفض كل ما لا يطوله الفكر أو تحيط به معرفة، مثل القول بالشيء بذاته أو ما يماثله. إلا أن على الفلسفة أن تמיד دوماً النظر في ما اعتبرته يقيناً في مرحلة أو موقف ما. وقد وجد أن أستاذه كوهن قد أبقي على فراغ بين الوجدان عامة والوجدان الفردي عليه هو أن يتخطاه، فحاول ذلك في مقدمة في علم النفس 1888، ثم علم النفس العام 1912، حيث يطبق النظرية الترانسندنتالية والمنهج النقدي على علم النفس مريداً ألا يبقى هذا المجال للأعداء امثال ريل وغيره. وفي هذا الميدان اقرب ناتورب من هيغل ليقول: إن معرفة هذا الأمر أو ذاك أمر عرضي، أما الجوهري فهو الوجدانية لا الوجدان. كما رفض ناتورب نظرية المنطقية الشاملة، ولكن دون أن يقدم المعرفة الفردية والنسبية أو الشك بديلاً منها. وفي نظره أن الأنا الأميريكية وموضوعها الأميريكي هما في علاقة ضرورية من دون أن يكونا مظهرأ مستقلاً للعلاقة نفسها. فالموضوع والفاعل غير متعارضين، كما انه لا يحتوي أحدهما على الآخر. وإن عملية جعل الموضوع

الفلسفة قبل كل شيء ان تظهر شروط المعرفة المنطقية. ثم ان نموذج المعرفة الحقيقية ومثالها موجود في الرياضيات والفيزياء. لذا كان على الفيلسوف ان يطرح جانباً ادعاءات معرفة حسية كما يقول بها علم النفس أو محاولات اللجوء إلى خارج معطيات الوجدان: كالقول بالشيء بذاته أو ما شابه. وإن الموجود يوجد مدركاً في الفكر بينما لا تكون الرواية معرفة إلى جانبه ومن طبيعة أخرى، كونها إدراكاً، الأمر الذي يحيل الكلام حول وجود حسي قبل الفكر إلى الاستحالة. وفي هذا خالف هؤلاء الجدد كانط كما انهم خطأوه في الطريق الذي اوقف الفلسفة عليه فلم يبحث عن المبادئ المنطقية الكامنة وراء التجربة.

يقول مؤسس وعمدة هذا الاتجاه العلمي، وهو هرمان كوهن H. Cohen، الاستاذ في جامعة ماربورغ: «كان جهدي ودأبي منذ البداية أن أكمل وأطور منظومة كانط. فكانت التاريخي ليس سوى حجر زاوية يجب أن يكمل البناء فوقه». وانبرى كوهن لمقاومة نزعات متضاربة في الاتجاهات الفلسفية خاصة لدى زميله لنغه في ماربورغ والنظرة الطبيعية في فلسفة ليبمان وهلمهولتز وقد رفض أيضاً اعتبار الفلسفة كتحويل لمعطيات الوجدان أو كمحاولة لتطبيق مفاهيمه على معطيات الحس رغبة في الوصول إلى تصورات ظهرائية للعالم بتجريد عن الأشياء، فالبحت الفلسفي ليس عملية نفسية معقدة أو بناء يقام حولها، بل هو بحث يتم على الواقع، وفي هذا علميته. ولا يصح هذا القول في مجال الفلسفة النظرية فحسب، بل انه يشمل الفلسفة العملية والتطبيقية ايضاً حينما تثبت بواقع الانسان، أي بوجوده في مجتمع يفرض واقعاً على العالم والحضارة، لا كمجموعة من الدوافع والمتطلبات والشعور.

ورأى كوهن ان كانط لم يكن يعتبر الشيء في ذاته واقعاً، لذا يجب الاعراض عن هذا الأمر كلياً، واعتبار تقديم وجود الحسي على الفكري، وهذا خطأ لا يسمح به منطق الحقيقة والمعرفة. وليس هذا المنطق من مبتدعات الفكر، فيكون فارغاً، وإنما هو كل تجد فيه المعرفة حقيقتها بقوة موقع الوضع المنهجي لكل عامل في المعرفة، ضمن هيكل شامل ومتكامل من القوانين المؤسسة. فالفكر لا يقبل أمراً معطى من خارجه أو قائناً خارجه، كونه موحد الصورة والموضوع، إلا أن محتوى الفكر المحتوى لذاته هو الواقع عينه، موضوع وهدف المعرفة. وقد وصل كوهن إلى نظرية المنطقية الشاملة عن طريق دراسة تاريخ حساب التفاضل الذي اعتبره منطق الفيزياء الرياضية. وهو يقول: إن العدد أو الحركة الملاحظة ليست

أهمية الفلسفة العملية لدى مفكري هذه المدرسة أو غيرها. كما أنهم أعطوا طابع هذه الفلسفة لعلوم أخرى منها علوم الدين وعلم الجمال والعلوم الاجتماعية. فإن فلاسفة ماربورغ يعتقدون بحتمية احلال الأخلاق والأخلاقية محل العبادة والدين. ونادى ناتورب بفهم خاص للأخلاق الاجتماعية يقوم على إصلاح وتغيير خاصة في التربية والسلوك.

وقد خصص لفهم الواقع السياسي، أي حياة الإنسان في دولة، مجال واسع في الأبحاث وتأرجحت المفاهيم بين النظرة الهيغلية إلى الدولة والنظرة الأخلاقية الفردية مروراً بمنعطفات غدة كانت خاضعة في أكثرها للمعطيات السياسية القائمة. فظهر مفهوم القلم والمعرفة اليقينية للواقع في العمل السياسي والاجتماعي كما وفي فلسفة الحقوق والقانون ليس في تطابق بين الواقع والمنظومة المؤسسية، بل اعتبرت الحقيقة في واقع القانون والدولة، ووضحت الدولة القيمة الجوهرية في إثبات الحقيقة؛ أي إن النظام الذي وضعت الإرادة الجماعية أسسه في الحياة الاجتماعية هو مبرر العلم والمعرفة في نواحي الفلسفة الاجتماعية هذه. وأصبح بالتالي اعتبار الأخلاق الجماعية أساساً للواقع لا دخيلاً عليه من الخارج، كما اضحى المجتمع وليس الفرد هو الواقع وموضوع الأخلاق. إلا أن المجتمع، وهو هنا مجموعة علاقات الأفراد بالجماعة، لا يقوم بدون الأفراد، مما يؤدي إلى طرح جديد يكون الفاعل الأخلاقي بموجبه كلياً وفردياً في ذات الحين، الأمر الذي يتحقق في الدولة وهي الوساطة التاريخية لتحقيق إنسانية الإنسان الأخلاقية. وقد سبق في تاريخ الفكر أن اعتبر الدين وسيطاً في تحقيق هذه الأخلاقية إلا أن هرمان كوهن يؤكد أن «وحدة الإنسان هي في وحدة الدولة» وفي وحدة الإنسانية التي تشرح النزعة الكوزموبوليتية التي نجدها لدى الكثيرين من ممثلي الكانطية الجديدة.

ويشهد حجم المؤلفات الضخم في فلسفة القيم وفلسفة القانون اهتمام جميع مفكري هذه المدرسة بالفلسفة العملية والكثير منها جاء عن مؤلفين من خارج مدرسة بادن مثل كتاب فيلهلم كوبلمان W. Koppelman حول علم الأخلاق الكانطي 1907، والذي يؤكد فيه المؤلف أن المبدأ الأخلاقي هو الحقيقة التي تربط كل جماعة، وكتاب هرمان كوهن تأسيس كانط للأخلاق 1877، الذي ألحق به عام 1904 كتاب أخلاق الإرادة المحضة ثم مؤلفات هوغو مونسستربرغ H. Muensterberg، في فلسفة القيم وربطها بعلم النفس.

إلا أن مدرسة بادن هي التي جعلت الفلسفة العملية محور فكرها الأساسي فقد أكد فيلهلم فيندلباند W. Wendelband

موضوعاً والفاعل فاعلاً تنطلق من الظاهرة الواحدة، كما هي الحال في الترانسندنتالية، بخصوص البنية المقولية في الأصل والإبداع. وهنا يقترب ناتورب من نظرية هنري برغسون. ومع ابتعاد ناتورب عن كوهن كان يتجه نحو مواضيع أخرى، أهمها الحضارة وتطبيق المنهجية المثالية العلمية والأخلاقية والفنية والدينية مريداً أن تكون الفلسفة فلسفة الصيرورة لا الواقع.

وبلغت الكانطية الجديدة أوجها في ماربورغ مع ارنست كاسيرير E. Cassirer، الذي أكمل خطوات ناتورب في فلسفة العلوم وحمل المفاهيم الكانطية إلى مختلف ميادين الحضارة فوجد، هو أيضاً، في الإبداع ما يتيح للفلسفة الولوج في فهم اللغة والميثولوجيا والفن والدين إلى أن كَوّن نظريته الشهيرة حول الرمزية الشاملة، فقال بها بديلاً من المنطقية الشاملة. وقد أخذ كاسيرير بمنهجية الرياضيات الجديدة ليدخل على الفلسفة ما دعاه مفاهيم توليدية تحل محل التجريبية. فكان منه، بعد دراساته التاريخية الأولى حول الترانسندنتالية، أن نحا نحو العلوم الطبيعية، خاصة الرياضيات والطاقة، ليقم جسراً - ولو عابراً - بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، مبقياً من فلسفة كانط في كل ذلك على ضرورة وإمكانية الوصول إلى معرفة يقينية.

5 - المحور الثالث، فلسفة القيم والعلوم الاجتماعية:

لم تهمل الكانطية الجديدة فلسفة كانط العملية بل تناول اتباعها العقل العملي من جميع نواحيه مجمعين على أن فلسفة المعلم، التي اعتبرت في هذا المجال فردية، قد تحمل - إذا ما اكملت - الحلول والأطر لكثير من الأزمت والمشكلات التي واكبت التطورات التاريخية والاجتماعية والعلمية.

فقد درجت في تاريخ الفلسفة المعاصرة تسمية مدرسة من الكانطية الجديدة بفلسفة القيم وأطلقت على مدرسة بادن (مدرسة هيدلبرغ أو مدرسة جنوب غربي ألمانيا). وعلى الرغم من التخصص الدارج نجد أن جميع الكانطيين الجدد قد حاولوا إتمام منظومتهم الفكرية بأبحاث مستحدثة في الفلسفة العملية حتى ولو جاءت محاولاتهم أشبه بعملية تطويع لفلسفة كانط تبدو في معظمها غريبة عن الجذور لأول وهلة. ويتضح في هذا الواقع مرة أخرى أن الحصر الجغرافي المتبع في تصنيف المدارس غير مبرر في الواقع.

فإن إصرار هرمان كوهن واتباع مدرسة ماربورغ على نظرية المعرفة والبحث في الفلسفة النظرية لم يكن ليخفي عن الأنظار

هذا الباب يتبع ريكتر آراء كانط اتباعاً كلياً. أما موضوع الحكم الآخر فهو عالم العقول، وهو يشمل التاريخ والحضارة والفن والأخلاق. وفيه لا تتم المعرفة عن طريق الحواس لأن معطياته ليست في الطبيعة وهي بالتالي لا تقع في مجال التجربة. إلا أن إبعادها في عالم الميتافيزيقا والاقتراب من فهمها عن طريق الفهم الميتافيزيقي فهذا يعني إخراجها من نطاق الفهم الفلسفي. لذا وجد ريكتر أن هذه المجالات تحتوي في «الحيز الثالث للوجود» الذي يكون فاعله في الفهم والإدراك الأنا الترانسندنتالية. وفي اعتقاده أن هناك حيزاً رابعاً هو الحيز الميتافيزيقي، وهو موضوع الايمان والدين الذي يتم فيه الانتقال من الفلسفة العلمية إلى رؤيا العالم Weltanschauung.

وقد انتقد ريكتر نظرية كانط في التجربة معتداً بأنها لا تفهم المعطيات التاريخية والحضارية حقها، كما أن كانط في إبقائه موضوع المعرفة مقسماً إلى تجريبي وميتافيزيقي قد أبقى الفهم قاصراً عن إدراك علمي وشامل للواقع. فهو يرى أن تكامل المعطيات - حتى ولو لم تكن متجانسة - يقتضي البحث عن الجامع بينها. وهو الرابط بين النظري والعملي، الأمر الذي لم يوفق كانط إلى العثور عليه. أما ريكتر فيعتبر تقسيم فيندلاند العلوم إلى واضحة للقوانين وعلوم فردية قد يفتح السبيل إلى تخطي التفريقات السابقة من حسي، تجريبي أو عملي وميتافيزيقي. ولكن قد لا يعدل بحق ريكتر من يجعل اولوية العملي في فكره رديفاً أو دليلاً على أفضلية في التقدير أو في الزمن. فإن هذه الأولوية هي فقط أساس ليقين المعرفة من قبيل استقلاليتها.

ويلاحظ أن الاتجاه الفلسفي في مدرسة بادن قد اقترب اقتراباً شديداً من فلسفة فخته على الرغم من بقاء هؤلاء الكانطيين ضمن شبكة مفاهيم وبنية فكرهم الخاصة والكلام الكانطي.

وأشهر من نحا هذا المنحى هو هوغو مونستربرغ H. Muensterberg، في محاولته الشهيرة الجمع بين مثالية فخته الأخلاقية وعلم النفس الفيزيولوجي المنتشر في عصرنا.

وقد اثر الاتجاه القيمي تأثيراً عميقاً في الفكر الفلسفي في ألمانيا إلا أنه تقلص بسرعة وكاد أن يتلاشى مع نهاية الحرب العالمية الأولى، خاصة وقد سقط العديد من ممثليه في ساحات الحروب أو منيت أفكارهم بالفشل مع هزيمة ألمانيا ومع هيمنة تيارات فكرية جديدة في المنطق والعلوم والتاريخ والأخلاق، الأمر الذي جعل قول فيندلاند: «أن نفهم كانط، هذا يعني

- وهو مؤسس هذه المدرسة - أن القضية الجوهرية في المعرفة الفلسفية هي فلسفة القيم Axiologie فالحكم لا يكون صحيحاً بمجرد تطابقه مع الواقع بل في توافقه مع واجب مختبر مباشرة، يفرض ذاته ويفرض الاعتقاد به. وقال فيندلاند أيضاً بالترفة الجذرية بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، مما يؤدي في نظره إلى القول بأولوية الصفات القيمة على الصفات المعرفية وإلى نظرية تقيم التوازن بين القوانين والسوعي الحضاري مؤكدة علاقتها المتينة ببعضها، محاولاً أن يكمل من هذه الزاوية، فكر كانط بحيث يشمل إلى جانب المعرفة النظرية والفلسفة العملية التجارب التاريخية والحضارية.

وقد اعتبر هذا الفيلسوف النظرية النقدية بديلاً حقيقياً للميتافيزيقا فأصبحت نظرية القيم بذلك موضوع الفلسفة الأول مما يجعل كل حديث ونقاش حول الشيء بذاته نافلاً، وثبت القول إن حقيقة المعرفة هي في قربها من الأخلاق وعلم الجمال حيث ان «ما يجب أن يكون» هو مقياس الحقيقة في الفكر والعمل والشعور. وليس غريباً أن يكون هذا المنحى متلاحماً مع فكر يوهان غوتليب فخته وأن يرى في الوجدان الترانسندنتالي أساس منظومة فلسفية متكاملة، جوهرها القيم وطريق التحقق من المعرفة الفلسفية فيها أرجاع كل معرفة وفهم إلى الموقف الأخلاقي.

وأشار تقسيم فيندلاند للعلوم إلى علوم واضحة للقوانين Nomothetisch - هي العلوم الطبيعية - وعلوم فردية Idiographisch - هي العلوم التاريخية - جدلاً حاداً في الأجواء الفكرية، وهو تقسيم تابع للموقف النقدي الذي اعتبره أكثر إخلاصاً لفلسفة كانط، يمكن العلوم الحضارية الناشئة في تلك المرحلة من اعتماد فلسفة المعلم أو اللجوء إليها. لكن فيندلاند قد كتب في تاريخ الفلسفة ولم يتخلف منظومة فلسفية متكاملة توضح بكفاية أبعاد هذه التجديدات التي اتى بها.

وكان انجاز نظرية فلسفية شاملة ضمن مدرسة بادن من عمل هينريخ ريكتر H. Ricert، خلف فيندلاند في جامعة هيدلبرغ والمنظر الأكبر لهذا الاتجاه.

يقول ريكتر إن حقيقة المعرفة هي رجوعها إلى القيمة، إلى ما يجب أن يكون: «إن مفهوم ما هو حقيقي يمثل في خلاصة الأمر مفهوماً للقيمة». وهذه هي الحقيقة المقصودة والمتوخاة من وراء كل حكم، لأن كل حكم هو في نهاية المطاف تقييم.

ولا يشذ عن هذا التعميم الحكم الناتج عن معرفة العالم الحسي، موضوع المعرفة الأول. وفي عرضه لنظرية المعرفة في

مؤلفاته انتشاراً واسعاً ولا تزال تلقى حتى أيامنا الحاضرة اهتماماً كبيراً لدى علماء النفس والفلاسفة.

وقد ظهرت ضمن المدرسة السوسيولوجية ودراسة التاريخ والحضارة اتجاهات لجأ فيها بعض المفكرين إلى فلسفة معلم كونغسبرغ. فقال بعضهم، إن الواقع الاجتماعي هو الذي يقدم المعطيات الجذرية لبناء التجربة وهو الذي يسمح بجعل الميتافيزيقا ممكنة كعلم. وليست هذه الجذور في النظريات والعوامل البنيوية بل هي نتاج اجتماعي. وهذا ما قال به الفلاسفة القريبون من فلسفة الحياة والذين أولوا منهجية العلوم الانسانية عناية خاصة، مثل فيلهلم ديلتاي W. Dilthey، وجورج سيمل G. Simmel. كما إن لدى كل من ماكس فيبر M. Weber والفريد فيبر A. Weber، وماكس أدلر M. Adler، وكارل مانهم K. Mannheim، عوامل كانطية جديدة قد لا تتيح تصنيفهم في عداد الكانطيين الجدد، إلا أنها تدل على تأثيرهم بالنقدية الجديدة وتفاعل مقولاتها مع ما استجد من أبحاث لديهم.

وإن تقارب وتقاطع الفكر الفلسفي والاجتماعي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد حدد بوضوح مشكلة الانسان وجعلها في صلب التساؤلات والمشاكل، ذاك ان تشعب العلوم المتخصصة واستقلالها ووصول الطروحات الوضعية إلى طريق مسدود دفعت بالفلسفة إلى رد فعل مزدوج: الانطواء على علم المنطق ونظرية المعرفة أو الانفتاح على المعطيات التي دقق بها علم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ على الصعيد العلمي. والمحور في كل ذلك كان الإنسان فرداً من جهة وجماعة من جهة أخرى.

ولم يعد بالإمكان الوقوف على طرف دون آخر في هذه الازدواجية، خاصة وأن الهزات والحروب والثورات قد دفعت بالمواقف الفلسفية إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الموقفين. ومن أجل تحقيق ذلك كان المنطلق من المطلق أو العقل أو المادة المبسطة، غير مقنع ولا كاف. فإن البحث حول وحدة وكلية وجود الإنسان في معطياته المادية والنفسية والاجتماعية، وحول معنى الوجود لم يعد ليحصر في التساؤلات الميتافيزيقية والأخلاقية بل تعداها إلى العالم الانساني - الاجتماعي - التاريخي، إلى ما يجدر تسميته بتاريخية الانسان.

وهنا خاض كثيرون من الكانطيين الجدد في هذه الطروحات ولكنهم لم يجدوا لهم سنداً في تعاليم معلمهم. فاضطر بعضهم إلى الخروج عن الإطار المرسوم، رغم الاحتفاظ بالألفاظ والمصطلحات، وحاول آخرون تقديم

ان نتخطاه الحياة بقيت تقريباً مرحلة قصيرة دون صدى في المنظومات الفلسفية اللاحقة.

اما في ميدان العلوم الاجتماعية، فقد ظهرت في بداية القرن العشرين بعض المدارس، أو بعض الاتجاهات ضمن مدارس مختلفة اقترنت من النظرية الكانطية مستخدمة بنيتها ومفاهيمها ومصطلحاتها، مما حمل بعض المؤرخين للفكر والعلوم يقربون بها من الكانطية الجديدة. وأهم هذه الاتجاهات هي ما سمي بمدرسة غوتنغن في علم النفس وبعض المنظومات الفكرية في علم الحضارة وعلم الاجتماع.

وقد تزعم ليونارد نلسون L. Nelson في بداية القرن العشرين المدرسة الغريزية الجديدة في علم النفس التي كانت في أوج تطورها في جامعة غوتنغن، ونادى بضرورة فهم كانط بمنهج ومقولات علم النفس لا المنطق أو الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهو في هذا يقاوم مدرسة ماربورغ، خاصة اتجاه لنغه وهلمهولتز. وقد مهد يورغن بونامير J. Bona mayer لهذا الاتجاه في كتابه الشهير علم النفس عند كانط 1870.

واعتبر نلسون استنتاج كانط الترانسندنتالي بمثابة دائرة يبدأ فيها بالتجربة وينتهي بالبرهان والتبرير، حيث كان كانط قد كسر اكتمال هذه الدائرة بقوله بالاستنتاج الذي عاد عنه وأبعده في الطبعة الثانية من نقد العقل المحض. وهنا يرى نلسون أنه يجب إعادة هذا الاستنتاج إلى المنظومة الكانطية فتصح وتكمل. وإن فحوى هذه العملية هو في العودة إلى تجربة العقل العفوية التي نجدها في الانطواء على النفس وبواسطتها نصل إلى مبادئ واضحة واكيدة نعرف عنها مباشرة أنها صحيحة.

من هنا قال نلسون بضرورة التمسك بمبدأ ديكارت، مبدأ وعي العقل لذاته. فعملية الانطواء هذه هي الوصول إلى الوضوح والتأكد، وهي عملية نفسية، بينما تبقى المبادئ ميتافيزيقية بالمعنى الذي قال به كانط أي إنها مبادئ قبلية. وبالتالي إن رفض الشيء بذاته والقبلية الذي قال به بعض الكانطيين الجدد هو ابتعاد عن كانط لا مبرر له. وبما أن القبلية تستنتج عن طريق تحليل التجربة، أي عن طريق الكشف عن شروطها الضرورية، تكون تهمة التجريبية والامبيريقية لمثل هذا الاستنتاج غير مبررة أيضاً. وبالتالي فإن فهم فلسفة كانط فهماً نفسياً يصل بالفكر إلى معرفة الحقيقة دون الوقوع في غوامض مذهب الشك والمذاهب الطبيعية.

لكن نلسون بقي دون تأثير على الفكر الفلسفي في ألمانيا ولم يلق اهتماماً فيها بعكس ما جرى له في انكلترا حيث عرفت

شعبنا أي بدمج العمال سياسياً واجتماعياً وثقافياً بحياة الأمة فيتحقق «ما يجب أن يكون» أي «تحويل الطريق من الثورة الهدامة إلى طريق الإصلاحات المقدمة للبركات».

أما هرمان كوهن فقد أراد للاشتراكية أن تؤسس في الفلسفة العملية، في فلسفة الأخلاق التي حددها بأنها «علم المبادئ لفلسفة القانون والدولة»، والتي تجدد مفاهيمها في الفلسفة الاجتماعية، الوجه الملازم للفلسفة النظرية. هذا لأن الفلسفة العملية تنطلق من علم القانون والدولة مثلما تنطلق الفلسفة في العلم النظري من الواقع الحسي.

أما القانون والدولة فلا وجود لهما إلا في مجتمع، هو لدى كوهن، أساس علم الأخلاق لأن الإنسان الذي يعمل أخلاقياً ليس فرداً، بل هو في ارتباط جوهري مع كلية، هي الجماعة وهنا تكمن معضلة الأخلاق، إذ إن «الفاعل الأخلاقي يجب أن يكون». فرداً وكلية في آن واحد، وعندئذ فقط «يصل عمله وفعله إلى قيمة فعل انساني».

لكن «وحدة الانسان كإنسان هي في وحدة أخلاقية. وهذه الأخلاقية بدورها تجدد حقيقة واقعها في الدولة». من هنا يقول كوهن «إن وحدة الإنسان قائمة على وحدة الدولة» وإن الدولة هي الوسيط بين الإنسان وإنسانيته من حيث ان الانسانية تتحقق في الفرد كفكرة أخلاقية في الحقيقة التاريخية التي هي الدولة.

وليست الدولة في فلسفة كوهن دولة على غرار بروسيا بطبقاتها وسلطانها وسيطرتها في فلسفة هيجل. ففكرة الدولة التي تتحقق أخلاقياً وتصح قانونية هي الدولة المحققة لمصالح جميع الفئات والطبقات الاجتماعية دون استثناء. وهي تشكل بممارسة حق الاقتراع العام والحر وتثبيت المساواة في الحقوق والواجبات لدى جميع أعضائها. وهذا ليس مطبقاً في الواقع القائم لأن الشروط العادلة غير متوفرة للجميع بدليل وجود الامتيازات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفئة دون باقي الفئات.

ويقوم كوهن على هذا الأساس نظرية في الاشتراكية أرادها فلسفية أي أخلاقية. وأهم ما يحدده هو مفهوم ملكية الأشياء، حيث يرى أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وأن الملكية هنا تعني في حقيقة الأمر السيطرة على الأشخاص الذين يعملون في خدمة رأس المال، وليس ملكية الأشياء فحسب. ومن هنا يؤكد «أن السيطرة هي محتوى عقد العمل الحقيقي». وإن الاقتصادي المحض في ظاهره هو في الحقيقة سياسي كونه يعبر عن سيطرة مقتنة. لذا طالب كوهن بالحد من الملكية الخاصة (وليس بالغاءها) كشرط

لحلول، اعتبروها مكملية للبناء الفلسفي الكانطي. كما أدى الوضع الجديد بآخرين إلى تطويع المذهب النقدي من أجل إبقاء تعاليم كانط حية في العلوم الجديدة. ولكن هذا كله لم يمكن الكانطية الجديدة من الإجابة عن مشاكل الإنسان والعصر ولا من إبقاء المنظومة الفلسفية على قيد الحياة.

اتبع لنغه تحليل ماركس معتبراً إياه ثمرة للمنظومة الفلسفية الهيجلية وأظهر بتفصيل مبسط أن البؤس يكمن في الاقتصاد البورجوازي - الرأسمالي. إلا أن الحلول المؤقتة لن تأتي عن طريق حتمية الثورة البروليتارية ولا الاكتفاء بالتحريض على الإصلاح ولا اقتراحات اليمين الهيجلي - بل عن طريق الخروج على نظرية المجتمع البورجوازي ونظرية الدولة الناجمة عنه. وبما انه ليس بمقدور الدولة في مفهومها الليبرالي أن تجابه الوضع المتردي كان لا بد من تخطي المرحلة الليبرالية الفاصلة بين المجتمع والدولة واللجوء إلى التحرك الاجتماعي - السياسي الذي يربط بين الدولة والمجتمع ربطاً تكاملياً محكماً لا انفصال فيه.

وتصدى لنغه لمطلب الثورة الماركسي بكل حدة إذ إن مسيرة التاريخ في اعتقاده تتبع خطوات التطور ولا تعرف القفزات او الانقلابات.

ولما كان هذا التطور قد أدى إلى استغلال رأس المال للقوى المنتجة، إلى استغلال الانسان للإنسان، كان لا بد من «تحرر العمال تحرراً حقيقياً وشاملاً» من جميع علاقات الاستغلال. وهذا المطلب هو بمثابة إرادة مرسخة في طبيعة الانسان لا يمكن أن تقهر باستمرار على عمر الزمن. إلا أن التكهّن الماركسي بثورة بروليتارية - شيوعية هو أمر يظهر بطلانه قانون التطور الاجتماعي على حد زعم لنغه. لذا نادى بالتجديد العاجل الذي يؤدي إلى تحسين أحوال الطبقات الفقيرة وهاجم بعنف الزملاء الرافضين للتجديد المشبّهين تشبهاً أعمى، خوفاً من الثورة الشاملة.

وقدم لنغه بعض الحلول للإسراع في التجديد وذلك بواسطة اصلاح زراعي جذري وزيادة الانتاج الطناعي وتنظيم تعاونيات في مختلف القطاعات كما وطالب بتقوية ودعم الجمعيات النقابية في الصناعة ورفع مستوى الطبقة العاملة الثقافي.

وقامت اشتراكيته على المبادئ الانسانية والتطبيق العملي واليومي لها، مما يجعل مؤرخي الفكر الاشتراكي يطلقون عليها تسمية الاشتراكية المثالية. غير أن لنغه كان مقتنعاً بأن الوصول إلى مجتمع عادل لا يكون بواسطة المدافع الموجهة ضد الاشتراكيين والديمقراطيين بل بعلاج الهوة القائمة في حياة

خاتمة

لم يخرج تأثير هذه المدرسة عن نطاق الفكر الفلسفي في ألمانيا. وقد بقي في هذا البلد نفسه محصوراً في الأجواء الأكاديمية وبعيداً عن عدد كبير من الفلاسفة، وحتى الكانطيين منهم في بقية جامعات ألمانيا مثل برلين وميونخ أو تلك الناطقة بالألمانية في النمسا وسويسرا وتشكوسلوفاكيا.

أما في الجامعات الأوروبية خارج ألمانيا فقد نأثر بالكانطية الجديدة عدد ضئيل من اساتذة الفلسفة، منهم شارل رنوفيه Ch. Renouvier، في فرنسا و. آدمسون A. Adamson، في انكلترا و. E. Tocco، في سويسرا. فيورنتينو F. Fiorentino، في إيطاليا.

ولهذه الإقليمية أسباب عدة، يعود البعض منها إلى النظرية عنها أو إلى التجديد فيها والبعض الآخر إلى الواقع التاريخي والظروف الموضوعية السائدة أثناء نشأتها وازدهارها. ولعل أهم هذه الأسباب أن الكانطية الجديدة - إلى جانب كونها في معظم الأحيان رداً على مدارس فلسفية أخرى - لم تؤلف منظومة فلسفية متماسكة ومتجانسة تمكنها من التأثير والبقاء. ثم إنها قد حاولت العودة بالفلسفة إلى جذور فقدت روابطها الاجتماعية وتاريخيتها وأضحت بعيدة عن الواقع المستحدث الذي لم يعد بإمكان فلسفة كانط أن تحتويه. وهنا جاءت المشاكل الاجتماعية والأحداث السياسية (الحروب والثورات والاضطرابات وتوحيد ألمانيا) فقلبت المفاهيم القديمة وحولت واقع الدولة والمؤسسات تحويلاً جذرياً، فظهرت معضلات لم يعد التحليل الفكري وحده ولا اللجوء إلى منظومات سابقة قادراً على معالجتها. وإن تقدم العلوم في شتى المجالات قد طغى على هيمنة الفلسفة وأبعد تأثيرها عن الحياة اليومية وتهميش وجودها حتى في الحياة الأكاديمية.

إزاء كل ذلك، كان ما قدمته العودة إلى كانط لتفادي تصدع البنى الاجتماعية والإصلاح آراءً وأبحاثاً، لم تعط الواقع الجديد حقه بحيث اتخذته أساساً لها أو منشأً بل راحت تلبس العتيق ثوباً جديداً إيماناً منها بمطلق القيم الحضارية والأخلاقية المتوارثة وتعالى صحتها عن كل شك في كل زمان ومكان.

وقد جاء نجاح محاولات مضادة في تلك الحقبة عائقاً هاماً في ترسيخ وترجيح الترانسندنتالية النقدية. ومن بين هذه المحاولات ما قام على أسس السلطة والنظام والتناصر ومن نادى بمبادئ العرقية والقومية المتطرفة. فاندفع عدد من تلامذة الجيل الأول من الكانطيين الجدد إلى خوض معركة غير متكافئة الأدوات والأهداف. ففي حين وقف البعض في وجه

أولي لتحقيق العدالة في الدولة والمجتمع، معتبراً التعاونيات الشكل الأمثل الذي يضمن تحقيق مطلبه شرط أن تكون الدولة قد وصلت هي أيضاً إلى إحلال شكل وجود تعاوني لها.

ويرى كوهن أن الاشتراكية تكون على حق، كنظرية للمجتمع، بمقدار ما تكون مؤسسة على الأخلاق المثالية، لا بل إن تحديد الحياة السياسية لا يتم الا منطلقاً من المثال الأخلاقي الخاص بالاشتراكية وهي حقيقة الإيمان ومحبة القريب. وفي هذا المجال يعتقد أن الاشتراكية قد ظهرت تاريخياً بظهور أخلاق الفلسفة الكانطية وإن كانط هو المؤسس الحقيقي والصحيح للاشتراكية الألمانية. وذلك من قبيل أنها تحقق الإلزام الكانطي الأخلاقي الذي يضع الإنسان غاية لا وسيلة.

أما عدو هذه الاشتراكية فهي النظرية المادية الماركسية. ففي حين تقول المثالية بالمصالحة السياسية تنادي الماركسية بالثورة وتضع لها هدفاً القضاء على الدولة. بينما تشكل الدولة في نظر اشتراكية كوهن أساساً للحياة الأخلاقية والاجتماعية.

وقد شارك في هذا العداء جميع الكانطيين الجدد، حتى أولئك الذين اتفقوا مع الفلسفة المادية التاريخية في التحليل الاقتصادي والمادي للمجتمعات والتاريخ. وقد أشاع النقاد موقفهم من الماركسية أنها تقول بحتمية اقتصادية في حياة المجتمع، تتحكم بها، ومن خلالها بالمجتمع ككل، قوانين فولاذية كامنة في نظام الانتاج الرأسمالي المؤدي إلى استغلال الانسان وبالتالي إلى بؤس البروليتاريا وتعاضم التناقضات التي لا تمهلها إلا الثورة. وفي هذا كله رأى الكانطيون الجدد خطراً على الإنسان والمجتمع تخضع بموجب الإرادة الحرة، الفردية والجماعية، لحتمية آلية.

ورداً على شراح الماركسية المتأخرين القائلين بدوغمائية قوانين التحولات، رفض الكانطيون هذه المواقف رفضاً باتاً وتمسكوا بما سمي الاشتراكية النقدية، التي تكون فيها فكرة الاشتراكية الزاماً مطلقاً، يأتي عن العقل العملي ويتحكم بالتعايش في العالم الصناعي، ويحل محل التصورات الدينية والايديولوجية. فتقف حاجزاً منيعاً في وجه الثورة والعنف والصراع.

لقد بقيت هذه الطروحات نظرية فلسفية لم تصل إلى مستوى حركة اجتماعية أو تنظيم يحولها إلى واقع، فدعيت اشتراكية الكانطية الجديدة وبحق اشتراكية المنابر. ولكن سرعان ما عصفت رياح الأحداث بها وذلك باقتراب الحرب العالمية الأولى وظهور النازية.

- Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg, 1924.
- Levy, H., *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Berlin, 1927.
- Natrop p., *Kant und die Narburger Schule*, Berlin, 1912.
- Desterreich, K. in Friedrich Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl Vol. IV, Berlin, 1923.
- Rickert, H., *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlin, 1934.
- Ritzel, W., *Studien zum Wandeln der Kantauffassung*, Meisenheim, 1952.
- SCHNEIDER, K., «Développement et évolution du néo-criticisme», in: *Les grands courants*. Tendances.
- Vorlaender, K. *Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken*, Bielefeld, 1922.

غانم الهنا

الكلامية

Kalam, Ilm - Kalam

إذا كان تعريف علم ما من شأنه أن يميزه عن بقية العلوم الأخرى ويحدد طبيعته تبعاً لذلك، فإن جُلّ التعريفات المقدمة والمقترحة لعلم الكلام، طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، لا تدل على طبيعة هذا العلم ولا توقفنا على حقيقة موضوعه وأصل نشأته بقدر ما تدل على الحالة المتأخرة التي صار إليها ذلك العلم. وهذا ما سنلمسه سواء بفضل طرحنا لأوليات علم الكلام ومقدماته الموضوعية أم عند وقوفنا على المصير الذي صار إليه عند مثليه المتأخرين الذين اصطبغت تعريفاتهم لعلم الكلام بوضعتهم الفكرية المتميزة وبظروفهم السياسية والاجتماعية الخاصة.

يبدو أن تسمية علمنا هذا بعلم الكلام لا تحيل إلى طبيعة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه - كما تدل على ذلك تسمية باقي العلوم كالفقه والنحو والطب والفلك - فعوض التأكيد على المجال فإن اصطلاح علم الكلام يشير بالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضوعات هذا العلم. إلا أنه يبدو أن اتخاذ الكلام كأسلوب مفضل لتناول الموضوع من شأنه أن يقربنا لادراك طبيعة ذلك المجال، إذ لا يمكن إعطاء الكلام قيمة أكثر من اللازم أو الاقتصار عليه في مجال كالفقه أو الطب أو الفلك مثلاً، ولكن مقابل ذلك، هذا الكلام مطلوب إلى حد بعيد حينما يشعر الإنسان ويعي أن له كامل الحق في الحديث مع الآخرين والكلام معهم في كل ما يخص مشاكل حياته الاقتصادية والاجتماعية واختياراته السياسية.

مد الهيمنة الألمانية على أوروبا، اشاع آخرون ما سمي بـ «افكار 1914» المناهية بضرورة توظيف الفكر في خدمة المصالح الوطنية، والعمل على الخروج بها إلى مغامرات حربية واستعمارية، كانت الرأسالية توقدها من خلال السيطرة على بلدان أخرى كما وعلى التجارة والصناعة الدوليتين.

ثم إن الصراع مع الفكر الماركسي الذي زجت المدرسة نفسها فيه قد حسم خاصة بعد أن خرجت الماركسية من حيز المناظرات الفكرية واتخذت اشكال التنظيم والعمل في الواقع. وإن انتصار هذا الخصم قد ساهم جوهرياً في احوال الكانطية الجديدة إلى رفوف المكاتب. لأن تنظيم الحركة العمالية وظهور الأحزاب السياسية المتعددة لم يعتمد الفكر الكانطي الجديد بحيث يصبح ايديولوجية مجتمع أو طبقة أو حزب، كما جرى للماركسية. ومع انتصار الصورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي وشدة الصراع بين دول أوروبا الغربية وتفتت الأحزاب والفئات فيها، اتضح بعد الكانطية الجديدة عن الواقع وتناول بعض الجهات عليها وتسخيرها لأغراض كانت هي بعيدة عنها كل البعد.

وقد أدى بها هذا الأمر ايضاً إلى الانزواء خاصة في سني التبخض القليلة التي سبقت اجتياح الايديولوجية النازية للأوساط الفعالة في ألمانيا.

وقد ساعد على هذا الاضمحلال ايضاً بروز مدارس فلسفية أخرى متعددة كالفينومينولوجيا والوضعية الجديدة والوجودية والعلمية الجديدة والاهتمام المتزايد بدور علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة، ثم الثورة العلمية الثالثة في العلوم الطبيعية والميكانيكية. ويضاف إلى ذلك كله أن الانقلابات الاجتماعية الجذرية، وعلى الأخص تلك التي نجمت عن الحروب والثورات وعن تموضع العلم في المجتمع قد قلّصت دور الفلسفة التقليدي فجعلت من التيار النقدي الجديد مرحلة عابرة وضيئلة التأثير في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي.

ولعل هذه الأسباب مجتمعة لا تنصيب حقيقة الواقع ما لم تراجع المقولات الفلسفية على ضوء علاقة الفكر بالواقع والتزامه بمتطلبات الإنسان وتطور التاريخ.

مصادر ومراجع

- Brockdorff, C. von, *Differenz Zwischen Schopenhauer und Neukantianern*, kiel, 1919.
- Campo, M. *Schizzo storico della esai e critica kantiana*, varese, 1959.
- Dussort, H., *L'Ecole de Marbourg*, paris, 1963.

لمصالح اقتصادية.. وبخلاف ما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية، القضايا والأطروحات النظرية الميتافيزيقية عرضاً نقدياً في أسلوب من الحجاج والنقاش والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام، على إبرازه وتطويره انطلاقاً من الخطاب القرآني نفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد استطاع الإسلام، رغم طابعه الاصلاحى الجذري، أن يبني مشروعه الجديد انطلاقاً من عناصر قديمة أمكن تشذيبها وإصلاحها وتوظيفها من جديد في سبيل الانطلاقة الجديدة، فهو إذ رفض العصبية القبلية، أبقى على القبيلة كوحدة اجتماعية، بعد أن وظفها داخل فكرة الأمة كوحدة سياسية تخضع لقانون وشرع واحد يعيد تنظيم الحياة الاخلاقية والاقتصادية والسياسية. وبذلك حلت الأمة محل القبيلة في التنظيم السياسي الجديد، وجاء ميثاق أو صحيفة المدينة معربة عن ارتباط المشروع السياسي، بهذا البديل الجديد واحتوائه لسائر عناصر المجتمع، سواء عن طريق الهجرة والمؤاخاة أو الأخلاق، محدداً العلاقة القانونية بين سائر الأفراد الذين يمثلون المجتمع الجديد، حتى اليهود منهم فأنهم أمة من المؤمنين. من هنا نستطيع أن ندرك حقيقتين: أولاهما أن هذه المميزات في الظاهرة الإسلامية ساهمت في إيجاد مبررات الاصطدام مع القوى الموجودة على الساحة الخارجية، وهو اصطدام كان متوقماً، لأن تلك القوى رأت تلك الظاهرة وقد تحمّل نشر مبادئها أقوام كانوا محط ازدراء منذ القدم، ولأن هذه المبادئ من جهة ثانية، قد أغرت فعلاً اتباع تلك القوى ورعاياها، فرأوا فيه متقدماً سياسياً وعقائدياً، خاصة بعد أن أعلن الإسلام، منذ فترة النبوة، ضرورة نشر مبادئه والتعريف بها في كل العالم القديم... وسوف يشعر المتكلمون بضرورة الاستمرار في هذه الدعوة واستئنافها بمعزل عن السلطة، لمواجهة العناصر التي كانت تهدد المجتمع الجديد. تلك هي الحقيقة الأولى، أما ثانيتهما فمفادها أن ذلك الانصهار بين العناصر، والذي تحقق أولاً في شبه الجزيرة العربية وشكل أمة واحدة قابلة للتوسع، لم يكن ليمر دون أن يشهد، خاصة بعد فترة النبوة وانتهاء عهدها، استمرار الصراع بين المفاهيم الإسلامية الجديدة وبين التقاليد القبلية التي استمرت زمن النبوة بما سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر في الرقعة الإسلامية كلها.

وهكذا عرف هذا المجتمع الاسلامي الجديد، خاصة منذ

ومهما تكن أسباب ومبررات تسمية هذا العلم بعلم الكلام فإن جُلّ إن لم نقل كل المشتغلين به - خاصة المؤسسين له - قد أعلنوا بجمارتهم للكلام والمناظرة ارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها. ومن ثم كان علم الكلام، في آخر التحليل، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية - اجتماعية قبل كل شيء، إطارها التاريخي: التجربة الإسلامية الأولى وما خلّفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه؛ وإطارها النظري: النص القرآني الذي رأوا فيه تقنياً لذلك الواقع ومصدراً لمشروعهم رسالة الثقافية وتنوعاً لمجال كلامهم، خاصة وقد عرفوا أن هذا النص حينما حضر في بيئته الأولى أثبت حضوره، قبل كل شيء، ككلام مسموع يواجه أسئلة واعتراضات ويدخل في حوار وجدل مع فئات متباينة من الناس وبشر بديل اجتماعي وسياسي جديد. من ثم فقد أدرك المتكلمون أن مهمتهم في جوهرها استمرار لتلك التجربة، تجربة الظاهرة الإسلامية، إن في صورتها التاريخية الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية. ومن هنا وجب التأكيد على الوعي الذي حصل لدى سائر المتكلمين، ومعهم سائر المسلمين، منذ البداية بمدى التغيير الفكري والسياسي الذي أحدثه مجيء الإسلام في رقعة العالم القديم انطلاقاً من شبه الجزيرة العربية، وهو تغيير أوقع خللاً في ميزان القوى وأدخل عليه تغييراً كبيراً وأوجد فيه عناصر جديدة ظلت تؤثر بعد ذلك في مسيرة التاريخ الفكري والسياسي إلى أمد بعيد. ولا شك أن الإسلام، في ظل بيئته الداخلية والخارجية، كمشروع للانقاذ، جعل المعاصرين له، سواء من العرب أم من غيرهم، ينظرون إليه باعتباره شيئاً جديداً وانقلاباً غير من روتينية الحياة الماضية ومن موازين القوى فيها، الشيء الذي فرض على هذا البديل الجديد أن يتخذ من أساليب النقد والمواجهة مع سائر العناصر المرتبطة بالتقاليد والأنظمة السابقة، ما سيكون له تأثير على مجال علم الكلام وفي تحديد منهجه:

ذلك أن ما يلفت النظر في تلك الظاهرة الإسلامية هو مركزية النقد في الخطاب القرآني، الذي يعكس قوة المواجهة، ويشر أيضاً بأسلوب جديد في طرح القضايا الدينية، مما سيكون له أبلغ الأثر على المنهج الكلامي فيما بعد: ذلك أن القرآن طافح بنقد الأوضاع العربية وتسفيه جوانب من حياة العرب الفكرية وأعرافهم الاجتماعية وأنظمتهم الاقتصادية... كما أن نفس الأسلوب النقدي يرد في مواجهة أهل الكتاب الذين يهتمون بخيانة الأمانة واستغلال الدين

صفوف الخليفة الرابع حينما قبل التحكيم كأسلوب سياسي لحقن الدماء، الشيء الذي جعل بعض أنصاره يرى في ذلك الموقف رضوخاً لحكم معاوية ورفضاً لحكم الله، هذا الحكم الأخير الذي يَزَكِي الخلافة القائمة على الشورى والعقد والبيعة، وقد تحققت نسبياً في ولاية علي ولم تتحقق أبداً زمن معاوية. فكان رفض فئة عريضة من أنصار علي لذلك التحكيم إيذاناً بتشكُّل أول فرقة كلامية متميزة تخضعت عن النزاع على السلطة.

وبذلك يتبين أن المشكل السياسي كان هو الإطار الذي سيحدد المناقشات الجدلية - الكلامية، لأنه كان المناخ الذي يتنفسه المسلمون كل يوم. وبالرغم من الاستقرار الذي عرفه حكم معاوية، بالنسبة للصراعات السابقة عليه، فإن عهده عرف تغييراً شمل أهم مكتسبات مرحلة الخلافة الراشدة. وزكَّى معاوية هذه القطيعة مع تلك المرحلة، حينما لجأ إلى أسلوب التهديد والقوة لفرض ابنه يزيد وريثاً للملكة؛ وبذلك وقع في خلد الكثير من الصحابة أن ربحاً من عهد الكسروية والقبصرية قد انبعثت ثانية في أرض الإسلام.

إن ما نريد استخلاصه من كلامنا السابق أن علم الكلام لم يكن إلّا وليداً شرعياً للمجتمع الإسلامي. هذا المجتمع الذي كان يسير سيراً حثيثاً نحو الاختلاف والاصطدام. فإذا كان المسلمون قد أَلْفُوا من القرآن النهي عن الخوض في الجدل فيما بينهم، والاهتمام فحسب بإنشاء المجتمع الجديد، فإن الاختلافات السياسية، سواء على توالي منصب الحكم أو توزيع الأموال، اضطرتهم إلى ذلك الطريق - طريق المواجهة الفكرية والاختلاف. ولم يشمل هذا الاختلاف المواقف النظرية والعقائدية إلا في وقت لاحق ومتأخر نسبياً، بعد أن كان المشكل السياسي يمثل بؤرة الصراع وأساس الافتراق. ويبدو أن هذا ما لم يفهمه بعض المفكرين القدامى ممن عارضوا قيام علم الكلام أو الجدل في الإسلام، واعتبروه ظاهرة غير سوية، ما دام الجدل في العقائد كان منعداً في صدر الإسلام وزمن النبوة، وبالتالي لا مبرر لقيامه بعد ذلك. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام مجموعة من آراء السلف والفقهاء الذين رأوا في علم الكلام مجرد ترف فكري يبحث في شؤون العقيدة، ويعري بالجدال فيها ويبعد الناس عن الاهتمام بالعمل... ونسي هؤلاء أن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام كبنية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية ومشاكلها العملية... من ثم وجب التنبيه إلى أن التعاريف المعطاة في كتب الفرق

الخليفة الثالث عثمان بن عفان، تطوراً انتقل بفضلها من مجتمع بسيط إلى مجتمع مركب متعدد العناصر؛ كما عرف أسلوب الحياة القبلية تحولاً نحو نظام الدولة الضخمة. كل ذلك حدث في غياب تجارب سياسية كافية رغم وجود نظرية سياسية عامة. ومن هنا جاز لنا اعتبار الفتنة الأهلية التي وقعت أواخر عهد الخليفة عثمان إفرازاً طبيعياً لهذه التقلبات السريعة، أكثر مما هي راجعة لمجرد تصرفات فردية لعثمان نفسه، ودليلنا على ذلك مقتل علي بن أبي طالب بعده، ومقتل عمر بن الخطاب قبلهما، إن العلة كامنة، قبل كل شيء في ذلك الانتقال السريع من بيئة صحراوية إلى بيئة زراعية، مما طرح معه مشكلة التوزيع التي حاول عمر بن الخطاب، قبل غيره، الوقوف في وجهها وإيجاد حلول مؤقتة لها.

غير أن ما يثير الانتباه أنه في خضم ذلك الصراع حول المشكل الاقتصادي والسياسي لم يكن أحد يدعو إلى حق إلهي في السلطة أو التشكيك في أهمية العقد كشرط للحكم أو التشكيك في مفهوم الولاية كأساس للسلطة السياسية ويتضمن حق الجماعة في المراقبة والمحاسبة. بل وفي خضم ذلك الصراع برز وعي شامل بضرورة الحفاظ على سلطة تحدث قطيعة مع طبيعة النظامين الساساني والبيزنطي المطاح بهما، وهما يقومان على أساس نظرية الحق الإلهي. هذا الوعي يبرز طيلة احتكاك المسلمين بالتجربة السياسية للخلافة الراشدة، كما يبرز بشكل أوضح عند محاولة معاوية بن أبي سفيان الخروج عن خط تلك السياسة، فيواجهه عبدالرحمن بن أبي بكر قائلاً «ولكنكم تريدون أن تجعلوها «هرقلية»، كلما مات هرقل قام هرقل!» وهكذا بدأت بعض المفاهيم السياسية تتولد في مقابل المفاهيم الكسروية أو البيزنطية؛ فمقابل التراتب الطبقي الفئوي نشأ مفاهيم الأمة والشورى والعقد والبيعة والولاية... ومعلوم أن مثل هذه المفاهيم الجديدة لا يمكن أن تتوضح وتتحدد إلا بفضل تجارب سياسية فاشلة أو ناجحة. وسوف تضطلع الفرق الكلامية، كفرق سياسية، بمهمة تحديد تلك المصطلحات الجينية.

غير أن مجيء معاوية بن أبي سفيان، ومن بعده ملوك بني أمية، إلى منصة الحكم قلب موازين القوى. فقد كان واضحاً أن معاوية يخطط للاستئثار بالحكم دون الرجوع إلى ما اعتبره المسلمون كسوابق دستورية، من بيعة وعقد وشورى. فركب لأجل تحقيق ذلك، قضية المطالبة بدم عثمان، الخليفة المقتول، مما اضطّر أنصار علي بن أبي طالب للمطالبة هذا الأخير بعدم الليونة مع هذا الأسلوب السياسي لمعاوية. ثم كان التصدع في

الشكل والذي يحصر عدد الفرق في الإسلام في ثلاث وسبعين فرقة. ولعلنا نستطيع، بمراعاتنا ملاحظات الشهرستاني، وبعده القاضي عبد الجبار المعتزلي أن نسمي أهم الاتجاهات الكلامية وكبرى فرقها فيما يأتي: الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة، الحشوية (المشبهة) ثم الأشعرية. إضافة لفرقتي القدرية والجهمية المهدتين للاعتزال، وأوائل أهل السنة والماتريدية الذين يقتربون من الفكر الأشعري.

1 - الخوارج:

لعل نشأة الخوارج تمثل أوضح نموذج لأهمية البعد السياسي في تلك النشأة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، سواء من حيث ملاسبات الأحداث التي أدت إلى تلك النشأة أو من حيث طبيعة المشاكل النظرية التي شغل بها الفكر الخارجي أو من حيث الممارسات العملية لهذه الفرقة بعد نشأتها الأولى:

أ - لقد شعر علي بن أبي طالب ومعظم أتباعه في مواجهتهم لأنصار أمير الشام معاوية بن أبي سفيان أنهم خدعوا وسقط في أيديهم حين قبولهم وقف الحرب بين الفريقين واللجوء إلى تحكيم شخصين يمثلان الفريقين المتحاربين. واعتقد جمهور واسع من جيش علي بن أبي طالب أن الأمر لا يعدو أن يكون خدعة مدبرة، وأنهم قد ارتكبوا جرماً بإيقاف تلك الحرب العادلة وتحكيم أشخاص فيما لله فيه حكم واضح، وهو ضرورة قتال البغاة الخارجيين عن طاعة الامام العادل. لذا رأوا وجوب تصحيح الموقف برفضهم حكم الأشخاص وإعلانهم المبدأ الأساسي: «لا حكم إلا لله» ثم اعترفهم على أنفسهم بالكفر حينما خرجوا على ذلك المبدأ وقبلوا التحكيم، مما اقتضى منهم ضرورة التوبة من ذلك وإرغامهم علي بن أبي طالب أن يقرّ على نفسه بما أقروا به على أنفسهم. وحين أبي علي ذلك، رغم تصميمه على مواصلة القتال بعد أن عرف نتائج التحكيم، خرجوا عن طاعته معلّنين شعارهم: لا إمارة ولا حكم إلا لله، ونادوا أن «أخرجوا بنا، إخواننا، من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المداين منكبين لهذه البدع المضلة». ومن هناك عُرفوا بالخوارج وبالْحَكَمَة بعد رفضهم لشعارهم سابق الذكر؛ كما يسمون أيضاً بالخُرُوءية نسبة لخُرُوء أول مكان قرب الكوفة نزّلوا به بعد خروجهم على إمامهم. وكما يحدث في سائر الفرق الكلامية، فقد انقسم الخوارج على أنفسهم وتفرعوا إلى فرق، أشهرها: الأزارقة، النجدات، الأباضية، الصفرية، وقد كان أغلب المنضوين تحت هذه الفرق عناصر من العرب البدو، مما

لعلم الكلام تغفل تماماً هذا الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأة ذلك العلم. ولا تلج تلك التعاريف إلا على الجانب الاعتقادي الذي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية - الكلامية المتخذة مسبقاً. وكأن تلك التعاريف في تأكيدها على الجانب العقائدي أو الميتافيزيقي إنما تُعرّف لنا علم الكلام كما أصبح لدى رجال لم يعودوا طرفاً مباشراً في النزاع السياسي حول السلطة، بقدر ما صاروا مجرد ممدّين إيديولوجيين للسلطة المترسخة والقوة السياسية القائمة. في هذا السياق لا بد من الاعتراف بنسبية التعريف الذي يقدمه لنا ابن خلدون لعلم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، وهو تعريف يتكئ، فيه ابن خلدون على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في كتابه المنقذ من الضلال وقد حاول عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف تصحيح تلك الرؤية مؤكداً على شمول علم الكلام لسائر الفرق الإسلامية، سُنَّة كانت أو غيرها، لأن «الخصم - كما يقول - وإن أخطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». إلا أنه مع ذلك تظل النشأة السياسية غائبة في سائر تلك التعاريف، حيث حصر ابن خلدون والغزالي مهمة علم الكلام في دائرة الحجاج عن العقائد الإيمانية. وهو، كما يقول الإيجي، علم «يقندر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه». بل إن ابن خلدون، رغم حسه التاريخي، علّل نشأة علمنا هذا بقوله: «إن مواقف الصراع والخلاف بين الفرق الكلامية أكثر مشارها من الاي المشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام». هكذا ندرك أن الطابع السياسي الذي أطر نشأة علم الكلام كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات لطبيعة وغرض العلم المنوّه به. ومن تعريفات تعكس، كما قلنا آنفاً، كون عالم الكلام أو المشتغل به في العصور التالية لنشأته قد توارى إلى الظل، ولم يعد طرفاً معنياً أو مشاركاً في النزاع السياسي الذي يرجع إليه الفضل في نشأة هذا العلم.

فرق ومدارس

نجد عند الشهرستاني إدراكاً للتخطيط الذي وقع فيه مؤرخو الفرق عند محاولتهم حصر وتعيين عدد الفرق والمذاهب وأصحاب المقالات الاسلامية، فلجأ إلى ابتكار تصنيف لا يراعي في منطلقه على الأقل ذلك الحديث الذي حام حوله

ولم تزد حوادث الزمن الخوارج في دولة بني أمية إلا صلابة ورفضاً للوضع القائم خاصة وفي ذاكرة الخوارج أن المصدر الأول للداءات من تسلط الأمويين على الحكم. ولم تنته الدولة الأموية إلا وقد خرج الخوارج من تجربتهم معها منهوكي القوى راغبين في الهجرة إلى الأطراف بعيداً عن ملاحقة عيون الدولة. ولعل تلك الملاحظات هي التي دفعت ببعض فصائلهم إلى المغرب العربي حيث استطاعت كل من الصفرية والاباضية متابعة نشاطها السياسي ضد ولاة بني أمية، وتمكنت الصفرية من إنشاء دولة بني مدار سنة 140 هـ.

جنوب المغرب الأقصى، كما استطاعت الاباضية بعد ذلك من إقامة دولة بني رستم جنوب الجزائر. وقد لعبت هاتان الدولتان دوراً في تاريخ المنطقة، كما أن نجاحهما في إقامة دولة على مستوى الواقع كان له انعكاس على تعاليم مذهبها الخارجي، فحصل فيها تعديل ملموس نتيجة الانتقال من مرحلة المعارضة إلى مرحلة استلام السلطة وممارستها فعلياً.

2 - الشيعة!

بخلاف الخوارج فإن التشيع قد عرف تطوراً جذرياً بين مرحلة النشأة الأولى ومرحلة ما بعد النكسات المتلاحقة على آل البيت إبان العصر الأموي. فإذا كان المذهب الخارجي قد استطاع أن يُكوّن لنفسه مبادئه النظرية البسيطة والعامّة منذ خروجه على الخليفة الرابع، فإن التشيع، بخلاف ذلك، قد مرّ بمرحلتين متناقضتين من حيث المستوى الفكري، وإن كان الجامع بينهما شيوع الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب وتفضيله على غيره من الخلفاء، أو على الأقل تفضيله على عثمان بن عفان. ولا ريب أن هذا العنصر المشترك ليس هو المقصود بالتشيع الاصطلاحي المعروف في الفكر الإسلامي. من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة الفصل الواضح بين شيعة علي بن أبي طالب وأنصاره السياسيين وبين أسس المذهب الشيعي الذي تلقى حوله الفرق الشيعية وتتميز به عن غيرها، وخاصة عن بقية الموالين السياسيين للخليفة الرابع. ولقد عرف التاريخ الإسلامي شخصيات سنية ومعتزلية تعارض المذهب الشيعي ولكنها تفضل، سياسياً، علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان؛ قال أبو العرب التميمي (ت 333 هـ). في كتاب المحن عن الفقيه أبي غسان مالك بن إسماعيل (ت 219 هـ). أنه «أَبْتُلِيَ في المحنة [محنة خلق القرآن]... وكان يتشيع. قال أبو الحسن: والتشيع تشيع أهل العلم الذي يقدم علياً على عثمان، وأما من قدم علياً على أبي بكر فهو رافض». أما

يفسر طابع الغلو في أغلب مواقفهم، خاصة عند الأزارقة والصفرية، وسرعة اللجوء إلى القوة وعدم تحييدهم المعالجة السياسية للمشاكل القائمة، حتى منها تلك التي تنشب فيما بينهم... كل هذا سيكون له انعكاس على مواقف الجماعات الإسلامية الأخرى منهم، كما أنه سيلعب دوراً كبيراً في سلسلة الفشل المتلاحقة التي أصابتهم، خاصة وهم قد فشلوا دائماً في التعايش مع مخالفيهم من أحزاب المعارضة الأخرى أو تكوين أحلاف ولو مؤقتة معهم، خلافاً لما سيقع مثلاً بين الشيعة والمعتزلة.

ب - تلك باختصار، النشأة الأولى لأول فرقة كلامية في الإسلام، وهي نشأة فرضت بالضرورة على هذه الفرقة بفروعها، مسائل نظرية لا تخرج غالباً عن محاولة طرح البديل السياسي الذي خرجوا من أجله وافتقدوه في واقع الصراع بين الأطراف المتنازعة. ومن ثم فقد كادت تجمع فرق الخوارج على جملة مبادئ أهمها:

- ضرورة قيام السلطة (الخلافة) على أساس من اختيار الجماعة وبيعها.

- لا يشترط في الخليفة إلا الكفاءة والعدل والحكم بما أمر الله، ولا اعتبار للنسب في ذلك.

- من ثم وجب الخروج على الإمام الحائر دون تأخير أو تناقل وتعليل ذلك قائم على أساس كون مرتكب الكبائر، كالظلم مثلاً، كافر مخلد في النار، لأن الإيمان لا يتبعض فهو اعتقاد وإقرار وعمل، وإلا فهو الكفر. ومن هنا وجب قتال أئمة الظلم بحكم كفرهم.

وقد حاول الخوارج إعادة تقييم التاريخ السياسي للإسلام، منذ خلافة أبي بكر حتى مجيء الأمويين، بما ينسجم وهذه المبادئ والأحكام، كما أنهم يلحقون سند مذهبهم بعكرمة مولى عبدالله بن عباس وكذا بأنس بن مالك.

ج - تلك أهم ما أجمعت عليه فرق الخوارج، وإن كانت الآراء الخاصة فيما بينهم ليست باليسيرة. هذا وحيث وجب عندهم التوحيد بين الإيمان والعمل، فقد سارعوا مباشرة بعد خروجهم الأول إلى تنصيب خليفة عليهم، هو عبد الله الراسبي الأزدي، مما يدل على رغبتهم الشديدة في وضع فكرهم النظري موضع التطبيق، وإمروهم عليهم ليخرج بهم إلى قتال البغاة في نظرهم. فقد حاربوا جيش علي بن أبي طالب خمس مرات ثم تتابع عدد أئمتهم الذين نصبوهم لتلك الغاية. واستمرت ثورات مختلف فصائلهم طيلة عهد بني أمية، مما كان له ولا شك تأثير في تعجيل نهاية حكم الأمويين.

أبرز من كتب في الإسلام حول نظرية الإمامة؛ ولكنه يفعل ولائه لجعفر الصادق وتأثره بالوسط الجديد بعد الاتصال بالثقافات الوافدة، فقد عالج مسألة الإمامة موظفاً مفاهيم جديدة على الثقافة الإسلامية المتداولة حتى ذلك الوقت، وعلى مفاهيم ترجع في أصلها إلى القول بوجود استناد الإمامة على النص والوصية، ثم على العصمة المتولدة عنها...

ب - وهكذا يحاول جمهور الشيعة الربط في موقف واحد بين القرآن والسنة للدلالة على الوصية لعلي بن أبي طالب بالاضطلاع بأمر هذه الأمة بعد فترة النبوة، مستشهدين خاصة بأنه حين نزلت آية ﴿وانذر عشيرتک الاقربين﴾ (الشعراء، 26) جمع الرسول (ص) أهله وسألمهم «من يبايعني على روحي وهو معيني وولي هذا الأمر من بعدي...» فانصرف عنه الجميع ولم يبايعه إلا علي بن أبي طالب. وهذا دليل واضح عند الشيعة على وجود نص شرعي يوصي بالأمر بعد الرسول إلى علي بن أبي طالب. وإذا كان هذا الدليل يرجع إلى الفترة المكّية، فإن الشيعة لا تعدم أمثاله مما يرجع إلى الفترة المدنية. وأهم ما يحتجون به هنا حديث الثقلين وحديث غدیرخم. ففي الحديث الأول يتم الربط الجدي بين ركنين أساسيين: القرآن وآل البيت، وضرورة الحفاظ عليهما معاً إلى يوم القيامة... أما الحديث الثاني فهو أكثر صراحة وأفصح عن المقصود حين خُتم بقوله (ص): «يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم؛ فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

ثم توالى ورود نظريات أخرى على أوساط الفكر الشيعة ترمي إلى توسيع البعد الايديولوجي للنصين السالفين: فكما وجب بقاء القرآن بين المسلمين أبداً الدهر، كذلك وجب بقاء عتره أهل البيت المهديين ما بقيت الدنيا بنص حديث الثقلين المشار إليه. ومن هنا وجب عند الإمامية من الشيعة الإيمان ببقاء المهدي المنتظر بين المعلمين ما بقي القرآن. وكما يقول السيد حسين يوسف مكي العاملي، من الشيعة المحدثين «فبقاؤه حياً إلى الآن لا غرابة فيه ولا إشكال إلا من في قلبه مرض» ثم إن الرابطة الجديدة بين القرآن وآل البيت اقتضت وجود فكرة أساسية تتطلب منطق هذا السياق من التفكير ألا وهي عصمة أولئك الأئمة من أهل البيت، فدور الإمام في حقيقته استمرار لدور النبي ولموقعه من النص ومن الأمة: «إذ لا يمكن في حق النبي (ص) أن يجعل خلفاءه والقوامين على القرآن بعده من يجوز في حقهم الكذب والعصيان والخطأ في التأويل... وإلا كان القيم على القرآن غير مأمون على

الكتب الشيعة المذهبية فهي تخالف رأينا هذا وترسل سند التشيع المذهبي إلى علي بن أبي طالب وإلى الرسول (ص) بل وإلى القرآن نفسه كما سنرى بعد قليل.

أ - لقد ظل الولاء السياسي لعلي بن أبي طالب ثم بعد لابنيه الحسن والحسين ولواء مستمراً زاد من تعميقه وترسيخه طغیان وظلم الأمويين، كما زاد ذلك الطغیان من توسيع دائرة المؤيدين لأبناء علي بين الموالي خاصة، وهم الذين أصابهم غير قليل من بطش الحجاج بن يوسف. فقد خذل معاوية الحسن بن علي حتى تفرق عن هذا الأخير أنصاره، بل لاحق معاوية أنصار علي بالنفي والقتل إن لم يتبرأوا منه ويلعنوه. ثم جاء اليزيد بن معاوية فضاغف من ملاحظاته للمتعاطفين مع علي حتى من كان منهم قد فضل الاعتزال عن الفتن، كعبدالله بن عمر، ورماهم بالحجاج بن يوسف؛ ثم لم يكن بطشه بالحسين ابن علي في كربلاء وعبثه برأسه المقطوع نهاية لتلك الملاحظات السياسية، بل كان ذلك بداية حقيقة لسلسلة من الكوارث والفواجع، استمرت طيلة قرون، حتى قال أحد الأتباع في ذلك:

نحن بنو المصطفى ذوو عمن
يجرعها في الحياة كاظمنا
عجبة في الأيام محنتنا
أولنا مبتل وآخرنا
يفرح هذا الوري بعيدهم
جميعاً وأعيادنا ماتنا!

في ذلك الوسط وبعد هذه السلسلة من الفواجع السياسية التي أكسبت العلويين عطفاً متزايداً وأنصاراً جدد من غير العرب، يجب أن نتلمس النشأة الرسمية للمذهب النظري للكلام الشيعة. وعلى تلك النشأة التي تمثلت في نزوع المنكوبين سياسياً نحو صياغة نظرية لبديلهم السياسي، تبرهن على أحقيتهم في السلطة والإمامة، وأوثق مصدر السلطة في الإسلام ما كان مستنداً إلى نص جلي أو خفي. وهذا ما رأى الانصار المتأخرون إبرازه كسلاح فعال لا يعرف النقض أو الطعن، فبرزت في هذا الوسط أولى صور أدبيات الإمامة في تاريخ الكلام على الإطلاق؛ وهي صور تعكس الموقف الشيعة بما يتميز به من تأكيد على فكرتين (أو سلاحين) أساسيتين متضافتين: النص، والوصية، ولم يكن ليظهر ذلك إلا بعد فترة من مصرع الحسين وفي عهد جعفر الصادق، خاصة على يد مقاتل بن سليمان، المفسر المشهور الذي كان

فكرتي الوصية والعصمة، أصبحت منصباً إلهياً كالنبوة، لا يجوز أن تستند على المبايعه والانتخاب والمشاورة، إذ هذه الأساليب الأخيرة طرق لتسرب مختلف أنواع الخطأ، والإمامة منصب لخلافة النبوة في كل خصائصها عدا الوحي. من هنا قال ابن خلدون عن منصب الامامة عند الشيعة «ومذهبهم جميعاً - متفقين عليه - ان الامامة ليست من المصالح التي تفوض إلى نظر الأمة... بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام. ولا يجوز لني إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» من ثم نستطيع الزعم بأن الشيعة نسبوا لأئمتهم دوراً كونياً، فالإمام، بحكم عصمته ووراثته للنبوة، حافظ للوجود إذ لو «رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يمج البحر بأهله!» والأئمة «جعلهم الله أركان الأرض أن تئيد بأهلها».

لا ريب أن مثل هذه الآراء والنظريات قد تغذت من مصادر ثقافية متعددة، خاصة من داخل تلك الجماعات التي لم يخطر ببال أصحابها يوماً أن تكون السياسة من فعل البشر، معتقدة أنها حق إلهي يضعه الله في أسرة واحدة تتوارثه على مرّ الدهور ولا يقبل أفرادها الاعتراض ولا النقد فضلاً عن الخروج عليها وفي حقيقة الأمر لم تكن الأنظمة السياسية التي أسقطها الإسلام في بيزنطة وفارس بعيدة عن مثل تلك الأفكار.

ولعل هذا الكلام الأخير يدل من جهة أخرى كما أشرنا في البداية، على الأهمية التي كانت لتوسيع دائرة المنضوين تحت راية التشيع، وقد كان الموالي يشكلون قاعدة كبرى فيه، وأغلب أولئك الموالي كانوا من بلاد فارس، مما كان له، باعتراف الشيعة أنفسهم، انعكاس سلبي، وذلك حين ظهور جماعات وصفوا بالغلاة. طعموا الفكر الشيعي بنظريات رفضها جمهور الشيعة غير أنها استطاعت، رغم ذلك التسرب إلى العديد من الاتباع والمفكرين، بل إن أغلب المؤرخين من الشيعة والسنة يرجع بذلك الفكر الغالي إلى زمن علي بن أبي طالب نفسه. ويتمثل ذلك في شخص عبدالله بن سبأ الذي مثل تسرب الغنوص اليهودي إلى الفكر الإسلامي، وحاول بث عقيدة قداسة علي وتأليهه. ومهما يكن من أمر عبدالله بن سبأ هذا، فإن مثل هذه الآراء الغالية ستستشري فعلاً في الأوساط الإسلامية، سواء من طرف أشخاص مشبوهين، متظاهرين بالإسلام ومتذرعين بحب آل البيت، أو من طرف أولئك الذين لم يستطيعوا التخلص من أساطيرهم القديمة. وستبرز تلك الآراء واضحة لدى فرق شيعية تالية كالكيسانية

الدين... وليس الأمين على ذلك الا المعصوم عن الخطأ والمعاصي والسهو والغفلة والنسيان... فإذا... كان القرآن معصوماً كان لا بد من أن يكون عديله معصوماً وإذا كان القرآن فيه الهدى والنور... كان قرينه الذي لا يفارقه إلى الأبد كذلك معه الهدى والنور وجميع ما ذكرنا من صفات القرآن دائماً، وهذا هو معنى العصمة».

وحيث وجب إثبات العصمة للأئمة لاستمرار دورهم كأوصياء على الشريعة دون غيرهم، وحيث انقطع عهد الوحي الذي كان يعصم الرسول عن الخطأ فلم يبق من أساس لعصمة الأئمة بعد عصر النبوة سوى نسبة الإلهام إليهم، كمصدر لعصمتهم وتنزه علمهم عن الخطأ. ومن ثم فليس لأئمة الشيعة شيوخ وأساتذة من غير آل البيت السابقين عليهم، وإلا وقع تسرب الخطأ إلى علمهم، ف«علم الأئمة بالتلقي عن الأئمة المعصومين عن جدهم (ص) كما تلقى هو العلم من جبرائيل عن الله تعالى». وبعكس ما يعتقد أهل السنة من أن القرآن هو النص الوحيد الذي كُتب زمن النبوة، فإن الشيعة ترى أن علم الأئمة يستند، فيما يستند إليه، على علم الجفر الذي هو مجموعة من الكتب والصحائف التي كانت ودیعة عند الرسول وعند علي وانتقلت منه إلى الأئمة بعده، ويعتقد الشيعة أنها كتب ضمت كل صغيرة وكبيرة مما يحتاجه الناس، مما صار معه الأئمة في غنى عن كل علوم الناس في كل وقت حاضر ومستقبل، ويجعل الناس في حاجة دائمة إلى علمهم. من ثم نسبوا إلى علي قوله عن أهل البيت أنهم «أبواب الحكم، ومعادن العلم، ومحط الرسالة... وينابيع الحكمة، وخزان العلم... وأنهم الراسخون في العلم... وأن على الناس أن ينزلوهم منازل القرآن...».

وهنا يجب أن نفهم حرص الشيعة على إرجاع كل العلوم الإسلامية إلى علي بن أبي طالب، بل إن الرواد الأوائل لجّل العلوم الإسلامية كانوا من المواليين لآل البيت والمنضوين تحت راية الشيعة، فمحمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه أهل الشيعة وأصولها يجعل للشيعة قبل غيرهم الفضل في نشأة علم النحو واللغة والعروض والتفسير والحديث والسّر والتاريخ وعلم الكلام والفلسفة إضافة إلى فطاحل شعراء العربية كانوا شيعة حتى قيل «وهل ترى من أديب غير شيعي».

من خلال هذه النظريات التي تميزت بها الشيعة عن غيرها من الفرق وخاصة عن المؤيدين السياسيين القدامى لعلي بن أبي طالب والحسن والحسين، ندرك مركزية المطالبة السياسية والامامة في الفكر النظري للشيعة، فهذه الإمامة، بناء على

الزيدية فجعت سنة 284 هـ في أخذ بيعة أهل اليمن للإمام يحيى، أحد أحفاد الحسن بن علي، وتكونت أول دولة للشيعة الزيدية. ومن جهة أخرى فقد تمكن الاسماعيليون من الشيعة من تأسيس أول دولة لهم سنة 297 هـ بأفريقيا الشمالية، عدا المغرب الأقصى، واضعين بذلك نهاية لبعض دول الخوارج هناك مزاحمين الوجود العباسي في مصر التي انتقلوا إليها سنة 362 هـ.

وإذا كنا هنا لسنا بصدد تقييم حصيلة التجربة السياسية الداخلية لدول الشيعة، خاصة في أفريقيا ومصر، فلا بأس من الإشارة إلى أن مجيئ البويهيين إلى بغداد سنة 334، رافقه محاولة السلطة العسكرية الجديدة إثارة الضغائن والفتن بين أهل السنة والشيعة، وشهدت مناسبات يوم عاشوراء ويوم الغدير اصطدامات طائفية استغللتها السلطة العسكرية البويهية لاحكام ضغطها على الخليفة العباسي وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الكثير من الأدبيات المروية لدى الطائفتين، شيعة وسنة، حول عادات وتقاليد عاشوراء ليس لها أصل من الإسلام، وأنها ترجع في حقيقتها إلى ردود فعل كل طائفة ضد الأخرى. وبذهاب البويهيين ظلت الدولة الفاطمية (الاسماعيلية) بمصر تعبر عن طموحها في إقامة دولة شيعية وزحزحة دولة الخلافة. وقد تمكن الفاطميون من الزحف على الشام ثم الاستيلاء على الحرمين، كما نشطوا في تنظيم الدعوة للمذهب الاسماعيلي بفضل التخطيط الذي وضعه لذلك داعيتهم الأكبر القاضي النعمان وأصبح جامع الأزهر مركزاً لتخريج دعاة المذهب. ومن جهة ثالثة فقد نشطت الدولة الفاطمية ودعاتها بعد ذهاب البويهيين من العراق وفارس وحلول السلاجقة المناصرين للمذاهب السنية، نشطوا في توجيه جماعات من المنتحرين الذين تخصصوا في ملاحقة أقطاب السنة من العلماء ورجال الدولة، فزعزت سلسلة اغتيالهم الأوضاع الداخلية لدولة الخلافة. غير أن ذلك نبه هذه الأخيرة إلى ضرورة تكتيل الجهود السياسية والفكرية، فاستغلت الأوضاع المتردية داخل الدولة الفاطمية وهذا الصراع المذهبي بين دعاة الاسماعيلية، فنشطت في محاصرتها سياسياً وعسكرياً، وجمعت الأقاليم للرد عليها أيديولوجياً، خاصة وقد وجدوا في أدبيات الاسماعيلية عناصر غالية مرفوضة حتى من طرف فرق شيعة أخرى.

وأخيراً فإن التشيع خاصة في قسمه الزيدي، يرجع إليه الفضل في احتوائه للمذهب المعتزلي الذي لم تصلنا نصوصه الكبرى والأصلية إلا عن طريق الزيدية في اليمن، كما أن التشيع كان له أكبر الأثر - كما لاحظ ذلك ابن خلدون - على

والمختار التي التقى فيها الغنوم القديم بمختلف مصادره اليهودية والفارسية. في هذا الجورنشأت فكرة المهدوية، وفي خضم الملاحقات والمطارادات العسكرية أوصى بعض اليهود لهذه الفرق في الإسلام بأنهم يعبدون تاريخ اليهود وأنهم في التيه من جديد مثلما كان اليهود قديماً، وأن محمد بن الحنفية لم يمت وسيرجع وهو الآن في جبل رضوى بين أسدين وغرين، تؤنس الملائكة. بل إن علي بن أبي طالب لم يمت هو الآخر، لأنه في السحاب: فالرعد صوته والبرق سوطه، كما ستعرف فكرة التناسخ والحلول طريقها إلى بعض الغلاة كالخطابية. وسوف تفتح مثل تلك المواقف الباب على مصراعيه أمام تيار التأويل الرمزي للنصوص حتى تستقيم مع هذه الآراء الجديدة، وسيضعون بذلك أسس التفسير بالإشارة الذي سنجده في أدبيات الفكر الصوفي.

تلك مجموعة من الآراء الغالبة، وقد تبرأ منها كبار علماء الشيعة ونفوها عن أئمتهم الأولين خاصة منهم محمد بن الحنفية وابنيه والامام محمد الباقر وعلي زين العابدين وجعفر الصادق وزيد بن علي الذي كان تلميذاً لواصل بن عطاء المعتزلي، كما كان شيخاً للإمام أبي حنيفة النعمان الذي ناصرته في محنة السياسية، ومن هنا سرّ اقتراب الزيدية من أهل السنة.

ج - هذا وقد فرضت الظروف السياسية التي سبقت الإشارة إليها على الشيعة الأوائل اتخاذ أسلوب التقية والمداورة للحكم الأموي المتسلط، كما عرف ذلك عن أئمتهم الأوائل، غير أنهم كانوا يترقبون الخروج على أمراء بني أمية كلما واتتهم الفرصة، كما فعل امام الزيدية، زيد بن علي بن الحسين الذي خرج ضد ظلم هشام بن عبد الملك إلى أن عرف نفس مصير جدّه الحسين بن علي. وهو المصير نفسه الذي سيعرفه ابنه يحيى بن زيد سنة 125 هـ، مما أجج سخط أهل خراسان ودفعهم إلى الالتفاف حول أبي مسلم الخراساني الذي وضع يده بعد ذلك في يد أنصار العباسيين فتم القضاء نهائياً على دولة بني أمية. . . ولم تتوقف حركات خروج الشيعة منذ خلافة المنصور المهدي والهادي، وتمكن أحد الزيدية، وهو ادريس بن عبدالله، من الفرار من وقعة فخ شهيرة وهرب إلى المغرب الأقصى حيث تمكن بمساعدة جماعة من المعتزلة والمتعاطفين معهم، من انشاء دولة استقل بها عن دار الخلافة. ولكن المنصور تعقب أخباره فأرسل إليه من دس إليه السم فمات منه. وإذا كانت هذه الدولة الادريسية بالمغرب صارت منذ قيامها، وبالرغم من تشيع مؤسسها، دولة سنية خالصة بحكم ظروف اجتماعية وجغرافية موضوعية فإن حركات

كانت غايته فقط التأكيد على ضرورة مراعاة القاسم المشترك بين سائر المسلمين وعدم جُلِّ دعاء المسلمين واعراضهم وأمورهم الا بحقها الشرعي .

ويبدو أنه بالرغم من التعارض بين القول بالإرجاء هنا وقول واصل بن عطاء في العصر نفسه، بالمنزلة بين المنزلتين، فإن هدف الموقفين ومقصدهما كان واحداً وهو عدم متابعة جمهور المسلمين بحط التهمة وضرورة الحفاظ على الجماعة المستظلة بظل الإسلام . ولا أدل على وحدة هذا المقصد أن غيلان الدمشقي، تلميذ الحسن بن محمد بن الحنفية في الأرجاء، كان في آن واحد يقول بالقدر ويخرج على بني أمية متهاً إياهم بالظلم وليس بالكفر، مما ينشئ أن الإرجاء في ميلاده لم يقصد به أبداً لا التفريط في العمل ولا بالأولى مهادة الوضع السياسي القائم . وما يدل على كل هذا أن المعتزلة تُدرج غيلان الدمشقي ضمن سندها الرسمي مع شيخه أبي هاشم، ولم تر في قولها بالأرجاء ما يندش بأصولهم الخمسة التي تؤكد على أهمية العمل وخاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما يدل مرة أخرى أن الأرجاء في أصله لا يعني أبداً موالاة السلطة القائمة كون الجهم بن صفوان، رغم قوله بالجبر لأسباب سنفلها لا علاقة لها بجبرية بني أمية، كان هو الآخر ينادي بالأرجاء ويقول به مؤكداً «أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح» . ومع ذلك كله كان الجهم يخرج على بني أمية ويعارض سلطتهم السياسية . ولعل ما يفسر لنا هذا الاتجاه الأرجائي الذي وجد بين بعض معارضي بني أمية، اننا نجد الامام أبا حنيفة النعمان، وقد تتلمذ في مدرسة ابن الحنفية على الامام محمد الباقر وزيد بن علي، قد قال هو الآخر بالأرجاء وعرف عنه مع ذلك تحفظه من دولة بني أمية . ويشرح الامام الماتريدي، في كتابه التوحيد، ارجاء إمامة أبي حنيفة قائلاً: «وقالت المعتزلة: المرجئة هي التي أرجأت الكباثر، لم تنزل أهلها ناراً ولا جنة . قال الشيخ [الماتريدي] رحمه الله: هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال . . . وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله مم أخذت الأرجاء؟ فقال من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: «أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» . إنهم لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله . وكذلك الحق في أصحاب الكباثر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قبولت بجميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطنها . فلا يحتل

الفكر الصوفي في الإسلام، وهناك أكثر من نقط تشابه وتأثر بين الفكر الصوفي والفكر الشيعي، سواء من حيث المفاهيم المتداولة في الحقل اللغوي الصوفي أو من حيث النظام التراتبي المتمين إليه . . . كما أن الثقافات الشعبية في العالم الإسلامي، حتى السني منه، لم تخل من تأثيرات شيعية هي بقايا الفكر الشيعي أيام سيطرة دوله . ولعل الشيعة إلى جانب الأشعرية يملكون اليوم البقية الباقية من الفرق الكلامية القديمة .

3 - المرجئة :

لقد أدى الصراع المحتوم حول السلطة بعد قيام الدولة الأموية إلى مواقف سياسية متطرفة، سواء من طرف القابضين على زمام الأمور أو من قبل معارضيه، خاصة من الخوارج وفصائل من الشيعة . وشعرت فئات من الفقهاء بخطورة الموقف ودقته، فراحوا تؤسس مركزاً فكرياً تبث من خلاله دعوتها برفض مظاهر الغلو في التكفير والرفض التي يخشى معها تفكيك أواصر الأمة ووحدةها . وكما سيتبين لنا، فإن هذه المدرسة لم تكن سوى تلك التي أسسها محمد بن الحنفية وولدها الحسن وأبو هاشم عبدالله . وكما سيخرج الاعتدال من هذه المدرسة لتحقيق ذلك الهدف، فقد خرج أيضاً الأرجاء من المدرسة نفسها لتحقيق الهدف السياسي ذاته .

من خلال تعريف الأرجاء لغةً تستطيع تبين اتجاهين رئيسيين يعكسان البعد السياسي في نشأتها، كما يعكس ذلك التعريف ضيق مجال الاهتمام في هذا المذهب الذي لم يقدر له، ربما لأجل ذلك، أن يعمر طويلاً: فقد قيل ان مصدر تسمية هذه الفرقة مشتق من الأرجاء الذي هو التأخير والامهال . في حين يرى البعض الآخر أن المعنى المقصود من الأرجاء مشتق بالأولى من الرجاء واعطاء الأمل . ونعتقد أن المعنيين يعكسان اتجاهين مختلفين في الإرجاء .

أ - فقد قلنا ان ردود فعل الخوارج اتسمت بالتطرف في أحكامهم على المخالفين لهم سياسياً، ليس من أنصار بني أمية فحسب، بل حتى في فئات شتى من معارضيه الذين لا يرون رأي الخوارج في أسلوب المواجهة أو في التفكير والتطرف . وقد أدرك الامام الحسن بن محمد بن الحنفية خطورة ربط الخوارج ربطاً ضرورياً بين الإيمان والعمل كشرط للانتماء للأمة . ففي هذا المبرر ادعاء سند شرعي لقتل جميع المسلمين لذا بادر الحسن «يكتب كته إلى الأمصار يدعو إلى الأرجاء» مدافعاً عن أن الإيمان الذي هو أساس الانتماء إلى الأمة، لا يزول بزوال العمل . إلا أن هذا لا يعني عنده عدم ضرورة العمل بل

أن يحرم صاحبها ويخلد في النار، لكن يرجى أمره إلى الله

بذلك يتبين بوضوح من خلال أقطاب هذا الموقف الأول من الأرجاء، أن هذا الاتجاه لم يكن موقفاً معتزلاً للسياسة ولا مبرراً لواقع سياسي ما، بقدر ما كان همه تصحيح مسار أحزاب سياسية قائمة اتسمت مراقفها بالتطرف وتبين خطرها على وحدة الجماعة، من ثم رأى هذا الفريق وجوب حمل السيف إن اقتضى الحال لانفاذ الوضع وتصحيحه .

ب - إن هذا الموقف السياسي الذي اتخذته المادون الأولون بالأرجاء، خاصة أبو هاشم وغيلان والجهم، ولّد لدى بني أمية المترعين على كرسي السلطة الفعلية موقفاً يمثل رد فعل يقصد بالدرجة الأولى إلى تلقي مفهوم الأرجاء من أولئك الخصوم وإفراغه من محتواه الأصلي، وذلك بإدخال تغيير عليه، سواء من حيث المفهوم أو من حيث الواقع التطبيقي: فعلى المستوى الأول أصبح الأرجاء لا يعني تأخير الحكم بالكفر في حق مرتكبي الكبائر، بل أصبح الأرجاء هو بعث الرجاء فيهم من الآن وعدم مؤاخذتهم بما فعلوا ويفعلون، بحجة أنه «لا تضر مع الإيمان معصية» قياساً منهم على كون «لا تنفع مع الكفر طاعة» من ثم وجب عدم الاعتراض أو الخروج على ملوك وأمراء بني أمية وإن «ركبوا العظام وتركوا الفرائض وعملوا الكبائر» ما داموا ليسوا كفاراً، ولا ريب أن هذا لم يكن هو المقصود من الموقف من الأرجاء .

أما على المستوى التطبيقي فإن بني أمية الذين فهموا متعمدين الأرجاء بهذا المعنى الذي هو بعث الأرجاء وأنه لا تضر مع الإيمان معصية، فإنهم رغم ذلك لم يلتزموا برأيهم هذا وصاروا منذ معاوية بن أبي سفيان يلعنون علياً بن أبي طالب وأنصاره من على المنابر بحجة أنهم كفار لا رجاء لهم في المغفرة وهذا كما علمنا هو ما قامت الرجثة الأولى في وجهه ضد تطرف الخوارج والشيعة، وكان بني أمية لم يختلفوا عنهم بمواقفهم المذكورة أخيراً .

4 - المعتزلة:

أ - لا يمكن الحديث عن تشكل المذهب لدى الفرقة الكلامية الرابعة، وهي المعتزلة، دون الإشارة إلى أبرز المقدمات التي عملت على إبرازها كفرقة متميزة بتأسس مبادئها وأصولها وهكذا نجد أن أهم ما سيشتهر به المعتزلة شيثان: القول بالقدر والاختيار، ثم اتخاذ التأويل العقلي كأسلوب ومنهج لفهم النصوص، معارضين به تيار التجسيم والخشوع.

ولهم في كلا الموقفين سلف تأثروا به ومهد لهم فكراً وسياسياً: وقد شكل مجتمع المدينة أهمية قصوى - وهي عاصمة الخلافة المجهضة - نظراً لما يمثله من رمز لرفض الظلم السياسي المتفشى مثلما أصبحت البصرة مركزاً لاستقطاب جماعات وأجناس متباينة في تراثها الثقافي ووضعيتها الاجتماعية . . . في نفس الوقت نشط الامويون في نشر تغطية ايدولوجية لتبرير سلطتهم، خاصة تجاه مجتمع المدينة، وهي تغطية تقوم على استراتيجيتين اثنتين: أولهما نشر الجبر بين الاتباع والمعارضين ثم إغراق مجتمع المدينة خاصة بكل وسائل اللهو والمجون لإلهاء شباب المدينة وتفريقهم عن متزعمي المعارضة السياسية، ولعل في هذا ما يفسر ازدهار أدب الغزل إبان هذا الوقت في ذلك المجتمع . . . من جهة أخرى فقد كادت تتركز عن هذا العصر في مكة والمدينة، واطلالة سريعة على كتاب المعن للفقيه أبي العرب التميمي تبين لنا ذلك بوضوح. ولعل فيما أوقعه اليزيد بن معاوية بمجتمع المدينة يوم الحرة لكاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، يمثل ما يدل ذلك على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة، مسلم بن عقبة، الذي كان يغري جنده بهتك أعراض نساء المدينة ويقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية وكما يروي أبو العرب عن فعل جنود الامويين يوم الحرة انهم «ما تركوا حلّ ولا أثاث ولا فراش إلا نفضوا صوفه، حتى الدجاج والحمام كانوا يذبحونها» وفيما يرويه أبو العرب أيضاً فإن عبدالله بن عمر لم يسلم، هو نفسه، من بطش الامويين حيث إن الحجاج ابن يوسف قد دفع اليه من دس له السم فمات منه . . كما أن موقف الحجاج «يوم الجماجم» من أنصار عبدالرحمن بن الأشعث، وهم من القرّاء والزهاد وكبار التابعين، قد سارت بذكره الركبان «وذكر بعض الرواة أن الحجاج أمر من أصحاب ابن الأشعث ثلاثة آلاف ونيف فقتلوا جميعاً إلا عدة يسيرة» كما أنه طلب الحسن البصري ليقتله لولا أن هذا اختفى عند بعض أصحابه . . .

وهكذا شعر أولئك المهزومون سياسياً بضرورة إعادة انشاء بديلهم السياسي، فكراً وثقافياً، عن طريق تدارس العلم وتنظيم حلقاته. وللعلم سلطة متميزة في بنية الثقافة الاسلامية ووقع «خاص بين جمهور المسلمين . . . ولذلك لا نستغرب، بعد تلك السلسلة من المحن والملاحظات السياسية، أن تبرز في الإسلام أول مدرسة لبث هذا العلم في مركز المعارضة السياسية، وهي المدينة ثم في البصرة. فظهرت مدرسة محمد ابن الحنفية وابنيه: عبد الله وابي هاشم ثم مدرسة البصرة

وسيجعل المعتزلة مواقف غيلان الدمشقي أصلاً في السند المعتزلي.

ذلك هو المصدر القدري الذي سيتأثر به المعتزلة، وهو مصدر لا يخلو من محاولة عقلية في تحليل النصوص وفهم السلوك الإنساني. أما المصدر الآخر الذي ربما كان أكثر أهمية وتأثيراً في الاعتزال، فهو المتمثل في الجهمية كأول اتجاه في الإسلام مارس التأويل العقلي للنصوص ودافع عن التنزيه المطلق. وتتجل تلك الأهمية في كون الجهمية رغم تبرؤ الاتجاهات الإسلامية الكبرى منها، فإنها تركت بصماتها الواضحة عليها جميعاً، كما سيلاحظ ذلك بحق ابن تيمية، إلى درجة أن المعتزلة سميت في مرحلة متقدمة بالجهمية.

لقد كان الوضع في الحديث مصاحباً لانتشار التشبيه والحشو والاسرائيليات، وبدأ للبعض أن نقد أسانيد الحديث لم يعد كافياً للوقوف في وجه هذا التيار الذي نبت وسط المجتمع الإسلامي، فرأى، لغرض اصلاح الوضع، ضرورة ادخال العقل كعنصر فعال لفهم النصوص ثم للوقوف في وجه الحشو التشبيه المعارض للنص وللعقل معاً. من هنا ندرك الدوافع الحقيقية التي دفعت بجهم بن صفوان (ت 128 هـ) إلى القول، قبل المعتزلة، بخلق القرآن ونفي الصفات (البشرية) عن الذات الالهية وقد دخل الجهم مع المفسر مقاتل بن سليمان في نقاش حاد وعنيف، خاصة وقد اتهم مقاتل بالكذب في الحديث والغلو في التشبيه. في هذا الاطار من الرغبة في التنزيه المطلق يجب أن نفهم الموقف الجبري عند جهم بن صفوان أنه موقف أملت اعتبارات مختلفة عن تلك التي أملت القول بالجبر عند بني أمية. ولا أدل على ذلك من أن قوله بالجبر لم يمنعه من الخروج على بني أمية وجهادهم ورفض ايدولوجية الجبر التي كانوا يبررون بها سلوكهم السياسي.

ان قول الجهم بالجبر والتأويل معاً جاء كرد فعل لانتشار التشبيه الغليظ، الشيء الذي فرض عليه الدفاع عن التنزيه المطلق، كما طرح عليه مشكلة تجاوز حدود اللغة الطبيعية، التي هي لغة بشرية بطبيعتها، وابتعاد دلالات اصطلاحية جديدة لبعض معانيها القديمة. وهكذا فالله عند الجهم «ذات» وليس شيئاً أبداً، ما دامت الشيئية تطلق على كل ما يرى ويلمس ويقتضي الجسمية، وهو الشيء الذي فرض عليه أن يقول، قبل المعتزلة بنفي الصفات أي نفي الصفات البشرية عن الذات الالهية ونفي الصفات الالهية عن الإنسان. والقاعدة عنده أن «الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه» فنفي كونه حياً، علماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً، انه ليس

برئاسة الحسن البصري. وسوف يتنجح المعتزلة في أن يكونوا أشهر خلية فكرية حاولت من خلال المدرستين المذكورتين أن تجرد في تعاطي العلم وتدارسه - والذي كان في جوهره علماً سياسياً قانونياً أخلاقياً شديداً الصلة بمشاكل العصر - متفصلاً لتحقيق السلطة الشرعية المفقودة وتحقيق بديلها الذي أجبهه بطش قواد وولاة بني أمية... ولكن ما هي مقدمات هذا العلم الذي حمله الفكر المعتزلي؟ وما طبيعته؟.

قبيل حركة الاعتزال أفرزت مدرستا المدينة بقيادة ابني محمد بن الحنفية، ومدرسة البصرة، بقيادة الحسن البصري، فكراً سيتغذى منه المعتزلة ويطورونه في صورة منهجية مرتبة. كما سيحتفظون في ذلك الفكر بروحه السياسية القائمة على أساس رفض ايدولوجية الجبر الأموية والاستعداد للخروج على ولاة الجور القائلين بها. وقد أصبح رواد المدرستين يتبادلون الزيارات فيما بينهم ويتقلون ما بين المدينة والبصرة متعلمين في آن واحد على أبي هاشم وأبي الحسن، في المدينة، وعلى الحسن البصري، في البصرة. ثم يظهر ضمن رواد مدرسة المدينة أحد التابعين المشهورين بالزهد والاشتغال بالحديث وبالتلمذ على أبي ذر الغفاري، وهو معبد بن خالد الجهمي، قتله الحجاج سنة 80 هـ بعد خروجه في ثورة القراء، فيجهر بمعارضته لفكرة الجبر الأموية وينهض مدافعاً عن القدر بلسانه، نافياً الجبر ومهاجماً ولاة بني أمية بسيفه، ويقف أمام شيخه الحسن البصري، حاكياً له سوء الحال مستنكراً الاستغلال الأموي لفكرة الجبر فيقول: «يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما نمجري أعمالنا على قدر الله» ومن جهة أخرى فقد كان غيلان ابن مسلم الدمشقي ابرز تلامذة مدرسة المدينة، أعلن مذهبه القدري في عاصمة الجبر: دمشق، وقد تعرف عليه واصل بن عطاء وتأثر به، كما وضع فيه الخليفة عمر بن عبدالعزيز نقته فاستدعاه لاصلاح النظام الجبائي ورد المظالم إلى أصحابها. فنقم عليه لأجل ذلك بنو أمية، وعلى رأسهم هشام بن عبد الملك الذي ما أن ولي الخلافة، بعد عمر بن عبدالعزيز، حتى طلب غيلاناً واستصدر فتوى بقتله، فصلب ومثل به شر تمثيل وهو حي، ولم يكن غيلان عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى وهو معلق مصلوب! ولن تذهب سدى تعاليم غيلان والقدرية، فسوف يقوم الأمير الأموي اليزيد بن الوليد (اليزيد الناقص) بثورة يحاول بعد نجاحها، الحكم وفقاً لمبادئ غيلان. كما ان واصل بن عطاء سيتابع مع فرقته الجديدة الدفاع عن فكرة القدر والتنكيل بالظلم السياسي،

جميعاً لم يسلموا من التأثير بمذهبه، فقد أخذ عنه المعتزلة القول بالتأويل العقلي وإيجاب المعارف بالعقل قبل السمع ونفي الصفات وخلق القرآن، اضافة إلى قول بعض المعتزلة كالغلاف برأيه في فناء أهل الخلد، وقول أبي هاشم الجبائي منهم بنظرية الأحوال التي ترجع في أصولها إلى جهنم بن صفوان. ومع كل هذا فالمعتزلة يرفضون ادراج جهنم ضمن سندهم لقوله بالجبر، وما دروا أن جبره ليس هو ذلك الذي روجه بنو أمية. كما أن الأشعرية تابعت حسب رأي ابن تيمية، جهنم في قضية الأفعال ما دام الأشعري يقول أيضاً «ان الفعل مقدور للرب لا للعبد» وعلى هذا الموقف ينبغي رأي الجهم والأشعرية أيضاً في معنى الوعد والوعيد، فمعرفة ذلك تتم فعلاً وعقلاً لأن الله فاعل لما يشاء.

هكذا ندرك أهمية الجهمية كاتجاه بث البواكير الأولى لمجموعة من الأفكار كُتب لها أن تتطور وتلعب دوراً مهماً لدى أكبر الاتجاهات الكلامية، كما أن الموقف السياسي للجهم ولشيخه الجعد بن درهم يدل على مدى ارتباط نشاطهم الفكري بطموحهم السياسي الذي كان اطاراً محدداً لذلك النشاط.

كل ذلك شكل تمهيداً طبيعياً لتبلور فكر منظم برز واضحاً ثم تطور مع المعتزلة، وهي فرقة لم تعد تخفى علينا، بعد ذلك، الأسباب الاجتماعية والدوافع السياسية لهذه التسمية التي اتسمت بها وهي المعتزلة وانتحال نعت الاعتزال. فقد عمت مدرسة المدينة والبصرة خيبة أمل سياسية من جراء افتقاد المثل الذي كان يريد بناء الإسلام، وظهرت رغبة شديدة في تعاطي العلم من أجل عودة ذلك البديل وإنشائه نظرياً. إلا أن هذا الاتجاه السائد في المدرستين ظل رغم هذا الطابع النظري محتفظاً ببذور المطالبة السياسية، تجلت في أكثر من موقف وقفه رجال المدرستين وتلامذتهما من المعتزلة. وما يحذر التنويه به هنا أن نشأة المعتزلة، كسابقتها من الفرق جاءت استجابة لوضعية ظرفية ورغبة في انقاذ وضع اجتماعي مضطرب، أجمعت الأمة على ادائه ولكنها اختلفت حول صيغ تلك الإدانة ودرجة خطورتها. وكانت مساهمة واصل بن عطاء في توضيح موقفه من هذه القضية السبب المباشر لنشأة فرقته التي حرص أن ينعتها بالاعتزال، وهو نعت كان في واقع الأمر صادقاً على جميع شيوخ وتلامذة ورواد مدرستي المدينة والبصرة.

إننا نعتقد أن واصل بن عطاء، عند تزعمه لفرقة، قد نصب بين عينيه تاريخ المدرستين المذكورتين وتعبيرهما عن

حياً ولكنه المحيي وليس موجوداً ولكنه الموجد، وليس مريداً ولكنه الفاعل. ومن ثم كان الإنسان مريداً وليس فاعلاً أو خالقاً. وهذا أصل من أصول الجهمية سيتأثر به الأشاعرة في نظريتهم حول الكسب كما لاحظ عليهم ذلك ابن تيمية. إذن فالصفات الالهية قديمة وهي عين الذات لكن هذا لا يمنع أن تكون هناك صفات أخرى محدثة، كصفة العلم، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل فله علوم حادثة بعدد المعلومات الحادثة. . . وهذا أيضاً هو جوهر نظرية الأحوال التي سيفول بها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

بناء على ذلك، ما كان للقرآن، وهو كلام مسموع ومقروء، الا أن يكون شيئاً أوجسماً، والجنتم في مصطلح الجهم، كناية عن الشيء والخلق، الموجود، أي على كل ما عدا الله. فالقرآن من ثم جسم أي مخلوق ليس هو الله مطلقاً ولا يمكن أن يكون في نفس مرتبة الله. وهذا أيضاً هو أصل قول المعتزلة فيما بعد بنظرياتهم حول خلق القرآن. من جهة أخرى، وبناء على نفس الرغبة في التنزيه، فقد قال الجهم بفناء الخلد (الجنة والنار) اعتباراً لطبيعتهما الجسمية، إذ الجسم محدود مكاناً وزماناً. وهذه نظرية سيقول بها أبو الهذيل الغلاف من المعتزلة. كما أن حدود الجسم في الزمان والمكان يجعل «الحركة لا تبقى زمانين» لأن لكل حركة بداية ونهاية. وسيطور الأشاعرة من جهتهم نظرية الحركة هذه ليقولوا بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وليخدموا غرضهم وغرض الجهم معاً وهو نفي القدرة والتأثير عن الاجسام فيما بينها، ونفي السببية من الطبيعة ونسبتها إلى الله وحده.

هذا وإذا كان جهم يختلف عن المعتزلة في موقفه الجبري، فإنه بموقفه هذا يعتبر سلفاً للأشاعرة رغم رفض الآخرين للجهمية وجبريتها. ذلك أن الجهم يميز بين موقف الإنسان وموقف الجهاد قائلاً: إن الله «خلق للإنسان قوة» كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً به إذن فالله خلق للإنسان، دون الجهاد والحيوان، قوة وميلاً يتم بها الفعل، وخلق له إرادة، أي اختياراً للفعل. ولعل هذا هو جوهر نظرية الكسب التي سيرزها الأشاعرة. ومن هنا نفهم سر اهتمام ابن تيمية الأشاعرة بكونهم جهمية الأفعال، اعتباراً لكونهم، كالجهم ينسبون للإنسان الإرادة دون القدرة أو الفعل.

لعلنا استطعنا أن ندرك كيف أن جهم بن صفوان رغم رفض المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة لاتجاهه الكلامي، فإنهم

واجماع» كما نفهم من ثم الأهمية التي توليها كتب طبقات المعتزلة للسند المعتزلي وهو السند الذي يظم معظم رجال مدرسة البصرة والمدينة وكبار الصحابة والتابعين وانتهاء بالسنة والقرآن. ولا شك أن الاهتمام بالسند يعكس، في الثقافة الإسلامية، الرغبة في اخفاء الشرعية على الحقل المعرفي كما يطمح إلى امتلاك سلطة تجاه القوى الأخرى على المستويين الاجتماعي والسياسي.

لقد أدى تطور الأحداث وتباين مواقف الفرق المختلفة إلى أن يبلور المعتزلة أصولاً نظرية تجمعهم وتميزهم في آن واحد عن أهم المخالفين لهم من الفرق الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية. وحسباً يحكي الخطاط منهم، فإن المعتزلة يشتركون مع فرق أخرى في قضايا عديدة، وعلى رأس تلك الفرق الجهمية، لكن «ما من أحد منهم يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد رأى المعتزلة أن الأصل الأول يميزهم عن الدهرية وبعض التصورات الفلسفية وعن المعضلة والمشبّهة، كما يقطع الأصل الثاني بينهم وبين المجبرة، في حين أن الوعد والوعيد يميزهم تماماً عن المرجئة، كما يفصل بينهم وبين الخوارج الأصل الرابع الذي هو المنزلة بين المنزلتين، أما الأصل الأخير فهو يشكل موقفاً يختلفون به مع الامامية من الشيعة.

وما هو جدير بالتنويه به هنا أن تلك الأصول الخمسة مرتبطة فيما بينها برابط منطقي تسلسلي، حيث يمكن اعتبار التوحيد هو الأساس والمنطلق في المذهب المعتزلي ويأتي العدل كنتيجة قريبة ومنطقية له. ثم نجد الوعد والوعيد يقوم مباشرة على أساس هذا العدل ثم المنزلة بين المنزلتين كإطار لفهم كل من الوعد والوعيد والعدل. ويأتي في الأخير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتطبيق عملي لسائر الأصول الأربعة السابقة. كما يتجلى هذا التسلسل المنطقي ليس فحسب في قدرة المعتزلة على استنباط كل أصل من الذي يسبقه وتأسيس كل أصل سابق للذي يليه، ولكن ذلك التسلسل المنطقي يبدو أيضاً فيما سيستنبطه المعتزلة داخل كل أصل وخاصة الأصلين الأولين من مفاهيم وقضايا تلزم عنه منطقياً وضرورة، مما أضفى طابعاً من المعقولة والانسجام على الاتجاه المعتزلي جملة. وهكذا وجب عندهم لاثبات التنزيه المطلق عدم الفصل بين الله وصفاته الذاتية وكذا وجب القول بخلق القرآن، إذا للكلام من الصفات المحدثة لا في محل وليست قديمة. كما وجب نفي الرؤية بناء على نفي الجسمية. وعلى أساس قدم

طموح الجاهير الإسلامية واعتزالها لظلم ونظام بني أمية، فجاءت مساهمته في معالجة قضية مرتكب الكبيرة - وهي مشكلة المشاكل في وقتها - تعبيراً عن الرغبة في الحفاظ على وحدة الجاهير ورأب الصدع، ورفضاً لمواقف متطرفة أو متخاذلة، فقد رأى واصل بن عطاء أن الخوارج في تقييمهم لمرتكب الكبيرة قد جعلوا منه كافراً - منافقاً في حين رأت فيه المرجئة أنه مؤمن - فاسق، كما رأى فيه الحسن البصري أنه منافق - فاسق. كما اعتبرت الشيعة مرتكب الكبيرة كافر نعمة - فاسق، وهكذا رأى واصل أن الخوارج والمرجئة والحسن البصري والشيعة، إضافة إلى مدرسة الحديث، يشكلون - بخلاف بني أمية سلف الأمة وخيرة رجالها - فوج من ثم العمل على اتفاقهم واجماعهم لذا فقد ارتأى أن هؤلاء قد وقع اتفاقهم واجماعهم على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق واختلقوا فيما عداه، كما أن القرآن، من جهته يصف صراحة الذي يرمي المحصنات المؤمنات - وهي كبيرة من الكبائر - بالفسق. ومن ثم فقد تحقق لدى واصل بن عطاء أن الاجماع والنص يتفقان على وصف مرتكب الكبيرة بالفسق فحسب، فوجب من ثم وصفه بالفاسق الذي هو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان. وها هي النتيجة التي استنتجها واصل بن عطاء وتلك هي دوافعها الاجتماعية والفكرية، وليس في المسألة - كما زعم البعض - الرغبة في تقليد الحد الوسط الأرسطي بل إن الدواعي الموضوعية في البيئة الإسلامية كافية لتوضيح هذا الموقف الذي اتخذته واصل وتبنته المعتزلة بعده.

هكذا ندرك أن نشأة المعتزلة، بعد انفراد واصل برأيه في مرتكب الكبائر، انما جاءت أولاً استجابة لوضع سياسي موضوعي، كما جاءت ثانياً قصد معالجة ذلك الوضع وتحقيق وحدة صف الجمهور والجماعة وحفاظاً على تماسكها وابقاء على نموذجها الذي أجهضه الحكم الأموي. وهذه المقاصد هي التي أوحى لهذه الفرقة الجديدة بأن تنعت نفسها بالاعتزال الذي يعني، في آن واحد، اعتزال الظلم والفساد واعتزال الغلو في الأحكام أو التقصير فيها. ولأجل ذلك اعتقد المعتزلة انهم، بموقفهم ذلك، أقرب الفرق الإسلامية إلى السلف وأهل السنة وأكثر تعبيراً عن طموح جمهور المسلمين الذي تبلور في مدرستي المدينة والبصرة. ومن هنا نفهم جيداً أهمية مصادر المعرفة وبالتالي مصادر السلطة - عند المعتزلة منذ واصل بن عطاء، حسباً أورده أبو هلال العسكري الذي قال في كتابه الأوائل: إن واصل بن عطاء «أول من قال الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق أو خبر مجتمع عليه، وحجة عقل،

الذي جعلنا نتحدث عن الاعتزال كمذهب منسجم، متكامل العناصر، محدد المعالم. ولعلنا لاحظنا كيف حرص المعتزلة في مذهبهم أن يحددوا العلاقة بين الله والإنسان في صورة ميثاق معرفي وأخلاقي [التكليف المعقلن] الشيء الذي جعلهم يعمّمون ذلك الميثاق حتى على المستوى السياسي، خاصة فيما يهم علاقة الحاكم بالمحكومين في الدولة، فالعقل والنبوة مظاهر اللطف الالهي الضروري، والدولة - بالتالي - مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتحال رسالة النبوة في الأمة... في حين أن حرص الاشاعرة بعكس ذلك على نفي ذلك الميثاق ونفي ضرورة اللطف الالهي ونفيهم ضرورة الربط بين الأمر والثواب، سيجعلهم بالمقابل - يقفون أحياناً مواقف سياسية تبطل كل ميثاق بين الحاكم والمحكوم وتبرر امكانية الفصل بين الشريعة والتاريخ، بين العدل والسلطة. وإن دلّ هذا على شيء فلما يدل على مدى الارتباط بين المذهب النظري والموقف السياسي في حياة الأفراد والفرق والجماعات.

تلك أهم الاصول التي أجمع عليها المعتزلة وإن كانت هذه الاصول لم تمنع حدوث خلاف بين رجال الاعتزال، فنشأت مدرستان متنازعتان إحداهما بالبصرة والأخرى ببغداد، وهما مدرستان مختلفتان في مواقفهما السياسية كما تختلفان حول دقيق الكلام وقد تميزت مدرسة بغداد في البداية بزعامة بشر بن المعتمر، بمعارضتها للسلطة العباسية وتعاطفها مع بعض الاطروحات العلوية المعروفة بتفضيلها لعلي بن أبي طالب، خاصة بعد ازدياد متابعة خلفاء بني العباس لأقطاب الاعتزال وللعلويين على السواء. وإذا كان البصريون من المعتزلة ظلوا هم أيضاً يخاطبون سلطة بني العباس من موقع المعارضة، إلا أن منزلة علي بن أبي طالب في تاريخ السياسة الاسلامية ظلت تستند على النظرة السنية القائمة على ترتيب الخلفاء حسب تسلسلهم التاريخي. ومع ذلك فقد عرفت مدرسة بغداد تطوراً في علاقتها مع السلطة العباسية أدى بالطرفين - ومعهما أيضاً معتزلة البصرة - إلى التعاون والتضامن من أجل القضاء على عدوهما المشترك المتمثل في الحركات الشعبية المختلفة التي تمثلت فيما سمي بالزنادقة وفي نشاط البرامكة، وهي حركات بقدر ما كانت تهدد الفكر الاسلامي الذي كان يحط عناية المعتزلة، كانت تهدد وجود وكيان الدولة الاسلامية. وقد بدأت عملية التقارب بين المعتزلة والسلطة العباسية منذ عهد الرشيد وبلغت أوجها في عهد المأمون والمعتمد والواثق (سنة 198 إلى 233 هـ) وحين عزم الخليفة المأمون على استئصال الحركات الباطنية الخراسانية لم يرَ بداً من التعاون مع المعتزلة بحكم

الصفات الذاتية، ومنها العلم، وجب عندهم القول بشيئية المعلوم، ما دام هذا الأخير كان، قبل ايجاده من العدم، معلوماً بالعلم الالهي، فهو شيء ولكنه معدوم، وكانت له من ثم ماهية كمعلوم يفترق إلى القدرة الالهية ليتقل من طور العدم إلى طور الوجود الفعلي.

ومن جهة أخرى، فإن انطلاق المعتزلة في فهمهم للعدل من منطلق اخلاقي عقلي، وبناء على مفهوم التوحيد، جعلهم أولاً يعرفون ذلك العدل بالقول «إنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة» وجعلهم ثانياً يستنبطون من أصل العدل لوازمه المنطقية وأهمها: عدم خروج الفعل الالهي عن الاصلح ووجوب اللطف الالهي المضاد للعبث. وقد أحصى المعتزلة مظاهر هذا اللطف الالهي وجعلوا أهمها يتمثل في: العقل الذي أنيط به التكليف ثم في بعث الانبياء وفي طبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن إلا أن تكون تابعة لمقاصد مدركة عقلاً، ومن ثم وجب ادراك حكمة التشريع ومقاصده العامة. ولعل هذا كان وراء تصدّر المعتزلة لتأسيس علم مقاصد الشريعة خاصة منذ أبي الحسين البصري المعتزلي صاحب المعتمد في أصول الفقه. كما أن من جملة تلك اللطاف الضرورية قدرة العقل على ادراك الحسن والقيح، الشيء الذي يجعل منه قوة صالحة لادراك الشريعة ومقاصدها. ثم ان من أهم اللطاف الالهية المثبتة على جميع ما سبق أقدار الله للإنسان على الاختيار بين ذلك الحسن والقيح أو الخير والشر، خاصة إذا عرفنا أن الشر والفساد يتعارضان مع التنزيه الالهي، فلا يبقى من سبيل سوى نسبه للإنسان. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه اللطاف الالهية لا يمكن في رأي المعتزلة أن تكون ملجئة للإنسان وضاعطة على إرادته في اختيار أفعاله، ولكنها مجرد أضواء منيرة ومساعدة في تكوين وعيه بمختلف المواقف العملية التي عليه وحده أن يختار بينها بمحض ارادته وحسب منطق مسؤوليته. ولعل ما يوضح شدة تمسك المعتزلة بمفاهيم العدل هذه وبمختلف مستنبطاتها، وخاصة منها المسؤولية الفردية، ذلك الحرص الذي نجده لديهم في تأكيد مفهوم التولّد الذي يعكس رغبتهم في توسيع القدرة الانسانية في صورتها الاخلاقية.

لعلنا نستطيع من خلال الاصلين الكبيرين في المذهب الاعتزالي أن ندرك مقدار العلاقة الوثيقة بينهما ومدى وضوح الطابع العقلي في عمليات الاستنباط والاستنتاج المنطقي للمفاهيم المتضمنة فيها، بل إن سائر الأصول المتبقية يمكن استنباطها عقلياً منها. ولعل التكامل بين هذه الأصول هو

بلغ رد فعل أهل السنة والحديث أوجه فيما سمي بالاعتقاد القادري الذي جاء محاكياً أسلوب المعتزلة في فرض العقائد الجزئية بالاستناد على السلطة السياسية، حيث عكس هذا الاعتقاد الآراء السنية التي تقف على الخط المقابل للأصول الاعتزالية.

هذا وقد عرف الاتجاه الاعتزالي بعد هذه النكسة كيف يحول نشاطه نحو أطراف الدولة الإسلامية، حيث عاد الاعتزال إلى الظهور في ظل السلطنة البويهية وتحت حماية صاحب بن عباد الوزير الذي لعب بالنسبة للمعتزلة نفس الدور الذي لعبه القاضي ابن أبي دؤاد بالنسبة إليهم ببغداد. وفي ظل هذه السلطنة فهم كبار رجال الاعتزال المتأخرين كالقاضي عبد الجبار المهداني، وفي أيام صاحب بن عباد ازدادت العلاقة متانة بين الاعتزال والتشيع الذي كان يدين به البويهيون، مما سيكون له أثره الواضح في تبني التشيع المعتدل للأصول الخمسة في الاعتزال. وبعد انقضاء نفوذ المعتزلة سواء على أثر وفاة صاحب بن عباد أو بعد عهد طغرل بك من السلجقة، حيث دخلوا مرحلة التقهقر التي أفرزت خلافاً شديدة داخل صفوف المعتزلة أنفسهم وقيام محاولات لرأب الصدع وتوحيد الصفوف.

المهم إذن أن الاعتزال لم يستمر في تاريخ الفكر الإسلامي كفرقة قائمة مستقلة، فقد تمكنت بفضل ظروف تاريخية أشرنا إلى بعضها، من التسرب إلى بعض فصائل الشيعة المعتدلة، كالامامية وخاصة الزيدية فضمن بذلك بقاء كاتار نظري عقلي في تلك المذاهب الشيعية التي يرجع إليها الفضل في الاحتفاظ بأهم ما بقي إلى يومنا هذا من التراث المعتزلي. هذا وقد كان للمعتزلة الفضل في التمهيد لبروز الفكر الفلسفي في الإسلام، ويتجلى أثرهم واضحاً في فلسفة أبي يعقوب الكندي، وخاصة في الكتابات الفلسفية لأبي الحسن العامري (ت 382 هـ) الذي كان في فلسفته أقرب إلى روح الاعتزال منه إلى روح الفلسفة اليونانية. كما أن بعض الفرق اليهودية عرفت حركات إصلاحية بفضل اتصالها بالمذهب الاعتزالي وإطلاعها عليه، ونذكر هنا على سبيل المثال حركة القرائين الإصلاحية اليهودية على عهد أبي جعفر المنصور، فقد كانت في فكرها انعكاساً للفكر الاعتزالي العقلي. ومن جهة أخرى فإن الدراسات الفقهية الأصولية والتفسير تدين بالشيء الكثير إلى الاعتزال ولم يستطع ابن عقيل الحنبلي إلا أن يتلمذ في الأصول على أبي الحسين البصري المعتزلي رغم موقف الرفض الذي يقفه الحنابلة من المعتزلة.

تجربتهم الطويلة في مناقشة تلك الحركات ذات الاتجاه الغنوصي وإطلاعهم على أغوار مذاهبها. ولعل في هذا ما يفسر اقبال المأمون، ومعه المعتزلة على الإطلاع على التراث اليوناني، لأنهم أدركوا أن هذا التراث يضم، في جانب من جوانبه، فكراً مناقضاً لذلك الفكر الغنوصي والشعوبي ويمكن من تعلم طرق جديدة في الحجاج والنقاش وهو السلاح الذي أصبحت الدولة في حاجة إليه لتحمي نفسها من معاول الهدم المنطلقة من الحركات الخراسانية الشعبية التي عادت تحن لدولة الأكاسرة ولدين الزرادشتية.

وقد أصبح المعتزلة في دولة المأمون والمعتمد والوفاة المالكين لزام الأمور، فاستأثروا بالوظائف الحساسة في الدولة، وكان للقاضي ابن أبي دؤاد المعتزلي الدور الأكبر في تمكين المعتزلة من السيطرة على دواليب الدولة. إلا أن ابن أبي دؤاد لما أحس من المأمون ميله التام للاعتزال، دفعه لتضييق الخناق على مخالفي المعتزلة، ليس من الروافض هذه المرة بل من أهل السلف المحدثين أيضاً، وهم الذين لم يكفوا مطلقاً عن تأييد الدولة ومساندتها قبل وبعد مجيء المعتزلة، ولم يقصروا في نقد العدو المشترك المتمثل في الروافض وأحزابهم. ومع ذلك قرر المعتزلة امتحان أهل الحديث في مسألة تعتبر، حتى داخل المذهب المعتزلي، من الفرعيات التي تقبل التأويل وليست من الأصول، ألا وهي نظرية خلق القرآن المعتزلية ذات الأصل الجهمي. ولا ريب أن الخلاف بين المعتزلة والشيعة حول مسألة الإمامة أعمق بكثير من الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خلق القرآن. وقد بلغ من تشدد المعتزلة في هذه المسألة أنه «لم يبق محدث أو فقيه، ولا مؤذن ولا معلم إلا وامتنح بسببها حتى لقد كتب المعتزلة في مساجد مصر: لا إله إلا الله رب القرآن المخلوق».

وهكذا بدأت سلسلة من الامتحانات والمحن التي تراوحت بين التهديد وقطع الرزق والقتل والتي أنزلتها السلطة بأهل الحديث طيلة عهد المأمون والمعتمد والوفاة، مما كان له انعكاساً سلبياً على سمعة المعتزلة لدى الجمهور وعلى مركزهم في الدولة، مما أدى في آخر المطاف إلى رد فعل في عهد الخليفة المتوكل الذي أمر بالكف عن الخوض في مسألة خلق القرآن وإطلاق سراح من امتنح في ذلك. ثم أمر أخيراً بنقد الأطروحة المعتزلة وإظهار مذهب المحدثين، مما ترتب عليه متابعة المعتزلة وتجريدتهم من مناصبهم التي استبدوا بها قديماً. بذلك كان رد فعل أهل السنة مناسباً ومساوياً لفعل المعتزلة قديماً إذ العنف لم يولد في مثل هذه الحالة إلا عنفاً مثله! وقد

5 - الأشعرية :

تيمية، بطريقته النقدية الخاصة، بقوله: «والاشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأساء والأحكام، جبرية في باب القدر، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم».

من ثم سيصطبغ الاتجاه الأشعري، أكثر من غيره، بالاشكالية التي تروم التوفيق بين مواقف كلامية متباينة ونظريات مختلفة بلغت منتهاها من الصياغة والتنظيم، سواء أكانت تلك النظريات ترجع إلى مصادر فقهية - سلفية أم كلابية أو جهمية أو معتزلية أو حتى فلسفية. وقد أدرك ابن رشد أيضاً هذا الاتجاه التوفيق في المذهب الأشعري ورأى أنه أقسط المناهج في تناول القضايا الملّية والمسائل الكلامية، وأنه يرمي إلى إعادة التوازن إلى ما اعتبر تفریطاً من قبل الحشوية وإفراطاً من طرف المعتزلة. غير أن ابن رشد لا يعتقد أن التوفيق قد حالف الأشعرية في ذلك ولذا حاول من جهته، في بعض تلك القضايا أن يتصدّر ليدي بدلوه في اصطناع التوفيق الذي رامته الأشعرية من قبله، بعد أن أدخل الارسطية كعنصر جديد ضمن العناصر المراد التوفيق بينها. . .

ولعل ذلك الارث الضخم من التراث الكلامي الذي ورثه الأشعرية وهذا المنهج التوفيق، هو الذي يبدو معه المذهب الأشعري وكأنه مجرد ردود فعل للأصول المعتزلة ومحاولة إعادة صياغة جديدة لنفس تلك الأصول. إلا أن جوهر المنهج المعتزلي وعمقه ظل مستمراً مع الأشاعرة كما لاحظ ذلك حقاً ابن رشد الذي نبّه إلى أن المنهج الكلامي، خاصة عند أكبر مثليه وهم المعتزلة والأشاعرة، لا يخرج عن أساسين: اصطناع قياس الغائب على الشاهد، وطفیان أسلوب المناظرة والجدل في بسط القضايا الكلامية. وبذلك نستطيع القول ان ذلك الآخر الذي تحاوره الأشعرية وتضع له أكبر الاعتبار إنما هو ذلك المتمثل خاصة في المذهب المعتزلي المراد تنحيته نهائياً عن سلطته الفكرية والسياسية. ومن ثم يستحيل فهم الأطروحة الأشعرية دون أن نضع أمامنا التراث المعتزلي المراد تجاوزه أو تشذيبه واصلاحه. والملاحظ أن عامل اللغة يلعب دوراً كبيراً في مناقشة أبي الحسن الأشعري للأطروحات المعتزلية، حيث نجده يعيد صياغة القضايا الكلامية اعتماداً على منطلقات لغوية جديدة لمفاهيمها.

وهكذا وبخصوص أصل التوحيد، نجد الأشعري يرى أن صفات الله تستفاد من أفعاله تعالى التجلية في العالم الطبيعي وهي أفعال دلّت على كونه تعالى قادراً عالماً مريداً، وبالتالي دلت على مفهوم صفة القدرة والعلم والإرادة كصفات متميزة

يجوز اعتبار الأشعرية كانعكاس للتراث الكلامي السابق عليها ومحاولة تركيبية لأهم الأطروحات الكلامية الموجودة على الساحة الفكرية. ومثلما مهّدت للاعتزال ظروف اجتماعية ومواقف فكرية، فإن الأشعرية أيضاً تدين بوجودها لأكثر من اتجاه كلامي، كالاعتزال والجهمية ونظريات فقهاء أوائل أهل السنة وبعض النظريات الفلسفية. كما أن الأثر السلبي الذي خلفه استبداد المعتزلة بالسلطة وعدم تقديرهم لدور الفقهاء والمحدثين بين الجمهور، هباً لاطار الاجتماعي لانقلاب أبي الحسن الأشعري على الاعتزال، وهو انقلاب إذا كنا نجعل أسبابه المباشرة فهو لم يكن منفرداً، لأنه جاء بعد سلسلة من الانفصالات والتراجعات في صفوف المعتزلة، بلغت ذروتها في خروج الأشعري - وهو المعتزلي القديم - عما كان يقول به من الأصول الخمسة وتبنيّه، مقابل ذلك، لأقوال المحدثين والفقهاء، على رأسهم الامام الشافعي، وتعاطفه خاصة مع أولئك الذين اضطهدهم المعتزلة، خاصة منهم أحمد بن حنبل - تلميذ الشافعي - حتى قال السبكي في طبقات الشافعية: «اعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً وإنما هو مقدر مذاهب السلف. . . فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريقة السلف نطاقاً وتمسك به. وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً».

غير أنه لم يكن بإمكان أبي الحسن الأشعري، ولا كان بإمكان التطور الفكري في عصره ليسمح له أن يأخذ مذهب المحدثين على علاقته أو أن يتحرر من كل ما ورثه من حياة أربعين سنة قضاها في حضان الاعتزال وتحت رعاية كبار أقطابه المتأخرين. ولعل رسالة الأشعري في «استحسان الخوض في علم الكلام» التي حاول الجمع بين نموذج الفقيه السلفي ونموذج المتكلم المدافع عن الأصول لسدليل على خروج الأشعري ومخالفته للمذهب القديم للمحدثين، فضلاً عن مخالفته للحشوية والمشبّهة من الكرامية. وفي ذلك دليل على استمرار بصمات الاعتزال في فكره، مما يبنىء باقدام الأشعري على اصطناع أسلوب توفيق في قراءته للمذاهب الفقهية والكلامية. وهذا ما يفسر، من جهة أخرى، محاولته إحياء صياغة كلامية لنظريات فقهية قديمة كمسألة الرؤية وقدم الكلام والقول بالكسب. . . وفي كل ذلك يطغى أسلوب التوفيق والتركيب أشار إلى أهميته بالخصوص ابن عساکر في كتابه تبیین کذب المفتری وهو التركيب الذي عبر عنه ابن

المعتزلة، بطابع أنطولوجي وليس أخلاقياً كما عند المعتزلة. وهذا يتجلى بوضوح في تعريفهم لمفهوم العدل، فإذا كان المعتزلة يعرفون العدل بأنه «اتيان الفعل على وجه الصواب والمصلحة» فإن الأشعرية تعرف العدل تعريفاً أنطولوجياً بقولها: العدل هو «التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم» وبذلك يصبح العدل هو أن يفعل الله ما يشاء، ويصير معنى الظلم يعني جريان الأمور على غير المشيئة. وكأن الأشاعرة بذلك وضعوا المسألة في نطاق أنطولوجي ولكن حصروه في إطار سؤال اشكالي ضيق وهو: هل الله قادر على التصرف في ملكه وحده أو غير قادر؟ وإذا كان العجز لا يستقيم مع مفهوم الألوهية فإن الكمال يقضي بإطلاق القدرة وبالتالي يكون لكل موجود مقدرة الله ومراد من طرفه، وبذلك يكون الله خالق الخير والشر معاً. ولا تناقض هنا، في منطق الأشاعرة، بين القدرة المطلقة على خلق الخير والشر وبين مفهوم العدل، لأن هذا الأخير لا يعني، كما سبق القول، سوى التصرف المطلق في الملك. ولا يجوز هنا بالخصوص الركون إلى تطبيق قياس الغائب على الشاهد. وبناء على هذا لا يجوز أن نصف الله تعالى بالظلم كما يجب أن نصفه بالعدل، لأن الصفة هنا غير مؤثرة في الذات ضرورة، فالله خالق الكفر وليس بكافر وهو خالق الطاعة ولا يقال عنه طائع - حسب نظرية الكسب - وهو أيضاً خالق الظلم ولكنه ليس بظالم.

وبهذا ندرك جيداً أنه إذا كان المعتزلة والأشاعرة قد انطلقوا جميعاً في باب التوحيد والعدل لأجل غاية واحدة، وهي اثبات التنزيه المطلق، فإن التنزيه اقتضى عند المعتزلة نفي الظلم - وهو عندهم أخص صفات النقص - في حين يقتضي التنزيه عند الأشعرية نفي الشريك عنه. وبذلك مهد الأشاعرة لباقي نظرياتهم حول نفي وجوب الأصلح على الله تعالى ونفي الوجوب العقلي للوعد والوعيد الذي هو عندهم من المدركات الشرعية لا العقلية ولذا نفى صفة الوجوب عن القيم الأخلاقية التي تحصل بالعقل ولكنها لا تحجب، إلا بالشرع، أو القانون أو بمحض العرف. ومن جهة أخرى فقد نفوا تبعاً لأصلي التوحيد والعدل، قدرة الإنسان على خلق أفعاله وجعلوا هذه كلها مكتسبة باعتبار أن الفعل «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة» وهو فعل لا يتعارض عندهم مع المسؤولية لأن الكسب فعل صادر عن الله خلقاً وعن الإنسان كسباً. ولا ريب أن هذا الرأي سبق إلى طرحه، قبل الأشاعرة، جهنم بن صفوان، ولذلك نعت ابن تيمية

بعضها عن بعض كما هو الشأن في الشاهد: «لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً». ومن ثم لا وجه للتوحيد المطلق بين الصفات وبين الذات، والا وقعنا في تناقض معرفي، إذ عندئذ يكون الله عالماً بقادرته مثلاً لا بعلمه وقادراً بعالميته لا بقدرته وهذا يتناقض مع ما نعرفه في الشاهد، والموقف المعتزلي لأجل ذلك يؤدي إلى بلبلة فكرية بسبب عدم الوضوح اللغوي. لذا وجب أولاً التمييز بين الصفات فيما بينها ثم التمييز بينها وبين الذات، لأن الصفة تدل على الموصوف والموصوف يدل على الصفة. والنتيجة من كل ذلك أن الصفات زائدة على الذات، لكنها في حق الله تعالى قائمة بذاته، لأجل هذا «لا يقال هي هو أو هي غيره»، فالقول الأول نفى للصفات وقول بما يشبه الاقائيم، والقول الثاني شرك واضح. وهذا هو ما سبق أن أثبتته، قبل الأشعري ابن كلاب من أهل السنة الأوائل.

ولا شك أن المعالجة اللغوية واضحة في موقف الأشعري من مشكلة خلق القرآن، حيث يبدو الأشعري وكأنه يركن للأطروحة المعتزلية والتي تقصد تنزيه الذات عن التلبس بالحوادث وانفرادها بالقدم، ويتبين له ضرورة الزام مخالفي النظرية الاعتزالية بما يشبه التجسيم والشرك والقول بتعدد القدماء، فيعد إلى ضرورة التمييز بين الكلام النفسي - الذي هو العلم الإلهي القديم - وبين الكلام المنطوق والمكون من الحروف والأصوات. ومن هنا يكون القرآن - إذا فهمناه كعلم نفسي ذاتي صادر عن الله - قديماً، ويكون القرآن كحروف وأصوات وأجسام، مخلوقاً ومختزناً، وكل هذا التوفيق يصل إليه الأشعري انطلاقاً من إعادة تحديده اللغوي لمصطلح الكلام المقول عن القرآن.

هذا ورغم لجوء الأشاعرة مراراً كالمعتزلة إلى قياس الغائب على الشاهد، إلا أنهم يخرجون أحياناً على هذا القياس بخصوص مسألة الرؤية مثلاً: ذلك أن استحالة الرؤية عند المعتزلة مبنية عندهم على ارتباط الرؤية بالجسمية ضرورة، في حين أن هذا ليس شرطاً عند الأشاعرة، وأن شرط الرؤية عندهم الوجود فقط، فحيث أن الله تعالى يتصف بالوجود فهو يمكن رؤيته، ولا ضرورة لادعاء أو اشتراط الجسمية في هذا المقام. وبذلك يعيل الأشاعرة هنا إلى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة ويتجاوزون، مؤقتاً قياس الغائب على الشاهد. وقد ساعدتهم على ذلك موقفهم من القوانين الطبيعية وقولهم بنسبتها في العالم الطبيعي فضلاً عن العوالم غير المرئية. أما بخصوص الأصل الثاني عند المعتزلة، وهو العدل، فإن نقطة الانطلاق عند الأشاعرة هنا تتسم، بعكس ما عند

واتخاذ موقف وسط، الشيء الذي تبدو معه أحياناً تلك الأصول وكأنها تجمع بين المتناقضات: فالصفات، مثلاً، لا هي عين الذات ولا هي غيرها، والكسب لا هو بالجبر ولا بالاختيار، والقرآن قديم المعنى محدث اللفظ، والرؤية ممكنة ولكنها لا تقع على محسوس، وخالق الظلم ليس بالضرورة ظالم، والانسان غير خالق لفعله ولكنه مسؤول عما يكتسبه...

مثل هذه المحاولات التوفيقية تشكل ثابتاً من ثوابت الفكر الأشعري، ولعلها من جملة العوامل التي ضمنت له الانتشار والذيع بين أوساط مختلفة فكرياً وجغرافياً رغم الملاحقات التي تعرض لها الأشاعرة، سواء من طرف المعتزلة في بداية الدولة السلجوقية أم من قبل المالكية بالمغرب والاندلس، حيث استطاع بعض الرواد العمل على نشر المذهب الأشعري بطرق مختلفة من أمثال القاضي أبي بكر بن العربي والمهدي بن تومرت وعثمان السلاجي وابن طملوس، تلميذ ابن رشد.

هذا وكما تفاعل الأشاعرة وتعاملوا مع مختلف النظريات والمواقف الكلامية السابقة عليهم، فإنهم تعاملوا بنفس القوة مع نظريات ومواقف فلسفية يونانية، ولم يروا حرجاً في إعادة توظيف نظريات الجزء الذي لا يتجزأ ذات الأصول اليونانية كما فعل المعتزلة قبلهم. وقد كان لازدهار العلوم الفلسفية في عصر تكامل المذهب الأشعري ما دفع أقطاب هذا المذهب للدخول في حوار ساخن مع مثل تلك الفلسفة، خاصة بعد أن برزت لدى بعض الحركات الباطنية في ثوب سياسي مما أعطى طابعاً عنيفاً للحوار الأشعري الفلسفي وهذا الحوار الذي حفظه لنا كتب الأشاعرة كالثهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة والغزالي في حماة الفلاسفة وابن الصلاح في فتاويه، ومن المغاربة تلميذ الغزالي أبي بكر بن العربي في العواصم من القواصم وكذا يوسف المكلاي في كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول... وغيرهم. وقد كان لذلك الاتصال الأشعري بالفلسفة دوره الأكبر في تسرب علوم ونظريات فلسفية سواء في المجال المنطقي أو الميتافيزيقي أو في المجال الأخلاقي والسياسي، إلى الفكر الإسلامي، خاصة في العصور المتأخرة بعد أن طعم الأشاعرة، ذلك بترائهم الكلامي وأخضعوه لأصولهم المعروفة.

ويبدو أنه بالرغم من الخلافات الجزئية بين الأشعرية والماتريدية التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، فإن الفرقتين تتفقان حول أصول واحدة تقابل الأصول المعتزلية. بل إن ذات العلاقة التي جمعت بين أبي الحسن الأشعري والامام الشافعي قد جمعت بين الماتريدي،

الأشاعرة بسبب نظريتهم في الكسب بكونهم جهمية الأفعال. وقد رأينا سابقاً أن الجهم يرفض أن يصف الإنسان بصفة يجوز، وبالأوكسد يجب، أن يتصف به الإله، كصفة الخلق والإبداع. كما أن نظرية الكسب هذه وجدت أيضاً قبل الأشعري عند الامام أبي حنيفة. وقد لاحظ الباقلاني التخفيف من النزعة الجبرية لنظرية الكسب عند الأشعري حين رأى أن الله تعالى يخلق جوهر الحركة في حين أن الإنسان هو الذي يختار كيفية الحركة، فالله يخلق القدرة على الحركة في الإنسان ولكن هذا الأخير هو الذي يختار القيام أو القعود أو الصلاة أو الطاعة، ويجوز عندئذ وصفه بها كما أن الله خلق الحديد والإنسان هو الذي يختار القطع أو الطعن. ولا ريب أن هذا الموقف محاولة أشعرية أخرى للتوفيق بين الموقف الجهمي المحض، ومعه موقف الأشعري الذي يقترب منه، وبين الموقف المعتزلي المعروف.

هذا وتميز موقف الأشاعرة من أصل الوعد والوعيد بسلوك ثابت في منهج الأشعري عامة ونراه في غير هذا الأصل أيضاً، ألا وهو التمييز بين مستوى الامكان العقلي ومستوى الامكان الوجودي: ذلك أن أصل التصديق بالوعد والوعيد ليس هو محض العقل، بل إنه لا سند له إلا الشرع، فالله يثبت بمحض فضله ويعاقب بموجب عدله. وإذا كان الله لا يخلف وعده فذلك استناداً إلى الخبر الشرعي وليس إلى محض العقل. وهذا يعني أنه - بناء على أصل التوحيد - يجوز أن يخلف الله وعده، فهو خلف جائز عقلاً دون أن يطعن ذلك في الكمال الإلهي. غير أن الخبر هو سندنا في أنه تعالى لا يخلف ذلك الوعد. هذا الأسلوب أو المنهج من التفكير سيظهر خاصة الغزالي في نظرية السببية وعلاقتها بمفهوم العادة، حيث يقول بالإمكان العقلي لنفي الحتمية الطبيعية وإن كان يستند في نفس الوقت إلى الإمكان الوجودي لنفي ذلك الإمكان العقلي والاقرار، من ثم، بوجود حتمية طبيعية، أصبحت بسبب ذلك في حكم العادة المستقرة استناداً على خبر الشرع نفسه...

وعلى ذكر هذه المميزات المنهجية العامة في الفكر الأشعري يمكننا الإشارة إلى تلك الملاحظة التي قدمها ابن رشد وكررها بعده ابن تيمية، حول المنهج الأشعري ألا وهي كونه منهجاً مطبوعاً بطابع السفطة ورغم ما في هذا النعت من معاني قدحية ومن قساوة إلا أن ما يود المفكران المذكوران وصفه، وما لم يدركا طبيعته ولا مبرراته - وقد كان كل منهما شديداً في التمسك بمذهبه - ما كانا يودان وصفه هو ما نلاحظه في جل الأصول الأشعرية من رغبة في التوفيق بين التيارات المختلفة

دشن أبو حامد الغزالي هذا الموقف بتبنيه للمنطق اليوناني ودفاعه عن صلاحيته، ليس فقط في القضايا الكلامية بل حتى في المجال الفقهي إلى درجة إعلانه في مقدمات كتابه الأصولي المستصفي إن من لم يحسن استخدام المنطق الأرسطي لا ثقة بعلومه، كلامية كانت أو فقهية. وبذلك فتح الغزالي - الأشعري - طريقة جديدة في تناول الموضوعات الكلامية سميت بـ: طريقة المتأخرين خالفت طريقة المتقدمين، خاصة في العديد مما كانت قد اعتبرته من المسلمات أو المقدمات العقلية، وبوجه أخص لم تعد طريقة المتأخرين التي فتح بابها الامام الغزالي، تعتقد بصحة المقدمة التي تقول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول «لأنها تعلمت من الدرس المنطقي أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان الدلول الذي يمكن أن يستدل عليه بأكثر من دليل أو طريقة أخرى... ولعل المنزلة التي يعرفها المنطق الأرسطي ضمن العلوم الإسلامية الأصيلة يرجع الفضل فيها إلى هذه الطريقة الجديدة التي دشنها الغزالي. وإذا كانت طريقة المتأخرين هذه قد حافظت على الموقف الكلامي القديم في نقد الفلسفة، خاصة في جانبها الإلهي فقد عملت شدة اتصال المتأخرين بالفلسفة وكثرة ردودهم عليها على تسرب مفاهيم فلسفية جديدة إلى علومهم الكلامية مع حرصهم على تطويعها لتلائم المجال الإسلامي التي توظف فيه. وأبرز نموذج لهذه المواقف كتابات كل من الغزالي وفخر الدين الرازي.

غير أن فتور الضغط الذي كانت تمارسه الجماعات التي تحمل تراثاً فلسفياً واضحاً، كالباطنية ثل بمرور الزمن - الرغبة في الرد على القضايا الفلسفية الخالصة، ولم يعد المتأخرون، خاصة بعد وفاة فخر الدين الرازي، يستطيعون التمييز لا بين طريقة المتقدمين والمتأخرين ولا بين القضايا الكلامية والقضايا الفلسفية الخالصة. وقد ساعد على هذا الاتجاه طبيعة عصر الانحطاط الذي مال فيه المثقف أو المتعلم إلى نهج أسلوب الجمع والحفظ والشرح فـ «التبست - كما يقول ابن خلدون - مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين عن الآخر». ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه - بعد طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين التي تنتهي مع الرازي - نصير الدين الطوسي، ت 672 هـ، شارح وناقد محصل الرازي، وكذا البيضاوي ت 691 هـ، في كتابه الطوالع، وعضد الدين الأيجي ت 750 هـ، في كتابه المواقف كما وقع في الأخير المزج في كتب المتأخرين بين هذا النوع من الكلام وبين الفقه والتصوف. كل ذلك سيدفع بعض الفقهاء إلى الدعوة من جديد لتخليص

(ت 333 هـ)، وبين الامام أبي حنيفة، حيث حاول الماتريدي اصفاء طابع كلامي عقلي منظم على الآراء والنظريات لإمام مذهبه الفقهي أبي حنيفة الذي كان كاشافعي ومالك وابن حنبل من ممثلي الاتجاه السلفي ورجال الحديث وكأن الماتريدي جاء ليلعب، فيما وراء النهرين وبلاد خراسان، نفس الدور الذي لعبه الأشعري في حاضرة الخلافة، حيث خاض هناك في الأطراف، حواراً ساخناً ضد المعتزلة والقرامطة والرافضة والفلاسفة، وذلك لأجل هدف واحد هو «نظرة مذهب أهل السنة» والسلف، مصطنعاً في كل ذلك منهجاً توفيقياً كالذي وجدناه عند الأشعري. ومن ثم نقرأ في كشف الظنون لطاش كبرى زادة قوله: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلاً: أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد... الماتريدي، امام الهدى... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين... أبو الحسن الأشعري البصري».

6 - ذلك هو التطور الذي عرفه علم الكلام إلى حدود القرن الرابع للهجرة، وهو علم ظل لدى مختلف الفرق - رغم التفتح الذي عرفته هذه الأخيرة على مختلف التيارات - علماً مستقلاً بذاته متميزاً بخصائصه عن باقي المجالات المعرفية والتيارات الفكرية الأخرى. وقد حاول كبار اتباع أبي الحسن الأشعري، وعلى رأسهم أبو بكر الباقلاني أن يؤسسوا لاطروحاتهم الكلامية بتقرير بعض المبادئ العامة أو المقدمات العقلية التي رأوا أن تلك الاطروحات تتوقف عليها كأدلة ضرورية، وأنزلوا تلك المقدمات منزلة المسلمات الواجب اعتقادها تبعاً لقاعدة عامة تقول بأن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول»، إذ الاعتقاد بصحة الدلول يستتبع الاعتقاد بصحة دليله. وقد كان من أهم تلك المسلمات أو المبادئ التي تستند إليها سائر الأدلة القول بالجواهر الفرد وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين مما هو معروف من أسس الاشعرية في مرحلة نضجها مع الباقلاني ت 403 هـ، ثم مع الجويني ت 478 هـ.

هذا وقد كان الموقف العام لعلماء الكلام، معتزلة وأشاعرة، إلى حدود القرن الخامس للهجرة، اتخاذ مواقف نقدية من سائر العلوم الفلسفية، إلى درجة أن المعتزلة اتهموا بعض أتباعهم بأنه «دس نفسه بشيء من الفلسفة» غير أن استمرار علماء الكلام في تعاملهم مع القضايا الفلسفية، خاصة بعد الجويني جعلهم يتبنون شيئاً فشيئاً أهم قضايا المنطق الأرسطي رغم استمرار رفضهم للجانب الإلهي من الفلسفة اليونانية. وقد

الكلام وإعلانهم نهاية دوره، فإن طائفة أخرى حاولت نفسه من أساسه وإعلانها بدعته بين علوم الملة. وقد حاول ابن رشد، الفيلسوف في مناهج الأدلة الفصل بين الملة وبين علم الكلام الذي اعتبر دوره سلبياً، ومن ثم حذر مما ساهم فيه الغزالي - ومعه سائر المتكلمين - من نشر الجدل الكلامي بين جمهور المسلمين وفي مجالسهم فهو عمل يصفه ابن رشد بالخطورة وبالابتداع. ولعل نفس الموقف من علم الكلام نجده متمثلاً في الصوفي الأندلسي عبدالحق بن سبعين ت 667 هـ، الذي حاول أن يتخذ من الأشعرية أنسب نموذج كلامي للنقد والتجريح، ومن خلاله نقد المنهج الكلامي جملة، وقد أرسل من سألته عن المذهب الأشعري مجيباً في لغة انفعالية بقوله: والمذهب «الأشعري كثير الكلام، قليل المعاني، لا يصلح أن ينظر لمذهبه... فلا تعول عليه يا أخي ولا تنظر إليه إلا بالازدراء، فإنه بدعة» وإذا كان علم الكلام لم يسلم هكذا من نقد الفيلسوف والصوفي فإن قلم السلفي ابن تيمية قد سال كثيراً في نقد شرعية الكلام خاصة كما تمثل في طريقة المتأخرين. وقد جمع السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام جملة من الفتاوى ذات المنحى السلفي تعارض قيام الكلام في الإسلام... غير أن الملاحظ في هذه الفتاوى والآراء بل وفي مواقف ابن رشد وابن سبعين وابن خلدون من قيمة علم الكلام أنها مواقف انطلقت في تقييمها لهذا العلم باعتبارها موقفاً نظرياً بحثاً يتعارض مع العمل الذي هو المجال الوحيد لاهتمام المسلم. وهذه لعمرى رؤية خاطئة لاتاريخية لعلم الكلام في ضوء ما سبق توضيحه بخصوص ارتباط نشأة هذا العلم بواقعه السياسي وفعاليته فيه. وسوف يكون لتلك الرؤية الخاطئة دورها في تلوين مواقف الإصلاحية العربية الحديثة من علمنا هذا.

8 - ذلك أنه بعد حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية، والتي تابع فيها مواقف ابن تيمية من علم الكلام، حذو النعل بالنعل، نجد الشيخ محمد عبده وكأنه يطمح إلى تجديد ثوب هذا العلم، محاولاً بدوافع سلفية، تجاوز طريقة المتأخرين وبعث المذهب الأشعري القديم مع تأثيرات تيمية حنبلية واضحة. خاصة وهو ينطلق من أن الإسلام «دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد... وما عدا ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين» وسوف تثمر مدرسة الشيخ محمد عبده، خاصة على يد تلميذه الشيخ مصطفى عبدالرازق، اتجاهات مختلفة في إعادة تناول قضايا علم الكلام، مع تأكيد أغلب تلك الاتجاهات على أهمية الرؤية التاريخية في إعادة

الكلام من الفلسفة بل من المنطق أيضاً، مما استوجب عندهم نقد الأشعرية خاصة، لمسؤوليتها عن ذلك، بل وهذا ما شجع الاتجاه السلفي منذ ابن تيمية إلى الدعوة لالغاء اعتبار علم الكلام من العلوم الإسلامية الاصيلية.

7 - هذا المصير الذي انتهت اليه الاتجاهات الكلامية وعلم الكلام، إجمالاً يدعوننا إلى اشارة قصيرة لقيمة هذا العلم من وجهة نظر بعض أقطابه والمهتمين به الأوائل. ذلك أنه بعد أن انسحب عالم الكلام من الساحة السياسية وتراجع إلى الورا، لم يعد ليظهر على الساحة كمتكلم إلا إذا اقتضت منه ذلك ظروف الدفاع والمناظرة العقائدية والفلسفية. من هنا أصبح بعض أقطاب الكلام يضيفون على علمهم طابعاً نسبياً وجعلوا قيمته مقرونة بظروف وقتية، كما أثر ذلك عن أمام الحرمين الجويني الذين روي عنه قوله: «اشهدوا عليّ اني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف». وهو يعني بذلك وضع التراث الكلامي ومساهمة المتكلمين في الإسلام بين قوسين، وذلك بحجة انعدام الحاجة إليه بعد انتشار الأشعرية والماتريدية اللتين أعلنتا تشبهما بالسلف والابتعاد عن الابتداع... ولعل الغزالي تأثر بشيخه في هذا المجال، ورغم مساهمته في تطوير الكلام وممارسته له، فقد ندم على ما ضيع من عمره في مزاولة المناظرات الكلامية ودعا إلى الجفام العوام عن علم الكلام وفضل في الأخير طريقة التصوف باعتبارها طريقة وافية بمقصود الكلام والعمل معاً. وهو في ذلك متأثر بشيخه الجويني الذي عرف عنه، في حياته الأخيرة، ميله إلى الزهد والتصوف.

كما نجد نفي تلك النظرة التقييمية لعلم الكلام لدى أشهر ممثلي طريقة المتأخرين في العصور الأخيرة عند فخر الدين الرازي، كما نجدها عند عبدالرحمن بن خلدون: فبعد تجربة طويلة مع طريقة المتأخرين المشبعة بالنظريات الكلامية والفلسفية، يعلن الرازي قائلاً: «قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشني علياً ولا تروي غليلاً». في حين يرى ابن خلدون أن علم الكلام، إن كان قد لعب دوراً في العصور السالفة والتي اقتضت وجوده، فهو علم «غير ضروري لهذا العهد» كما يقول: وكما وجد الجويني والغزالي في التصوف الغنية عن علم الكلام وأدلته المعقدة وجد ذلك ابن خلدون أيضاً وإن كان لا يميل بالفكر عنده أن يجهل الاطروحات النظرية لعلم الكلام، وفي ذلك فقط تكمن فائدته عند ابن خلدون...

وإذا أجمع متأخرو أهل السنة، كما رأينا، على نسبية علم

كانت مجرد نزعة صوفية لمجموعة من الأفراد جمعتهم صفات مشتركة كثيرة أو قليلة.

2- كان سقراط Socrates حوالي 470 - 399 ق.م. ، فيما يروي لنا أفلاطون واكسنوفون Xénophon 431 - 345 ق.م. وغيرهما، يرى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان وعليها تقوم سعادته وخيره. وعرف الفضيلة بأنها صحة النفس وجعلها وقوتها، والرذيلة بأنها مرض النفس وبشاعتها وهزالها. ولذلك فقد كان يدعو الناس إلى العناية بأنفسهم.

إلا أن سقراط لم يبين فيما تقوم عليه الفضيلة ولا الطريق المفضية إليها. فاكسنوفون على سبيل المثال يصور سقراط بأنه كان معنياً بدراسة وتفحص طبيعة هذه الفضيلة أو تلك أكثر من عنايته بتحديد ماهيتها بصورة دقيقة إيجابية. ورغم أنه قد تمكن من صرف أنظار الناس عن العبث والرذيلة وغرس في نفوسهم حب الفضيلة، فإنه لم يبين الطريق المؤدية إليها، فكان أشبه بإله يدعو الناس من على خشبة مسرح. فإما أنه لم يعرف طبيعة الفضيلة التي أثنى عليها ثناء ما بعده ثناء أو أنه لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها. والسبب، فيما يرى أرسطو، يعود إلى الطريقة الجدلية التي اعتمدها سقراط في الحوار. فقد كان سقراط يطرح الأسئلة على مستمعيه حول تعريف مفهوم عام معين مثل الشجاعة أو الجمال أو الخير أو المعرفة وغيرها، ثم يعمل على استقراء أو توليد الأجوبة منهم، ولكن دون التوصل إلى جواب نهائي. وكان يترك الحوار وفي نفوس المتحاورين شعور بعدم الرضا عما توصلوا إليه من نتائج خاصة بتعريف المفهوم المطروح عليهم. ولعل سقراط تعتمد في هذا أن يدفعهم إلى مزيد من مواصلة البحث والتقصي عن حقيقة هذه المفاهيم. الشيء المهم هنا هو أن سقراط ترك المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الفضيلة.

ولذلك فبعد موت سقراط اختلف أنصاره وتلاميذه في تأويل الفضيلة، وقد اعتمدوا في ذلك على شيئين: الخلفية الفلسفية التي حصلوا عليها من دراستهم للفلاسفة الأوائل قبل التحاقهم بسقراط وعلى صفات معينة أعجبوا بها في سقراط فأعطوها الأولوية على سواها. وعلى هذا النحو نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع: الأفلاطونية، الكلية، الميغارية، والقورينية. فقد أعجبت كل مدرسة بجانب من فكر سقراط وحياته واعتمدته أساساً لها. فالأفلاطونية اعتمدت الجانب النظري العقلي عند سقراط، والكلية استقلالية سقراط واكتفائه الذاتي، والميغارية حصر سقراط للفضائل في

- الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، دار المشرق، بيروت، 1970.
- مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، 1976-1968.
- المكلاي، أبو الحجاج، يوسف، لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول، دار الانصار، القاهرة، 1977.
- موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الاشعرية وتطورها، بيروت، ط 1، 1975.
- النجار، عبد المجيد، المهدي بن تومرت، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1983.
- النشار، علي سامي، عباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشآت المعارف بمصر، 1972.
- —، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- النيسابوري المعتزلي، أبو الرشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين واليغداديين، معهد الانماء العربي، بيروت - طرابلس الغرب، 1979.
- هويدي، يحيى، تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، مكتبة النهضة المصرية، 1965.
- Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth, 1965.
- Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, J.Vr.,
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1961.
- Gardet, L., et Anawati, G., *Introduction à la théologie musulmane, essai de la théologie comparée*, 20^{ed.}, J. vrin, 1972.
- L'Aoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965.

عبدالمجيد الصغير

الكلية

Cynism
Cynisme
Zynismus

1 - بدايات الكلية وتسميتها:

1- لا بد أن نؤكد بادية ذي بدء بأن مؤلفات الكلبيين على كثرتها قد فقدت، وإن ما وصل إلينا من معلومات عنهم لا يعدو اخباراً وشذرات متناقضة على الأكثر ومتناثرة هنا وهناك في كتب الشراح والرواة من أمثال ديوجينيس اللاطريسي 412 - 323 ق. م. Diogenes Laertius وثيوفراستس Theophrastus بين 372 - 287 ق.م. ، فضلاً عما ذكره أفلاطون 428/ 427 - 347 ق.م. وأرسطو Aristote 384 - 322 ق. م. عنهم. ولذلك فهناك اختلاف حول سبب تسميتهم بالكلبيين وحول مؤسس الكلية وتحددها وطبيعتها وما إذا كانت تشكل مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح أم أنها

«هناك أسباب أربعة لتسمية الكلبيين بهذا الاسم. فأولاً لأنهم اتخذوا عدم الاكتراث أسلوباً لهم في الحياة، وجعلوا من اللامبالاة شعاراً لهم فكانوا مثل الكلاب يأكلون ويمارسون الحب علناً بين الجماهير وينامون في الدنان وعلى مفترق الطرق. والسبب الثاني هو أن الكلب حيوان لا يعرف الخجل ولا الحياء، وقد اتخذ الكلبيون الصلف والوقاحة شعارهم وأنزلوها منزلة لا تحت التواضع بل فوقه. والسبب الثالث هو أن الكلب حارس أمين وأن الكلبيين يحرسون معتقدات فلسفتهم. والسبب الرابع هو أن الكلب حيوان مدرك ويميز أصدقاءه من أعدائه... وكذلك الكلبيون يميزون بين من يصلح للفلسفة من الناس ويعتبرونه صديقاً ويرحبون به أجمل ترحيب، وبين من لا يصلح للفلسفة، فينبحون عليه ويطردهون كما تنبح الكلاب على أعدائها فطردهم». (Dudley, D. R., *A Story Of Cynicism*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1973, p. 5) وقد ذكر الشهرزوري: «قيل لديدوجين الكلبي: لم سميت بالكلبي؟ فقال: لأني أبصم للأخبار وأهمل على الأشرار. وسمي بالكلبي لأنه كان يجب الناس بالحق ولا يحتشم أبداً (الشهرزوري: تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ج. 1، حيدرآباد، 1976 ص. 206).

وهناك سبب خامس يذكره ديوجينيس اللائري وهو أن الكلية اسم اشتق من الملعب الرياضي المعروف باسم كينوسارج. وكلمة كينوسارج يونانية تعني حرفياً الكلب الأبيض. وقد اتخذ هذا الملعب مكاناً لتعليم الأطفال الذين كانوا من أصل غير أثيني. وكان أنتيستينس، مؤسس الحركة الكلية، فيما يرى البعض، يجمع التلاميذ في هذا الملعب ليعلمهم. فالكلمة على هذا تكون نسبة إلى المكان الذي اتخذ أنتيستينس نشر تعاليمه وأفكاره.

على أن البعض ومنهم دادلي (Dudley; *Ibid.* p. 6) يرون أن نسبة الكلية إلى الكينوسارج من ابتكار الكتاب المتأخرين الذين أرادوا نسبة الكلية إلى مكان ما أسوة بالرواية نسبة إلى الرواق، والأكاديمية نسبة إلى أكاديمية أفلاطون. لأنه ليس هناك ما يدل على أن رواد الكلية مثل ديوجينيس Diogenes وكرتس Crates مارسوا نشاطهم الكلبي في الكينوسارج.

4- وكما ان هناك اختلافاً يتعلق بنسب هذه النزعة، كذلك فإن هناك اختلافاً بشأن مؤسسها. وقد درج الرواة على اعتبار أنتيستينس المؤسس لهذه النحلة. وهذا يعود الى قول لديدوجينيس اللائري «بأن أنتيستينس تعلم الخشونة من سقراط ودشن

واحدة، أما القورينائية فقد اعتمدت اللذة الجسدية التي كان سقراط يستمتع بها في الحفلات وعلى موائد الأغنياء. وقد سمي أفلاطون بالسقراطي الأكبر فيما عرف أنصار المدارس الأخرى بصغار السقراطيين. ولعل هذا يرجع إلى أن مؤلفات أفلاطون قد وصلت إلينا كاملة بينما لم يصل إلينا من مؤلفات الآخرين إلا الشيء القليل. فلا ضير في هذه التسمية لأن أفلاطون كان أوفر حظاً منهم فيما وصلنا من آثار، كما كان أوسع علماً وأبعد غوراً.

ويرى بعض المؤرخين وفي مقدمتهم تيلور Taylor (A. E. Taylor, *Socrates, Doubleday Anchor Books*, 1954, pp.172 - 173)، بأن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون. يقول تيلور «أصبح عدد من أصحاب سقراط رؤساء مدارس فلسفية بعد موته وعرفوا بنشاطهم. فقد كان أنتيستينس 444 - 365 ق. م. *Antisthenes* كاتباً فياضاً. وقد جرى العرف على تسمية هؤلاء الناس وأتباعهم بالسقراطيين الصغار. ولكن هذه التسمية، فيما اعتقد، لا أساس لها، وتعكس تفسيرات مصطنعة ابتكرها الرواة الاسكندرانيون. لقد كان إقليدس Euclides 450-374 ق. م. وأرستيبوس: 435 - 366 ق. م. وأنتيستينس *Antisthenes* أصدقاء معجبين بسقراط أكثر من كونهم تلامذته. إذ ان مبادئ إقليدس مستمدة من الإليائيين مباشرة، ولم يكن لأرستيبوس، فيما يذكر، أية مبادئ مطلقاً. أما النظرات المتناقضة التي تقرن بأنتيستينس على الأكثر مثل نكرانه إمكانية التناقض وغيرها فليست مستمدة من سقراط بل من السوفسطائيين. الشيء المهم هو أن لسقراط خلفاً واحداً وهو أفلاطون». وقد يكون لنظرة تيلور Taylor ما يبررها لأن سقراط لم يترك لنا كتابات بل كان يحاور الناس في المنتزهات والمحلات العامة ويحاجهم ويستفريء أفكارهم. ولا نعرف من محاورات أفلاطون ما هو لسقراط وما هو لأفلاطون، لأن أفكارهما كانت متداخلة ويتعذر معرفة أين ينتهي سقراط وأين يبدأ أفلاطون. وعليه يعد أفلاطون الخلف الأكبر لسقراط دون منازع، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لسقراط خلفاء أقل مكانة وأثراً من أفلاطون وهم - إقليدس الميغاري وأنتيستينس وأرستيبوس القورينائي الذين تأثروا بسقراط على نحو أو آخر.

3- لا يؤلف الكلبيون مدرسة فلسفية بالمعنى الصحيح، بل نزعة في الحياة تجمعهم صفات مشتركة. وقد أطلق عليهم اسم الكلبيين لما بين طريقة حياتهم وطريقة حياة الكلاب من صلات. وترجع التسمية هذه إلى أسباب وردت في تعليق على حاشية على أرسطو:

الطريقة الكلية للحياة. وقد تلمذ ديوجينيس السينيوي على أنتيستينس، وتلمذ كريتس Crates على ديوجينيس Diogenes، وتلمذ زينون Zenon الرواقي، مؤسس الرواقية على كريتس. وعليه فثمة تواصل بين سقراط والرواقية.

على ان هذا الاعتقاد التقليدي كان موضع شك قديماً وحديثاً. لأن ما بين أنتيستينس وديوجينيس من جوانب تباين يفوق ما بينهما من جوانب تشابه. فقد كان كل منهما متقشفاً زاهداً في الحياة واتخذ كل منهما مرقل: (اتخذ الكليون من هرقل مثلاً أعلى لهم لأن هرقل كان رمز البطل الذي لا مأوى له ولا وطن والذي يعنى بالبشرية جمعاء. وقد كان ضحية القدر ولكنه بفضل ما اوتي من قوة ارادة وصبر تغلب على القدر وخرج منتصراً. . فهرقل معبود الكليون ورائدهم الروحي، ويتميز بخصيصةتين: الاولى انه تلميذ شبرون Chiron الذي اكتسب الحكمة والفضيلة من خلال الممارسة الاخلاقية العنيفة، والآخرى انه صديق الجماهير، فهرقل بطل قوي الارادة عاقل حكيم يتحدى المصاعب والمشاق ويتغلب عليها وهو صانع الخير لكل انسان في ضيق) مثلاً أعلى له في الحياة. ولكن التشابه لا يتعدى ذلك، لا بل ان اختلافات كبيرة تظهر بينهما. فإن ارسطو يذكر بأن أنتيستينس وتلاميذه كانوا معنيين بمشاكل المنطق الاليائي الجديد وقد كتب أنتيستينس ابحاثاً في موضوعات خطابية ولم يكن متقشفاً على الطريقة السقراطية لأنه كان يمتلك داراً واثناً وعقاراً وكان لا يجد حرجاً في ان يذهب في صحبة سقراط الى الحفلات التي كان يقيمها الاثرياء في اثينا. كما كان أنتيستينس يتردد على السوفسطائيين للاستماع الى محاضراتهم وقد مارس التعليم لقاء أجر. اما ديوجينيس فعلى العكس فقد استخف بأصحاب الخطابة الذين اشاروا صخباً كبيراً على العدالة ولكنهم لم يمارسوها. وقد عاش في الهواء الطلق او في دَن، وكان طعامه قاصراً على التين المجفف والماء كما انه سخر من كل معاصريه وعاش حياة التسول. ولم يعب على القبياس Alcibides غشيانه المحارم، فكان يدعو الى رفع كل المحرمات والقيود. ولتقليل الاختلافات بينهما ذكر الرواة أن ديوجينيس أنحى باللائمة على أنتيستينس لانه لم يمارس ما كان يدعو اليه وانه يشبه بوقاً نحاسياً يحدث ضجيجاً، ولكنه ليس قادراً على ان يسمع نفسه. وهذا مما دفع غومبرز Comperz (Dudley, Ibid., P. 2) الذي ينسب تأسيس الكلية إلى انتيستينس، الى القول بأن ديوجينيس هو المؤسس لكلية علمية.

وهكذا فإن النظرة التقليدية القائلة بنسبة تأسيس الكلية

الى أنتيستينس تبدو بعيدة الاحتمال، وترجع الى الرغبة في إيجاد تواصل بين الرواقية وسقراط، ذلك لأن سقراط كان في العصور اليونانية شخصية فكرية مهمة وبشكل نقطة تحول بارزة في الفلسفة اليونانية، وكان على كل فلسفة ادعت تواصلًا للفكر اليوناني ان ترجع نسبها الى سقراط. ولذلك ابتكر ديوجينيس اللائسي وسوطيون Sotion 170-200 الاسكندراني هذا التسلسل: سقراط - أنتيستينس - ديوجينيس - كريتس - زينون الرواقي. ويذكر ان ارسطو وصف أنتيستينس وتلاميذه بالجدليين، واطلق على ديوجينيس نفسه لقب الكلبي الاصلي، واصفاً اياه بالصلف وقلة الحياء وهما من ابرز صفات الكلبيين. فلعل من الاصول ان نعتبر أنتيستينس المؤسس لكلية النظرية، وديوجينيس المؤسس لكلية العملية. ولا شك بأن هناك تشابهاً ملحوظاً بين مبادئ أنتيستينس ومبادئ ديوجينيس، وان الاخير اصل نشر تعاليم الأول.

5- لا يشكل الكلبيون مدرسة فلسفية محددة المعالم واضحة القسامات، بل كانوا مجموعة من الافراد الذين كانوا يشتركون في صفات ويختلفون في صفات اخرى فهم كليون بدرجات متفاوتة. ولذلك لعل افضل طريقة لدراسة الكلية هي دراسة الشخصيات الكلية، ولنبداً بأنتيستينس.

2- اعلام الكلية وفلسفتهم الخلقية

والنظرية: أ- أنتيستينس Antisthenes 455-365 ق.م.

ولد أنتيستينس في اثينا من اب يوناني وأم جارية من تراقيا. فلم يكن يونانياً اصيلاً. ولذلك اضطر الى ان يسكن في حي كينو سارج اي حي الكلب الابيض بخاصة. وكان لهذا اثر عليه وعلى اتباعه، فنشأوا غير مباليين بالقيم الاجتماعية السائدة آنذاك في اثينا.

تلمذ انتيستينس على السوفسطائي جورجياس Georgias 483-375 ق.م. ولم يلبث ان مارس مهنة التعليم لقاء اجر اسوة بالسوفسطائيين، وظل على هذا المنوال حتى التقى بسقراط فلزمه واصبح من اخلص تلاميذه. وكان بحث اصدقائه ومعارفه على الالتحاق بسقراط. وبعد موت سقراط جمع بعض معارفه في الكينوسارج، فأسس، فيها يرى البعض، المدرسة الكلية. وكان يعد نفسه الورث الروحي لسقراط. وكان افلاطون ينظر باحتقار الى أنتيستينس واطلق عليه اسم «العجوز الجاهل». كما انكر ارسطو اية مقدرة فلسفية له، فساه «الرجل الاحق». على ان أنتيستينس كان كاتباً فياضاً جليل القدر، وتصوره الاحاديث المتناقلة مجادلاً مرهوب الجانب ينقض المثالية من الاساس.

ان يناقض احدهما الآخر، فلا بد من ان يحملا اشياء مختلفة على شيء واحد بعينه، وهذا غير ممكن. فان هما نسبيا اليه اشياء مختلفة، فانهما يتحدثان عن اشياء مختلفة، ولا يمكن بالتالي ان يناقض احدهما الآخر. فلا يمكن، فيما يرى أنتيستينس، ان نقول «الانسان حيوان مجنح» لأن ذلك يدل على ما ليس كائناً او موجوداً، وبالتالي فنحن لا نقول شيئاً. والذي لا يقول شيئاً لا يمكن ان يناقض آخر ولا أن يناقضه آخر. والواقع حين نستخدم اللفظة «انسان» فاننا نكون قد اشرنا الى الطيور، وعليه فلا نقول قولاً كاذباً وبالتالي فاننا لا نناقض من يطلق لفظاً Logos مغايراً على الانسان. ويذكر ارسطو ان أنتيستينس يقول «انه ليس لأحد ان يناقض» وذلك انه «لا ينبغي ان يقال شيء البتة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحد». (Dudley, Ibid, P.17). (منطق ارسطو، تحقيق بدوي، ج 2، ص 486، س 2).

وكذلك اذا كان الحمل متمتعاً، فإن التعريف يكون متمتعاً سواء أكان المعروف بسيطاً ام مركباً لأن التعريف لفظ موسع. فاذا كان بسيطاً، فإنك لا تستطيع ان تعرف ماهية الشيء بل تستطيع ان تشرحه بما يشبهه. فمثلاً لا تستطيع ان تقول ما هي الفضة بل تقول انها تشبه القصدير. واما اذا كان مركباً، فلا تستطيع سوى تعداد عناصره. أما تلك العناصر فلا يمكن تعريفها، وعليه سواء أكان الشيء بسيطاً ام مركباً فلا يمكن تعريفه.

أما من الناحية الاخلاقية، فإن أنتيستينس يجعل الاستقلال الروحي محور الاخلاق الكلية وهو ما يتمثل خير تمثيل في سقراط. اذ كان سقراط في نظر الكلبيين، مثلاً كلاسيكياً للاستقلال الروحي، لأنه كان انساناً نبلاً وفاضلاً تمكن من تحرير نفسه من قيود الشهوات الحسية، ولأن الاشرار يستسلمون لشهواتهم كما يتسلم العبيد لاسيادهم. ويشمل الاستقلال الروحي عند أنتيستينس وبقيّة الكلبيين الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية. ولا يشمل الاستقلال الخلقي والحرية الخلقية سيطرة الانسان على شهواته ونزواته وعدم الخضوع للمقدر المحتوم وحسب، بل تحرره من كل القوانين والاعراف والتقاليد السائدة. وقال أنتيستينس «ان الانسان العاقل في كل افعاله لا يهتدي بالقوانين الرعية بل بمبدأ الفضيلة وحسب». وعليه يشكل مفهوم الحرية المبدأ الاساسي في الاخلاق الكلية. وهذا المفهوم الذي هو في الاساس مفهوم سلمي، ليس سوى التحرر من كل القواعد الاخلاقية ومن الاعراف والتقاليد والقوانين وكل اشكال التنظيمات الاجتماعية، وكذلك

كتب أنتيستينس مؤلفات كثيرة لم يبق منها سوى اسمائها وبعض الشذرات التي ذكرها الكتاب المتأخرون. ومن مؤلفاته:

هرقل Heracles وفيه يجتد المثال الاعلى الكلي في الحياة ويشيد بالاعتقاد على النفس واحتمال المشاق والعمل المستمر والجهد الدؤوب.

كوروش Cyrus وهي قصة تنقيفية تحض على حب الانسانية.

القيبادس Alcibiades وفيه يحمل على النوازع الانانية في الانسان.

ارخيلانوس Archelaus وفيه يحمل على الطغيان.

بوليطيقوس (السياسي) Politicus وفيه يهاجم الديمقراطية.

ساثون Sathon وفيه يهاجم افلاطون وينتقد مثاليته. ويذكر ان افلاطون رد عليه في محاوره يوثيديموس Euthydemus.

في التربية او الاسماء On Education Or Names وفيه يبحث العلاقة بين الاشياء والاسماء.

في طبيعة الحيوان On The Nature of Animals وفيه يعرض نماذج من حياة الحيوان ويمجد حياة الفطرة ويدعو الناس الى الرجوع اليها.

ومع ان أنتيستينس تلمذ على سقراط واستمد منه آراءه في الفضيلة، فإنه قد عارض سقراط في وجود الكليات التي تشير اليها اسماء الاجناس، وقال انه لا وجود الا للافراد، وان كل فرد نسج وحده وله طبيعة خاصة به مستقلة عن غيره من اشياء ورأى ان ما يسمى الفئات والمعايير والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ليست سوى تراكيب مصطنعة تعزى الى تشابهات سطحية او عرضية فكان أنتيستينس يقول: «في اري فرساً. ولكني لا اري الفرسية. وقد رد عليه افلاطون بقوله: لأن لك عينين ترى فرساً، ولكن لما لم يكن لك عقل لم تدرك الفرسية».

يستتبع انكار وجود الكليات شيان: الاول ابستمولوجي ومنطقي والآخر اخلاقي.

فمن الناحية ابستمولوجية والمنطقية أنكر أنتيستينس الحمل او الاسناد Predication. وقال انه من الخطأ ان نحمل شيئاً على آخر، فلا يصح ان نقول «الانسان خير»، بل «الانسان انسان» والخير خير، واذا تعذر حمل شيء على آخر مختلف عنه، تعذر امكان التناقض وتعذر الكلام الكاذب. لأن لكل شيء لفظاً Logos واحداً فقط يدل عليه. فاذا اراد شخصان

يكتفي بذاته لأن الاكتفاء الذاتي هو السبيل المضمون إلى الفضيلة والسعادة. والاكتفاء الذاتي عند انتيستينس يقوم على التخلص من كل الشهوات الجسمية.

والفضيلة الحقيقية في غنى عن الدراسات النظرية كالمهندسة والموسيقى والفيزياء وغيرها لأن الفضيلة مسألة أفعال لا أقوال أو معرفة نظرية، وهي لا تحتاج إلا إلى قوة جسمية وعقلية وأخلاقية تمكن الإنسان من ممارسة العفة في سلوكه. وهذه العفة من حيث علاقتها بالسلوك تصبح الفضيلة الحقيقية وتضمن للإنسان كل النجاح في الحياة.

أما في باب الدين، فإن انتيستينس كان يعتقد بأن عامة الناس تؤمن بوجود آلهة متعددة، ولكن ليس في الطبيعة إلا إله واحد لا شبه له، ولذلك تتعذر معرفته.

وفيما يتعلق بالموت يعتقد انتيستينس بأن الموت يقضي على الذات الشخصية ويضع حداً لذاتيته الحقيقية ويسلبه كل ما له من قيمة حقيقية ولذلك ينبغي التخلص من جثة الميت بدون انفعالات وبدون مراسيم، شأنه شأن أي شيء نافه آخر. وهذا الاحتقار لجثة الإنسان ليس إلا تطبيقاً لمبدأ الكلبيين القائل بأن أهم الدروس هو أن نتعلم كيف نتخلص من كل شيء لا قيمة له.

ب- ديوجينيس:

كان ديوجينيس أكثر الكلبيين التزاماً بمبادئ الكلية من الناحية العملية. ويعزو كثير من مؤرخي الفلسفة إليه تأسيس الكلية. وأصبح عند الكلبيين «هرفلاً ثانياً» أو الكلبي المثالي الذي تجسدت فيه كل قيمة أخلاقية مستجبة. وأصبح شخصية لها شهرة عالمية. ويروي ديوجينيس اللائسي بأن نصّباً أقيم في سينيوي مسقط رأس ديوجينيس وقد كتبت عليه الكلمات الآتية:

«حتى البرونز يبلى مع الزمن، ولكن سمعتك يا ديوجينيس، لا تبلى إلى الأبد لأنك علمت الناس الفنانين درس الاكتفاء الذاتي وارشدتهم إلى أسهل طريقة في الحياة» (Dudley, Ibid., P. 17).

وقد نسج الناس حوله حكايات وقصصاً مثيرة كثيرة يتعذر التحقق من صحتها. على أن هذه القصص تفصح عن شخصية ديوجينيس أكثر من أن تكشف الحقيقة عنه.

ولد ديوجينيس في سينيوي Sinope وهي مدينة ذات مركز تجاري مهم في مقاطعة بونطس على تخوم بلاد اليونان. وكان أبوه ذا مكانة في المدينة. ولكن ديوجينيس نفى من سينيوي لأنه اتهم بتغيير العملة. فرحل إلى أثينا في حوالي عام 340 ق.م.

التحرر من الشهوات والمطامح ومن كل الشؤون الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية والدينية، والتحرر من الاهتمام بالمأكل والملبس والبيت والزواج والعائلة والأولاد، وأخيراً التحرر من الحياة ذاتها التي يستطيع المرء أن يضع حداً لها بإرادته أن اقتضت حريته اتخاذ مثل هذه الخطوة. وقد استخف الكلبيون بكل القوانين والأعراف والمؤسسات التقليدية للمدن اليونانية. ولم يحفلوا إلا بقانون الفضيلة. كما أنهم نظروا إلى المعايير الأخلاقية والقانونية وكل وسائل السيطرة الأخلاقية والاجتماعية على أنها اعتباطية وهي لذلك غير ملزمة، وهم أحرار لا تستبد بهم الأعراف ولا الضوابط الاجتماعية. وهذا هو السر في أن انتيستينس حث الناس على عدم الاسهام في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدولة لأن ذلك يسلبهم حريتهم. وقال أن اللذة تستبعد النفس، ولذلك فلا حرب أشرف من الحرب ضد اللذة. وأقوى الناس من أمسكوا عن اللذة إلى أبعد الحدود. ويروي عن انتيستينس أنه قال أنه يفضل الجنون على الشعور باللذة.

وقد أفرط الكلبيون في تعلقهم بالحرية وأعلنوا أن الموت تحت ظروف معينة هو السبيل العملي الوحيد إلى الحرية الحقيقية. ولم يعشق الكلبيون الحرية وحسب، بل كانوا يفضلونها على كل ما في الأرض من مال وجاه، وقالوا أن الناس المتعلقين بالمال ليسوا أحراراً لأن الخوف على فقدان ما لهم يستعبدهم.

ويمجد انتيستينس العمل الشاق ويدعو إلى العفة وضبط النفس ويعتبرهما الطريق الوحيد إلى الحكمة. ويؤمن بالحياة البسيطة وشظف العيش ويفضل الماء على الشراب ولا يجد حرجاً في تناول طعامه في المحلات العامة، وكان يأكل ويشرب متى جاع أو عطش.

والحكمة - عند انتيستينس - هي الشيء الوحيد المضمون الذي يمتلكه الإنسان لأنه لا يمكن لأحد أن يسلبه آياه. والخير هو ما يحقق للإنسان ذاته، وتكون الذات ذاتها حين تكون عاقلة. وعليه فالعقلي وحده خير، ولا يكون الإنسان ذاته وبالتالي حراً إلا حين يسلك طريق التعقل والحكمة. وبالعكس فإن الشر هو ما لا يعود لذات الإنسان الحقيقية ولا بد من أن يكون مادياً وغير عقلائي. فالإنسان الذي يقع في الأشياء المادية وغير العقلية شريد وليس هو ذاته بل هو مستعبد. لذلك يقول انتيستينس والكلبيون أن الممتلكات العقلية هي الممتلكات الحقيقية الوحيدة وأن الحكمة والفضيلة سلاحان لا يمكن تجريدهما عن الإنسان منها. وإن الإنسان الفاضل، الذي يشبه الإله، لا يحتاج إلا إلى القليل. وعلى الإنسان أن

«حاجتي اليك التنحي حتى تقع الشمس علي» (الشهرزوري، مرجع ذاته، ص 207). ويروي كذلك ان الاسكندر قال له مرة: «لو استمنحتنا لأعناك على دنياك، قال له: كيف استمنحك وأنا اغنى منك؟ قال له: وكيف صرت كذلك؟ قال: «لأنني بالقليل الذي عندي اشد اكتفاء منك بالكثير الذي عندك». (الشهرزوري، مصدر ذاته، ص 208).

ومع ان ديوجينيس قد أكد بأنه مواطن عالمي وأنه راع للبشرية جمعاء، فإنه لم يدعُ الى الأمية بمعناها المألوف وإنما قصد - كما يقول تارن Tarn (Dudley- Ibid. p.35) بأنه ليس مواطناً لأية مدينة من المدن اليونانية. فأمية ديوجينيس ليست الا رد فعل لكل انواع الاكراه والقهر الذي كان المجتمع يفرضه على الفرد. ولم تظهر الاممية من حيث انها اخوة ابناء البشرية الا عند الاسكندر.

وقد تمكن ديوجينيس من كسب مجموعة صغيرة من المريدين الذين مارسوا الحياة الكلية على طريقته بدرجات متفاوتة. ومن بين هذه المجموعة كريتس Crates وهي جيسياس Hegesias من سينوبي. وكان الأخير يرافق استاذاه مما اكسبه لقب طوق الكلب Dog Collar، وقد انحصر تعليم ديوجينيس في مسائل تتعلق بقضايا الاخلاق، فلم يكن بالموسيقى والهندسة والفلك والديالكتيك لأنه اعتبرها عديمة الفائدة.

3 - كريتس الطيبي Crates of Thebes :

اهم شخصية كلية بعد ديوجينيس. ولا تتوفر معلومات وافية عن حياته. ويبدو انه كان اشتهر ما بين 328 و 325 حين كان ديوجينيس شيخاً. وتجمع الروايات على ان كريتس كان صاحب ثروة كبيرة ولكنه تخلّى عنها ولزم حياة الكلية. وقيل انه فعل ذلك اثر نصيحة ديوجينيس له. وتشير البينات التاريخية الى ان كريتس قد وقع تحت تأثير ديوجينيس فيها بين 335-340. وقضى كريتس، فيما يبدو، بقية حياته على الاكثر في اثينا. وهناك اتصال بزيتون الرواقي عام 307 ق.م. وقيل انه مات حوالي 290 ودفن في بووتيا.

واذا كان ديوجينيس يعد تجسيدا للكلب، فإن كريتس يمثل الكلب الحارس Watch Dog او الطيب او الكشاف الذي يعمل لمصلحة الانسانية. فكان يدخل أي بيت شاء وكان اصحاب البيت يستقبلونه باعتراف وفرح. ولذلك لقبوه بفتاح الباب Door Opener، وكان اليونانيون يكتبون على ابواب بيوتهم عبارة «لدخول كريتس العبقري الخير». وكان يعمل على حل الخلافات والخصومات العائلية. فكان كهراقل في

وقيل ان بعض القراصنة اسروه في بحر ايجه وباعوه الى تاجر من اهل كورنثيا اسمه زينياس Zeniades الذي اعتقه بعد ان علم اولاده. ولكن هذه الرواية في اغلب الظن مختلفة. ولا يمكن ان يكون ديوجينيس تلميذاً لانتيسينيس وان أنتيسينيس كان قد توفي عام 366 ق.م. أي قبل وصول ديوجينيس الى اثينا بأكثر من عشرين عاماً. ولكن لا شك بأن ديوجينيس قرأ كتابات انتيسينيس واعجب بها وعمل على نشرها وممارسة تعاليمها. ولذلك يعد في نظر الكثيرين المؤسس العملي للكلية.

ولا يعرف تاريخ وفاته على وجه الدقة، وعلى الأرجح مات عام 320 ق.م. وقيل انه حبس انفاسه حتى الموت امام جمهور المتفرجين في احد الملاعب في كورنثيا. وقيل ان اهل كورنثيا اقاموا تمثال كلب على قبره تخليداً له.

وهناك آراء متضاربة حول مؤلفات ديوجينيس. ويذكر اللاتريسي 21 مؤلفاً له و 14 محاورة، و 7 تراجيديات دون ذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر. ثم يذكر ان ديوجينيس لم يترك لنا أية كتابات. والأرجح الاعم بأن التراجيديات هي من اعمال ديوجينيس الحقيقية.

وكان ديوجينيس كما تصوره الروايات، عاملاً نشيطاً في المجتمع الاثيني، فكان يحمل على القيم التقليدية ويفضح زيفها ولا يحفل بالسمعة والجاه والثروة. وهناك قصة مفادها ان افلاطون قال عن ديوجينيس «بأن ذلك الرجل هو سقراط وقد اصيب بالجنون» وهذا يعني ان ديوجينيس قد مضى بصفات سقراط الى حد التطرف. فقد اصبح الاعتدال عند سقراط تقشفاً عند ديوجينيس، والشجاعة أصبحت قلة حياء والصراحة أصبحت وقاحة وعدم الاكتراث برأي العامة من الناس أصبح ازدراء. وكان من عادته ان يفعل كل شيء امام الناس، وافعال ديمتر Demeter آلهة الأرض الخصبة والزراعة والحياة الريفية، وافروديت Aphrodite آلهة الحب على حد سواء، وكان يرتاد المباريات الرياضية. وحدث مرة ان انضم الى بعض الناس الذين كانوا في طريقهم الى مباراة العاب القوى. فسأله احدهم: «هل انت ايضاً ذاهب متفرجاً؟». اجاب ديوجينيس: «لا انني ذاهب متبارياً». فتهكم منه السائل وقال «وأي نوع من العاب القوى تنوي ان تشترك فيه؟» فأجابه ديوجينيس: «العدو والمصارعة. فأني اسرع عداء فراراً من اللذة، واكوى مصارع للألم».

ولم يكن ديوجينيس يحفل بالسلطة ولا بالملوك والامراء وبالثروة والجاه. ويحكى ان الاسكندر الكبير مر به يوماً فوجده جالساً في مشرفة فوقف عليه وقال له: «سل حاجتك»، فقال:

— الشهرزوري، تاريخ الحكماء والفلاسفة، نزعة الأرواح وروضة الافراح، حيدر آباد، 1976.

- Chroust, Anton Herman, *Socrates, Man and Myth*, Routledge Kegan Paul, London, 1975.
- Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1977.
- Gomperz, *Greek Thinkers*, English Translation by I. Magnus et al, 4 Vols. London, 1924.
- Hastings, James Ed., *Encyclopedia of Ethics and Religion*, New York, Charles Scribner's sons, 4 th Ed, 1954.
- Hoistad, R., *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala, Sweden, 1954.
- Sayre, F., *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948.
- Wedberg, Andres, *A History of Philosophy*, clarendon press, Oxford, 1982.
- Zeller, E., *Socrates and socratic Schools*, London, 1881.

كريم متى

الكنفوشيوسية والكونفوشيوسية الجديدة

Confucianism and Neo-Confucianism Confucianisme et Néo- Confucianisme Konfuzianismus Und-Neo-Konfuzianismus

مقدمة

تمثل الكنفوشيوسية روح الفكر الصيني وهويته الثقافية والدينية والتاريخية على مر العصور. وهي ليست مجرد معتقد يقربه المرء أو يلفظه، فهي جزء لا يتجزأ من المجتمع وقسم ملتصق بفكر الأمة ككل. بل إنها أصبحت المعنى المقصود من كلمة صيني. وليست الكتابات الكنفوشيوسية مجرد عقيدة طائفة معينة وسننها، مثل أي عقيدة لأي من الطوائف العارضة كالبوذية والناوية، ولكنها التراث الفكري والتاريخي لشعب الصين طوال أكثر من ألفي عام.

وسوف تقتصر هذه الدراسة على الأطر العامة لأفكار وانجازات اعلام الكنفوشيوسية ومعلميها الكلاسيكيين: كنفوشيوس Confucius حوالي 479-551 ق.م. ومنشيوس Mencius حوالي 289-372 ق.م. وهسون تزو Hsüntze حوالي 238-298 ق.م. وكذلك على باعني نهضتها الحديثة-مقابل المذاهب الأخرى الذين يمثلون الكنفوشيوسية الجديدة: تشو هس

محاربة الغضب والحسد والجشع والشهوة وسائر اوبئة وشروخ الروح البشرية الأخرى. وكان يوجه قدده بلطف ورقة بعكس ديوجينيس الذي كان لاذعاً في النقد.

وقد حث كريتس انصاره على ان يعيشوا حياة بسيطة. فقال إن «الترف والاسراف هما اهم اسباب الثورة والظلم في المدن» ويجب ان يستبدلا بالبساطة والحكم السديد. ويقول كريتس انه من خلال التقشف والفلسفة يمكن ان نحقق الفردوس الكلي او جزيرة بيرا Island of Pera حيث لا يقاتل الناس فيها بعضهم بعضاً ولا يحملون السلاح لتحقيق كسب أو مجد... بل يكونون احراراً من الشهوة التي تستعبد الناس وهم لا ينحنون امامها بل يتمتعون بالحرية. وهو يخاطب تلميذه متروكلس Metrocles قائلاً «اجمع يا صديقي العدس والبول. وان فعلت ذلك فسوف تقيم قوساً للنصر على العوز والفقر».

ومن خلال صلته بمتروكلس، قامت علاقة بين كريتس وهيبارخيا Hipparchia أخت متروكلس احدثت ضجة كبيرة وانتهت بالزواج. ويرى ان هيبارخيا كانت قد قرأت رسالة من اخيها متروكلس يتحدث فيها عن كريتس، فأعجبت به ثم احبته وصممت على الزواج منه رغم معارضة ابويها بل وهددت بالانتحار إن وقف ابوها في طريق زواجها. وقد طلب ابوها من كريتس اقناعها بالعدول عن قرارها، ولكنه فشل، وعندئذ قيل انه خلع ملابسه امامها وقال «هذا هو العريس. وهذه ممتلكاتي. والان اختاري. ولن تكوني رفيقة لي مطلقاً ما لم تشاركيني في مساعي. يقال إن هذا الزواج تم قبل عام 310 ق.م. وقد اصبحت هيبارخيا شخصية معروفة وكنيت بالمرأة الفيلسوفة.

ولكريتس اهمية في تاريخ الفلسفة. فمنه استمد زينون الروافي، مؤسس الرواقية، بعض مبادئه. على أن الأهم من هذا ان كريتس اعطى الاثيني العادي القوة التي كان يحتاجها لمواجهة مضايقات العصر وترهاته. فكان عنده أهم من اساتذة الاكاديمية الافلاطونية.

وهناك كليون آخرون مثل اونيسكراتس Onesicrates ومونيموس Monimus، وغيرهما لا اهمية لهم من الناحية الفكرية. وقد استمرت الكلية حتى اواسط القرن السادس الميلادي وعندئذ اندجت بالمسيحية.

مصادر ومراجع

- توماس. هنري، اعلام الفلاسفة، ترجمة متري امين، دار النهضة العربية، 1964.

Lu Hsiang-Shan 1200, 1130, Tchu Hsi Wang Yang 1193-1139، ووانغ يانغ-مينغ 1446-1368 و- Ming.

إن الاهتمام بدراسة الفكر الصيني خاصة، والفكر الشرقي على وجه العموم يظهر حقيقة هامة، هي ضرورة تواصل الفكر والثقافة الانسانية، وبين في نفس الوقت مدى اقليمية وعلمية الفكر الغربي الذي يعد امتداداً للفلسفة اليونانية، ولقد كان علماء الفرق الاسلامية أمثال الشهرستاني وابن حزم والبيروني، من رواد دراسة الفكر الشرقي، والمؤسسين للمناهج العلمية في دراسة الفرق والأديان والنحل والايديولوجيات، مما يستوجب منا ثانية التوجه الشرقي لمواصلة مثل هذا العمل وهذا ما نحاوله في هذه المادة.

أولاً: الكونفوشيوسية

1 - كونفوشيوس، الرائد الملهم:

يعد كونفوشيوس - الذي عاش في أواخر العصر المعروف باسم فصول الربيع والخريف 479-551 ق.م. - أباً للفلسفة الصينية، واسمه كونغ فودزي وكان يطيب له أن يذيع انه انحدر من أمراء اسرة سونغ. وكانت الصين في عهده غارقة في المشكلات الاجتماعية والسياسية، والامبراطورية مقسمة إلى عدد كبير من الدول الاقطاعية التي يحكمها اشراف يتخذون الحرب وسيلة للعيش ويستغلون رعاياهم إلى أقصى حدود الاستغلال. وكان كونفوشيوس يعتقد - مثل أفلاطون - انه قادر على إقناع الطغاة بأن يسلكوا دروب الفضيلة. وكان دائم التنقل يحاول أن يلقي الأمراء دروساً في مبادئ الأخلاق السياسية التي كان يدعو إليها. ولم يكن النجاح حليفه في حياته، غير أن تلاميذه، وأشهرهم منشيوس (منغ دزي)، دونوا مذهبه في الكتب الأربعة والكلاسيكات الخمس، واستطاع بعضهم أن يشغل مناصب حكومية مرموقة. وبعد ذلك خاصة في عهد أسرة هان واسرة تانغ تأسس جهاز كبير من الموظفين كان يتألف من أفراد يختارون على ضوء امتحان ينهض فيه التعليم على أساس النصوص الكونفوشيوسية.

وقد كانت الكونفوشيوسية كما تتمثل في جهاز كبار الموظفين تتسم بطابع تقليدي ومحافظ كما أن طابعها المدرسي، كان حجر عثرة في سبيل النهوض بالبلاد لاسيما اثناء القرن التاسع عشر. ولعل هذا هو السبب في أن الصين الاشتراكية قد نبذت كونفوشيوس ومذهبه نبذاً تاماً في بادئ الأمر. بيد أنه اجريت في السنوات الأخيرة تحليلات تاريخية اتاحت فهم كونفوشيوس

على نحو أفضل في سياق عصره والتخفيف بالتالي من حدة الآراء التي أبديت بشأنه.

عاش كونفوشيوس في فترة اضطرابات اجتماعية عنيفة - فترة تحول مجتمع الرق الصيني إلى مجتمع اقطاعي - كما يرى بعض المؤرخين الذين يرون في كونفوشيوس مثلاً لمصالح الطبقة الصاعدة طبقة مالكي الأرض المناهضة لطبقة أصحاب العبيد، وبذا يكون كونفوشيوس قد لعب دوراً سياسياً إيجابياً وتقدمياً. بينما هو عند البعض الآخر من المؤرخين، كان يمثل مصالح طبقة مالكي العبيد، وانه كان يستهدف بتنقله من دولة إلى دولة إعادة نظام الرق القديم. ولكن ثمة مؤرخين لا يشاطرون هؤلاء الرأي، وكان كونفوشيوس عندهم معبراً عن مصالح الطبقتين الدنيا والوسطى من الارستقراطية ومصالح طبقة ناشئة من كبار الموظفين ولم يكن يريد إعادة نظام الرق بل وحدة الامبراطورية، ويؤكد انظار هذا الرأي أن تلك الوحدة التي دعا إليها كونفوشيوس كان يمكن ان تسرع عملية التنمية الاجتماعية.

كان كونفوشيوس الذي تُعزى إليه الأقوال الموجودة في المختارات، سليلاً لعائلة ذات نفوذ من دولة «لو» وكان اسم عائلته كونغ، ولما لاقاه من تجيل اصبح يعرف باسم كونغ فو دزي - الذي يعنى المعلم كونغ. وقد ذهب كونفوشيوس للعمل وهو في سن مبكر حيث شغل عدداً من الوظائف الصغيرة في الحكومة، وفي خدمة النبلاء، وسرعان ما أكسبه سجل خدمته وتنقيفه لذاته شهرة واسعة، فتحلق من حوله الطلاب ليلقنهم تعاليمه في الأخلاق والآداب وفي خدمة الحكومة. وقد لاقى الاحترام على وجه الخصوص بسبب معرفته بالتقاليد والشعائر القديمة.

وقد قسم كونفوشيوس اهتماماته بين محاضرة طلابه، وإعداد المواد الدراسية لهم ومحاولة تعقب رجالات الحكومة لكي يأخذوا بأفكاره، وإذا كان قد فشل في المهمة الأخيرة فإنه قد حقق نجاحاً ملحوظاً في المهمتين الأوليتين كما يبرهن كتابه المختارات اللون يو. إلا أن أسلوبه في الكتاب، المفرط في الإيجاز، يجعل أفكاره عرضة لتأويلات شتى، إلا أنه يوضح لنا بجلاء العديد من الأفكار التي تمثل مفتاح المذهب الكونفوشيوسي. ولعل فكرة الجن تبتوأ الأهمية العظمى في الفكر الكونفوشيوسي. «فالجن» أساس علم الأخلاق الكونفوشيوسي لأنه يتصدى للعلاقة المثلى بين الكائنات البشرية، وتوضح لنا الدلالة المأخوذة من الأصل الاشتقاقي اللغوي لكلمة الجن مفتاحاً لهذه الفكرة. فالرموز التي تكون هذه

كنفوشيوس أن الانسان الذي لا يعرف اللي لا يعرف كيف يتصرف كإنسان. و اللي ، بوصفه دليلاً على مدنية الانسان، هو شيء جوهري للحياة التي هي الهدف الاسمي من تعاليم كنفوشيوس الاجتماعية. و باللي يستطيع الانسان ترويض الوحش القابع داخله وأن يجعل نفسه عضواً صالحاً في المجتمع. إن اللي هو البطاقة الطيبة التي يقدمها كنفوشيوس لوقاية المجتمع من الفوضى والاضطراب.

ولا يألو كنفوشيوس جهداً لكي يخلق من نفوس تلاميذه انطباعاً قوياً بأهمية الطقوس والشعائر إخلاصاً منه لمركزه الحامل لواء ثقافة تقليدية. إن أقواله تقدمه لنا رجلاً ذا عناية متأنجة بشأن الطرق الملائمة، وشعر المرء أنه يعتمد أن يفعل هذا لكي يصوغ التراث الثقافي لدولته ويناصر في فلسفته مؤسسات دولته، التي تمثل من وجهة نظره الماضي الذهبي، وهو يرتفع بالروح الكامن خلف الطقوس والشعائر فوق الرسميات. إنه يوجه طلابه نحو البساطة - لا التباهي المرف - كمبدأ عام من كل الطقوس والشعائر، وأن يتحققوا من الوجدان الاصيل وراء أي طقس بدلاً من أن يتحققوا من الحضور الفيزيقي للاداب الاجتماعية فروح اللي تال فقط حينما يكون الانسان الذي يمارس اللي ذا جن.

ونجد فكرتين كنفوشيوسيتين هما مفتاح من مفاتيح فلسفته تجتمعان معاً لتشكلا اساس التشن - تزو. الذي يعني الانسان الفاضل أو الجتلتان ويرسم كنفوشيوس في التشن تزو صورة للإنسان المثالي الذي يملك فهماً شاملاً للمجن وممارسة دائمة له. إنه يتصرف دوماً وفقاً لللي وقواعد اللياقة جزء من طبيعته لدرجة أنه لا يستطيع البتة أن يخرقها، إن له ارادة فولاذية ومظهره دوماً هادئ لأن الجن فيه بقية من القلق وتحميه حكمته من الحيرة والارتباك وتبذل شجاعته أي خوف محتمل وبينما يبحث ذوو العقول النافذة عن الريح فإن عقل هذا التشن تزو منشغل دائماً بما هو صواب وإدراك ما هو جوهري وفومغزي.

ومختلف التاو (الطريق الصحيح) الكنفوشيوسي عن التاو في الصوفية. إذ يتحدث كنفوشيوس عن تـاو حكماة الملوك القدامى، بما يعني السبيل إلى حكومة مثل ومجتمع أمثل، وعن تـاو الانسان الفاضل بما يعني السبيل المستقيم لأن يكون انساناً. ومرات عديدة يستخدم التاو على انها اسم آخر للاستقامة والحكمة.

ويشكل عام يصمت كنفوشيوس صمتاً بليغاً عن المسائل المتأفزيقية. ففي المختارات لا يدافع عن الأفكار السائدة

الكلمة تعني كائنين بشريين ومن ثم تعني الجن بيان العلاقة المثل بين أي كائنين بشريين ويوضح الجن اخلاقيات الدماثة والشهامة والانسانية والخيرية والأريحية. والخلاصة أن الجن هو الفضيلة الأكمل للكائنات البشرية، انه طريق نحو سلام المجتمع وانسجامه، ومن يعتق مبدأ الجن سوف يعامل البشر بدماثة وانسانية وبالنسبة له سيسير كل شيء في ائتلاف.

ويؤكد كنفوشيوس لا على أهمية جعل مبادئ الجن باطنية بحيث تصبح نزوعاً طبيعياً للإنسان فحسب بل يؤكد على أهمية التعبير عنها بالممارسة اليومية. لقد رام من طلابه ممارسة العفاف والشهامة وطهارة السرية والمثابرة والعطف من كل مكان وزمان. يقول: «أن تمارس الجن يعني ان تحب الجنس البشري كلية»، ويؤكد على أن الجن ليس تجريباً ميثافيزيقياً يتجاوز إدراك الشخص العادي، بل يصر على أن «الجن» يقع قريباً من متناول أي شخص لكي يدركه. أما الصعوبة كما رآها كنفوشيوس، فتكمن في أن قليلين من البشر قادرين على البقاء طويلاً بصلافة، فحتى من بين مريديه ذكر شخصاً واحداً فقط نجح في ممارسة الجن بثبات. ويرفر كنفوشيوس بجلاء أن الاختيار يضحون بحياتهم لكي يتمسكوا بالجن وأنهم لا يمكن أن يتبدلوا عن الجن كيما يواجهون أية كارثة إبقاء على الحياة. وعلى ضوء ذلك تصبح مبادئ كنفوشيوس في الجن أكثر من معايير نسبية للسلوك الاجتماعي المرغوب. انها تصورات ذات صحة مطلقة وعدالة مطلقة. بيد أن بذور هذه التصورات لا توجد خارج طبيعة الانسان الأساسية الجوهرية. ودون أن يعطينا رأياً واضحاً عن طبيعة الانسان، فإنه يمحط اللثام عن اقتراضه اقتراباً أكثر مما يستطيعه أي تكلف. وثمة شرط واحد لا سواه يؤكد عليه كنفوشيوس هو: «إن أي تعبير مباشر عن طبيعة المرء ينبغي أن يكبحه «اللي» - قواعد اللياقة - كيما يخلص الولاء لمبادئ الجن».

إن قواعد اللياقة اللي إذا ما أخذت حرفياً، قد تعني الطقوس والشعائر أو الآداب الاجتماعية أو الذوق، ولكن من الواضح أن كنفوشيوس يستعمل هذا المصطلح ليعني أكثر من مجرد التعبير عن عادة مألوفة. فقد فضل كنفوشيوس بوصفه خبيراً وثقة في الطقوس والشعائر القديمة أن يجعل طلابه ينظرون إلى ما وراء: الموسيقى والزينات والأحجار الكريمة والحريير والمظاهر الأخرى التي عادة ما تصاحب الطقوس والشعائر. ويؤكد في المختارات على اللي بوصفه الكيفية التي تميز الإنسان والتي بدونها يصبح الإنسان والحيوانات الضارية سواء، ويندثر المجتمع الانساني من الوجود، ونجبرنا

الفكر السابق لكونفوشيوس، بيد أن جهرد هذا الأخير قد أضافت دلالة هامة لهذه الفكرة، وجعلتها تطوراً هاماً في الفلسفة الصينية. ويلقي كتاب المختارات - بالإضافة إلى الأفكار السابقة - الضوء على جوانب معينة من الحياة في الصين القديمة.

2 - منشيوس، المعلم الثاني:

هو منغ تزو وكلمة تزو تعني المعلم. ويطلق عليه الصينيون اسم «المعلم الثاني» لكونه اعظم اساتذة الكونفوشيوسية بعد مؤسسها ورائدها الأول، ويعد بالنسبة إلى كونفوشيوس كأفلاطون بالنسبة لسقراط. فقد طور اتجاهات كونفوشيوس المثالية واكملها، بينما هسون تزو المعلم الثالث بمائل ارسطو من ناحية منحاه الفلسفي العملي.

عاش منشيوس بين عامي 372-289 ق.م. بإمارة مجاورة كبدة كونفوشيوس في شمال شرق الصين، وظل متقللاً باحثاً عن حاكم يضع تعاليمه موضع التنفيذ، فقد تبلورت أهدافه في تولي منصب الوزير الأكبر في إحدى امارات الصين. وكان فشله ابعد مدى من فشل استاذاه وانحصر نجاحه في ميدان التعليم. ويعتبر كتاب منشيوس من اعظم المصنفات، ومن هذا الكتاب نستمد معلوماتنا عن هذا الفكر العظيم. وليبيان فلسفة منشيوس سوف نعرض لأهم أفكار كتابه التي كانت أكثر ميثافيزيقية من أفكار استاذاه ومن هنا تحولت الكونفوشيوسية لديه الى نظرية متطورة في الطبيعة متخذة نزوعاً واضحاً نحو المثالية.

يقر منشيوس بالمبدأ الكونفوشيوسي الأساسي مبدأ الجن ويعطيه اساساً ميثافيزيقياً. فبينما كونفوشيوس يستحث المرء على الانسانية تجاه الآخرين، كي يصبح المجتمع منسجماً آمناً، نجد منشيوس يستحث الفرد على أن يكون عطوفاً بالآخرين، لأن النزوع الطبيعي للإنسان أن يكون عطوفاً. فالإنسان يولد خيراً، والشرا انحراف عن طبيعته، ولكل موجود بشري خيره الفطري، فإذا استطاع الانسان ان يحتفظ بطبيعته الأصلية سيظل خيراً، وهذه الطبيعة الإنسانية الخيرة بلغة منشيوس هي قلب الطفل أو القلب غير الملوث. وإذا لم ينحرف فإن قلب الإنسان الأصلي سيقوده حتماً نحو الخير. أما إذا انحرف فإنه يستطيع أن ينال الخلاص عن طريق العودة إلى حالته الأصلية حالة الخيرة. إن أي شخص يرى طفلاً على وشك ان يسقط في بئر سيهيب على الفور لمساعدته وسيفعل هذا بغير حساب للمصلحة أو الضرر، وهذا المثال يثبت وجود احساس بالرحمة

بشأن عالم الأرواح ولا هو يحاول أن يهدمها، ويوجه مريديه بأن يكرسوا عقولهم لشؤون البشر وآلاً يقلقوا أنفسهم بتساؤلات عن الأرواح، ويخبرهم بأنهم يجب أن يتعلموا ما يكفي من هذه الحياة قبل أن يبحثوا في حياة أخرى، وقد بقي هو نفسه طوال حياته منشغلاً بدراسة هذا العالم. وربما تحوم الشبهات حول كونفوشيوس بأنه يراوغ في البحث - في السماء - ويمكن أيضاً التشكيك فيه بأنه ليس ذا أفكار مصاغة بشأن الأرواح. ولكنه لا يمكن أن يتهم بالصمت التام عن البحث في السماء لأن ثمة فقرات عديدة في هذا الكتاب يشير فيها إلى السماء بوصفها قوة اخلاقية لا تقهر أحياناً وبوصفها كائناً فائقاً مفعماً بالإرادة والغاية أحياناً أخرى.

ويوجد في المختارات أيضاً ما يكفي لإضاعة بعض المثل الكونفوشيوسية الأخرى التي تتعلق بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية. فحينما يذكر كونفوشيوس طلابه بأن يمارسوا طاعة الأبناء البنوة داخل الأسرة. قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة فإن ذلك يتضمن تأكيداً على أهمية الأسرة بوصفها الخلية الأولى في المجتمع. ويصف كونفوشيوس هذه الفضيلة في كتابه بالاهمية لأن الانسان الذي يحترم والديه لا يمكن أن يخرق قانون المجتمع ونظامه. وكان كونفوشيوس بوصفه مريباً جاداً في تعليم طلابه بغض النظر عن مراكزهم الاجتماعية وأصول عائلاتهم. فقد آمن بقدرة البشر المتساوية على التعلم. وفي كتابه يستحث الحاكم على تعلم النهج الصحيح للحكم ويستحث طلابه على أن يتعلموا كيف يكونون وزراء كأفضل ما يمكن لكي يساعدوا الحاكم. ونظرة كونفوشيوس لوظيفة الحكومة مؤداها أن الحكومة يجب أن تحكم عن طريق الامتياز الاخلاقي، وهي نظرة ترهص بمجمل فلسفة منشيوس السياسية.

إن المطابقة بين الأسماء والمسميات من أكثر التعاليم أهمية في فلسفة كونفوشيوس. لقد استحث كونفوشيوس الملك على أن يسلك كملك واستحث الوزير على أن يتصرف كما ينبغي أن يتصرف رجلاً من مكانته السامية إذ يقول: إن الاسم إذا لم ينطبق انطباقاً سليماً فإن اللغة لن تعدو وسيطاً للتواصل. ونتيجة لهذا لا يمكن بلوغ شيء. وهذا المبدأ الكونفوشيوسي، مبدأ تصحيح الأسماء (التسمية) المنطلق من نقطة بدء أخلاقية، يهدف إلى هدف عملي يتطور إلى سلسلة من الجهود لتعريف المصطلحات وبعيد اهتمام كونفوشيوس بهذه المسألة اللثام عن افتراضه أن الاسم ليس محض تمثيل لشيء، بل إنه صميم ماهية الشيء ذاته، ويمكن أن نجد نواة هذه الفكرة في

مسألة تثبيتها أفكاره السياسية والاقتصادية. فحكومته المشالية تجمع بين كل من القيادة الأخلاقية والرخاء الاجتماعي، وهو مثل كونفوشيوس يؤيد الحكم بالامتنياز الأخلاقي والشعور الانساني فيجب أن يراعي الحاكم مصالح رعيته. وإذا كان الحاكم ذا أريحية، سترده الدولة لأن الشعب لن يحتشد حوله فحسب بل سيحاكي طريقته الفاضلة في الحياة، فتصل نظرية منشيوس إلى الحكم بالجاذبية الأخلاقية ما دامت الحكمة ذات الأريحية (الايثار) تستطيع أن تجلب السلام والازدهار.

وكان منشيوس على وعي بالقوى السياسية والاقتصادية التي كانت تمارس فعلها في المجتمع بالإضافة إلى القوى الأخلاقية التي وثق فيها كثيراً. وأدرك أن الدولة لا توجد بغير شعب، لذلك نصح الحكام بأن الشعب يجب أن يأتي أولاً والدولة ثانياً والملك أخيراً. وها هي كلماته التي يقتبسها الصينيون عبر القرون: «الشعب هو جذور الأمة. وإذا لم تكن الجذور راسخة ستتهار الأمة». والحق أن الملك يجب أن يكسب قلوب رعاياه، وإلا فسوف يدمر حكمه. ويحث منشيوس الحاكم على أن يعطي الشعب ما يرغب وأن يشاركه فيه، ومن الواضح أن منشيوس يقبل هنا المنفعة العامة والرفاهية المادية على أنها شيء خير وأخلاقي ولا يخرق مبدأ الاستقامة.

وقد بدا منشيوس بإعلانه هذا، مناصراً للشعب ضد الحكومات الطاغية وهو يذكر على وجه الخصوص بتعبيراته التي تؤيد حق الشعب في الثورة. وثمة ما يكفي من الأقوال المنسوبة لكونفوشيوس وتتضمن حق التمرد فهو يجعل من مراقبة مشيئة السماء شرطاً ضرورياً لكي يحتفظ الحاكم بعرشه وينحو باللائمة على إهدار الملك لشريعة السماء في مقابل الإطاحة بالسلالة الحاكمة السابقة، ويتوسع منشيوس في هذا المللي ويجعله جلياً. إذ يسمى إنساناً بلا جن وغداً، وبلا إي بلاء، وكلاهما يستحق العذاب بل الموت بصرف النظر عن مركزه الاجتماعي.

وعلى قدر ما ناصر منشيوس حق الشعب في الثورة على الحاكم الطاغية، فإن هذا الحكيم الكونفوشيوسي لم يعتقد في الحكم الذاتي، ويؤيد في كتابه القسمة الطبيعية للعمل في المجتمع على أساس الجدارات المختلفة للبشر. ويقول إن ثمة نوعين من البشر: أولئك ذوو العقل وأولئك ذوو القوة العضلية، يعمل الأول بعقولهم ويقدر لهم الحكم بينما يعمل اللاحقون بأيديهم لإطعام الأول الذين يحكمونهم وهكذا يظهر منشيوس بجلاء ذلك الاتجاه الكونفوشيوسي القائل بأن المثقفين الذين توصلوا إلى درجة عالية من التعليم والآداب هم فقط

في كل إنسان. وبالطريقة نفسها يثبت وجود احساس الحياة واحساس التأدب والاحساس بالخطأ والصواب في طبيعة الانسان الأصلية. كل هذه الأحاسيس مجتمعة مع احساس الرحمة، تشكل البدايات الأربع الخيرة لتطور الانسان، فإحساس الرحمة هو بداية الجن واحساس الحياة سيقود الانسان إلى الاستقامة أما إحساس الصواب والخطأ فأساس الحكمة وهذه الأحاسيس أجزاء لا تتجزأ كائنة في الانسان منذ أن يولد، تتطور إذا ما رعاها الفرد أو تذوي بالاستعمال السيء أو عدم الاستعمال. ويقر منشيوس أن للإنسان مقدرة ومعرفة حدسية، ويشير إلى أن كل طفل يعرف كيف يحب والديه وحينما يشب يعرف كيف يحترم أخواته الأكبر سناً، المعرفة الأولى جن حقيقي (انسانية) والثانية أي حقيقي (استقامة). وعلى هذا يقول «إن الانسان يولد بمعرفة فطرية لتمييز الصواب عن الخطأ، وبمقدرة فطرية على التصرف تبعاً لما هو مستقيم». ولا يتحدث منشيوس عن الجن بغير أن يذكر الإي (الاستقامة) وعلى الرغم من أن المستقيم والمنصف والعادل كلها داخلية في المعاني المقبولة لكلمة الإي. فإن منشيوس يؤكد على أهمية تحقيق التزامات المرء نحو أقرانه من البشر، وهي التزامات اجتماعية بطبيعتها. لذلك فالابن الذي لا يعيش البنوة ليس إي لأنه يفشل في أن يرد عطف أبويه عليه والخدام الذي يفر من سيده ليس إي لأنه يفشل في أن يرد أفضال سيده. وهناك موضع واحد على الأقل ذكر فيه منشيوس الاستقامة المطلقة ذلك الذي يحذر فيه الحاكم بالآسيء استغلال رعاياه، إذ يقرر أن الحاكم ملتزم بحماية مصلحة الشعب وطالما أن الحاكم لا يدين مباشرة بأي امتياز على رعاياه، فإن منشيوس هنا يقدم في هذه الحالة معياراً مطلقاً للاستقامة.

ويضع منشيوس اللي أو المنفعة [على ألا تختلط باللي بمعنى قواعد اللياقة] بوصفها معارضة لفكرة الاستقامة. وينحو باللائمة على من يجحدون عن الاستقامة ليعثوا عن الكسب الشخصي مقابل فوضى المجتمع ونعاسته. إذ يقودهم الجشع لأن يكافحوا داخل الحكومة وخارجها، ولكنهم يبحثون عن المنفعة ويجاربون من أجل الفائدة الشخصية. ويمكن لمجتمع البشر أن يزدهر في سلام إذا كافح كل شخص من أجل ما هو مستقيم وفعل ما ينبغي فعله. هذا ما وعظ به منشيوس الحكام ومريديه على السواء. وعلى أية حال ينبغي ملاحظة أن منشيوس لم ينكر أهمية الرفاهية المادية.

وكون منشيوس أدرك الحاجة إلى الرفاهية المادية، فتلك

هذا إلا حين يستعمل عقله لكي يختبر نفسه، ويعيد اكتشاف أحاسيس الاستقامة التي أتت مع مولده. وبهذا التحليل لا يكون تشن إي أكثر من قوة أخلاقية مطروحة بأسلوب مجازي. وقد حاول مدافعون عديدون عن العرف الصيني أن يقدموا منشيوس بوصفه نصيراً عظيماً للديمقراطية في الفكر السياسي الشرقي فيستشهدون بأقواله عن أهمية الشعب بيد أنهم يتغاضون عن النموذج المنشيوسي للهرارشية الاجتماعية. وقد اقتبس كل ناثان في التاريخ الصيني أقوالاً من منشيوس ليؤيد ثورته ضد الحكومة. وفي الوقت نفسه وجد كل حاكم في هذا الكتاب تشجيعاً له حين يعتزم شن حملة تأديبية ليقمع التمرد. وعلاوة على كل هذا اتخذ رجال الدولة الاشتراكية الصينيون منشيوس بوصفه المتحدث باسمهم من التاريخ القديم.

3 - هسون تزو:

يعتبر هسون تزو من أعظم الفلاسفة الذين شهدهم العالم تألقاً لكن أعوزه الإيمان بالجنس البشري، ونشح عن ذلك احباط جهوده، وإبطال تأثيره الفكري. لقد حرص على مناهضة الخرافات وطالب بالاحتكام للعقل وحده، والاستناد إلى الأحكام التي تملها طبيعة الكون وفطرة الإنسان وكره حكومات جيله وأمرأ بلاه الأشرار، وخلف تراثاً ضخماً من مؤلفاته وبفضله تجدد شباب الكونفوشيوسية. كان هسون تزو على النقيض من كونفوشيوس موظفاً مبجلاً باعتباره عالماً مشهوراً، وكان تأثيره على الصورة التي اتخذتها الكونفوشيوسية لنفسها في النهاية تأثيراً كبيراً. ورغم أنه وصف بأنه صانع الكونفوشيوسية القديمة فلم يتمتع - مع ذلك - بخطوة سامية بين الكونفوشيوسيين وخاصة خلال الألف سنة الأخيرة. وربما يرجع ذلك إلى أن تشو هس Chu Hsi في القرن 12م قد ذمه لأنه اختلف مع رأي منشيوس في أن الطبيعة البشرية خيرة. لقد كان هسون تزو واحداً من ألمع الفلاسفة الذي أنجبهم العالم ولكنه كان يفتقر إلى الإيمان بالبشرية.

لقد ولد هسون تزو حوالي سنة 298 ق.م. في ولاية تشاو Choa الشمالية الغربية ودرس الفلسفة في ولاية تشن وأسند إليه منصب في البلاط، وعين قاضياً لإقليم تشو الجنوبية، وخلال الجزء الأخير من حياته قضى معظم وقته في التدريس. وهناك كتاب يحمل اسمه هو مصدرنا الرئيس في التعرف على أفكاره.

وأكثر آرائه إثارة للاهتمام هي ما يتعلق بنظرية اللغة حيث يبدو لنا فيلسوفاً حديثاً يناقش ما هي الكلمات؟ وما هي

الصالحون لشؤون الحكومة. وقد أوضح منشيوس أن ثمة فارقاً أساساً بين غمطي البشر يساعد على تبرير أقدارهم المختلفة. ويحث الحاكم المتعقل على أن يبحث أولاً عن معاش شعبه، ويطلب بأن يتقن الحاكم من أن كل فلاح يملك حول منزله قطعة أرض مزروعة بأشجار التوت لكي يتمكن كل من تجاوز الخمسين من ارتداء ملابس حريرية. ويجب إطعام الطيور والحيوانات حتى لا يعوز أولئك الذين جاوزوا السبعين وجبة من اللحم. ويأتي أخيراً إقامة المدارس لتعلم الشعب المبادئ الكونفوشيوسية، لأن المبادئ لن تنغرس في العقول، ما لم تكن البطون ممتلئة.

ويظهر الخلاف بين منشيوس وكونفوشيوس، حينما يدع الأول مسائل الحياة اليومية العينية والعملية ليتناول المجردات. حيث يبدأ منشيوس بنظرية في الطبيعة الانسانية، ويؤكد أن الساء هي التي وهبت الانسان معرفته الفطرية التي يحتملها عقله. والعقل أو المعرفة الفطرية هي ما يجعل الانسان عظيماً، لأن الإنسان يستطيع باستعمال عقله، أن يصل إلى معرفة طبيعته الأصلية. وتبدأ النزعة الصوفية في مذهب منشيوس في قوله: «إن الإنسان حين يستعمل عقله أقصى استعمال له سيتوصل أيضاً إلى معرفة الساء». والاتجاه الذي لا يخطئ ولا يتردد المرء لاختبار نفسه بحثاً عن طبيعته الخيرة، ويسمى بمصطلحات منشيوس تش إنغ أو الإخلاص. ويستطيع الشخص الذي يمارس بإخلاص مبادئ الإنسانية والإيثار أن ينجح في العودة إلى طبيعته الأصلية والتي هي قيس من الساء. ونتيجة لهذا يعلن منشيوس أن «كل الكائنات كاملة داخل الإنسان» وأن من توصل إلى ذلك إنسان كامل أو تشوين - تزو وحينما يتجلى التشوين - تزو فإنه يشع تأثيراً روحياً. وبهذا التأثير يصبح أفراد الشعب أحياناً والدولة منتظمة. وفي معظم الأحيان يصف منشيوس هذا التأثير الروحي بأنه تمن - إي أو القوة التي تقاوم والتي نعم كل شيء. ويزعم أثناء وصفه هذه القوة التي نعم كل شيء أنها تفيض «أعلى وأسفل معاً بصحبة الأرض والساء» وأنها عملاً الكون بين الساء والأرض. ولكن ليس ثمة احتياج لأن يصبح مفهوم التشن إي ملغزاً إذا أخذنا في الاعتبار اساس نظريته. فنبعاً لمنشيوس، يكتسب الإنسان هذه القوة التي نعم كل شيء عن طريق ممارسة مبادئ الإنسانية والأخلاقية وفقاً لتعاليم الساء، التي نتلقاها كأمر اخلاقي علوي. ومن ثم نجد أن عملية اكتساب هذه القوة فعل مستمر لفاعل يسير باستقامة وبغير توقف أو تكلف. والإنسان لا يستطيع أن يفعل

وآراء هسون تزو في الحكومة مماثلة في أهميتها لآراء كنفوشيوس: فالحكومة للشعب وليست للحاكم. وإفقار الناس وسوء معاملة العلماء تشجيع للاضطراب، ولا يمكن أن يفوز أي حاكم في حرب وليس بينه وبين شعبه تآلف. وعمل الحاكم هو أن يختار الوزراء الأفاضل القادرين وأن يرقبهم على أساس ما يؤدونه من أعمال بغض النظر عن علاقتهم به وبلا محابة. والحاكم الشرير يجب أن يساق كما يسوس انسان جواداً جامعاً أو يرعى طفلاً، والحاكم الفاضل شخص محض والحاكم الشرير لم يعد حاكماً، ويجب أن يعزل عن العرش. لكن لما كان هسون تزو يرتاب في الناس، ولم يكن على استعداد لأن يخاطر بشيء لذا فقد شيء الكثير في نظر الكنفوشيوسية. مما أدى إلى تراجعها أمام الفلسفة التشريعية وأمام غيرها من فلسفات.

ثانياً: الكنفوشيوسية الجديدة، مقدمات الكنفوشيوسية الجديدة:

1- تحول التفكير الكنفوشيوسي أيام اسرة هان Han، 206 ق.م. - 220 م إلى التشيع بالميتافيزيقيا التاوية. إلا أنه مع ذلك لم يتصل من رسالته في الوقوف في صف الشعب، إلا أن عجزه عن القيام بهذه الرسالة حول الجماهير عنه إلى التاوية. ثم سيطرت البوذية بعد سقوط اسرة هان حتى قيام أسرة سونغ Sung عام 960 ق.م. ولم يظهر في هذه الفترة مفكر كنفوشيوسي واحد قادر على مجابهة فلاسفة البوذية. ولكن رغم نجاح البوذية ظلت في أعين الصينيين دخيلة على الفكر الصيني.

وظهر اتجاه في القرن التاسع مقابل للبوذية وتبلور في آراء الحكيمين: هان يو Han Yü 768-824م، الذي كان أول من نادى ببعث الكنفوشيوسية ويعتبر من أهم كتاب الصين حتى أصبحت كتاباته مراجعاً على مر العصور. ومن هذه الكتابات رسالته إلى الامبراطور التي يضمها احتجاجه على عرض عظام بوذا في القصر الامبراطوري. وقد كلفته هذه الرسالة غالياً حيث نفاه الامبراطور إلى أقصى جنوب الصين مقالته عن المدرسين التي ينعي فيها على متقفي عصره انصرافهم لتحصيل المعارف من أجل الالتحاق بوظائف - ثم رسالته «السيبل الحق» التي رسم فيها صورة قائمة لعصره المنصرف عن تعاليم كنفوشيوس.

والحكيم لي أو Li Ao المعاصر لهان يو والذي يقول انه تتلمذ عليه، قدم لنا آراءه في كتاب اساءه مقالة في العودة إلى

المفاهيم؟ وكيف تنشأ ولماذا يختلف الناس كثيراً حولها وفي استخدامهما؟ لقد وضع عدة اسئلة حول اللغة، مثل: لماذا يطلق على الأشياء اسماء؟ والاسماء عنده كانت مطلوبة كوسيلة للحديث عن الأشياء ونحن في حاجة إلى أسماء حتى تتمكن من تمييز الأشياء المتشابهة والمتباينة ولتمييز الأشياء الأكثر والأقل قيمة. ويتساءل عن أساس التشابه والاختلاف ويجب - مثل أي عالم نفس معاصر - إنه شهادة الحواس حيث أوضح هسون تزو أنه لا يؤمن بأن هناك أي شيء مفروض بصورة مقدسة بالنسبة للأسماء المطلقة على الأشياء. وقد استخدم هسون تزو مختلف المبادئ التي وضعها فيما يتصل باللغة لتحليل القضايا المحيرة التي تثيرها الفلسفات المناقصة وهدهما.

ومن أشهر مبادئ هسون تزو هو ما أثاره من جدل حول أن الطبيعة البشرية شريرة، وهو المبدأ الذي عارض به نظرية منشيوس الذي ذهب إلى أن الطبيعة البشرية خيرة. وهو يبدأ فصله المشهور المعنون «طبيعة الانسان الشريرة» بقوله: «طبيعة الإنسان شريرة وكل ما هو طيب فيه فهو نتيجة للمران الذي اكتسبه، يولد الناس وفيهم حب الكسب، فإذا اتبعوا هذا الميل الطبيعي صاروا ميالين إلى الخصام ونهمين ينقصهم تماماً الأخلاق وتقدير الغير وهم مشبعون منذ ولادتهم بالحقود والكراهية للغير، وإذا ترك العنان لهذه العواطف كانت عنيفة وشريرة وخالية خلواً تماماً من النزاهة والايان الصادق». ولهذا السبب كان من الضروري أن يصلح الناس على يد المعلمين والقوانين وأن تهدبهم الي أو العدالة، وبعد هذا سيصبحون متعاونين وبعد هذا يمكن تنظيم الأمور. ومن ثم كانت هناك حكومة صالحة متمشية مع التاو الطريق الصحيح، وليس الناس أشراراً بطبيعتهم عند ولادتهم، بل إن كل الناس مولودون سواء. فالنييل والشخص العادي، وأسمى ملك حكيم في التاريخ واحط وغد، جميعهم يبدأون تماماً بنفس المستوى. ومن هنا فهو يؤمن بأن الدراسة باب مفتوح، عن طريقه يصبح المتواضع نبيلاً والجاهل حكيماً والفقير غنياً.

وكانت الي تدل على التضحية وكانت مرتبطة بالدين، ولكن هسون تزو كاد أن يستبعد تماماً العامل الديني لا من مفهومه عن الي فحسب بل أيضاً من أفكاره كافة. لقد كان شديد التمسك بالمذهب العقلي وهو في هذا يشبه اسينوزا، لم ينبذ فكرة الساء والإله الأعلى، ولكنه يعيد تعريفها: فالساء هي نظام الطبيعة، وهي لا يمكن أن تتدخل بقوانينها الخاصة لتحشد معجزة الساء والمعنى اللفظي التام تساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم - بذلك.

ولم يكن سهلاً استخلاص آراء تتصل بالكون وما وراء الطبيعة من مصنفات كونفوشيوس فلجأ هؤلاء المفكرون إلى التأويل. وإذا كان منشيوس قد ضمن أفكاره الكثير من العناصر الباطنية، فقد أقبل أساتذة الكونفوشيوسية الجديدة على آرائه ينهلون منها ما يفيدهم في إعادة بناء الكونفوشيوسية. وقام على جهود هؤلاء تقرير ما يعرف بالأسفار الأربعة التي اعتبرت كتب الكونفوشيوسية الجديدة المقدسة وهي، المختارات الكونفوشيوس، أعمال منشيوس، كتاب المعرفة الكبرى وأخيراً مذهب الوسط. وأهم أعلام الكونفوشيوسية الجديدة الحكيم تشو-هس، ولو هسيانغ شان: يمثل أولهما المدرسة العقلية والثاني المدرسة الحدسية.

1 - المدرسة العقلية، تشو هس:

كانت هناك تنوعات عديدة للكونفوشيوسية الحديثة، إلا أن السيادة كانت لدرستين تنتمي أولهما إلى أشهر الكونفوشيوسيين المحدثين وأهم الفلاسفة الصينيين وأكثرهم نفوذاً خلال الألف سنة الأخيرة وهي تشو هس Chu Hsi الذي عاش بين عامي 1130-1200م.

وقد ولد تشو هس في أسرة اشتغلت بالأدب وكان طالباً جاداً، درس الطاوية والبوذية ثم صار مفكراً كونفوشيوسياً متشدداً، تقلد عدة مناصب رسمية واهتم على وجه العموم بالتعليم. جمع تشو هس الآراء التي طورها أسلافه ووضع نظاماً فلسفياً دقيقاً يدور هو مفهوم الي الذي كان يعني به المبدأ. والمبادئ أو الي كما يقول: «لا مولد لها ولا تفتى» وهي لا تتغير في أية صورة وهي جزء من الي الكبرى أو الغاية السامية Supreme Ultimate التي يساويها بالتناو. وكان مفهومه عن الي أنها عالم قائم بذاتها نقي شاسع، بلا صورة.

وطبيعة الإنسان في نظره هو مبدأ الذي هو جزء من الغاية السامية ومن هنا فإن مبدأ كل الناس متشابه، ولكن لسوء الحظ ليس جوهرهم متشابهاً، فإذا ما كان جوهر انسان ما غير نقي، كان المرء غير نقي واحق، كما لو كان جوهر (لؤلؤة) المرء راقداً في الوحل (مادته غير النقية). إن من واجب المرء ان يتخلص من عائق هذا الجوهر ويسترد طبيعته الأصلية التي تظهر فيها ويقارن الكثيرون بين مفهوم تشو هس الي أو المبدأ وبين المثل الأفلاطونية.

وقد علق تشو هس أهمية كبيرة على تفصي الأمور عقلياً بلوغ الإدراك الأخلاقي الصحيح فقد كتب يقول: «إذا ما

الطبيعة. وكان، رغم تأثيره بالبوذية، كونفوشيوسياً خالصاً خاصة فيما يتعلق بإيمانه العميق بأساطين الكونفوشيوسية عامة وبآرائهم عن التعليم الذاتي والحكم الصالح.

2- وقد اشتد ساعد الكونفوشيوسية ابان عصر اسرة سونغ 960-1279، رغم اضطراب أحوال البلاد خلال سنوات حكمها الأولى. واتسم العصر بالتأثر بين البوذية والكونفوشيوسية، فقد قامت طائفة من البوذيين بشرح المصنفات الكونفوشيوسية ومنها بدأ البعث الجديد للفكر الكونفوشيوسي وتمثل ذلك لدى كل من: الحكيم هيو يوان Hu Yüan 993-1059 والحكيم ايو-يانغ هسيو Iou Yang Hsiu 1007-1070.

ويمثل هيو يوان حركة بعث الكونفوشيوسية اصدق تمثيل، من حيث تفانيه في تأدية واجباته خاصة كمعلم للشباب ومنظر للعلاقة بين المعلم ومريديه من اجل تحصيل اعظم قدر من المعارف. وكان يهدف إلى دراسة المصنفات القديمة «الحقيقة الخالدة» من اجل استخلاص المبادئ الدائمة الصالحة لكل زمان ومكان. بحيث يجعل من دراسة هذه المصنفات شرطاً للإصلاح، كذلك فهو يطالب بالاطلاع على الآراء السياسية والاقتصادية باعتبارها جزءاً لا ينفصل عن حركة البعث الكونفوشيوسي.

ويأتي بعده الحكيم ايو-يانغ هسيو الذي لم يوافق على فكرة اقتلاع البوذية من جذورها بالقوة. فقد حدد برنامجاً أصلاحياً يقنع ألباب الجماهير فتكفر بالبوذية وتتحول عنها إلى الكونفوشيوسية. فالعودة إلى تراث الصين في رأيه يكفل التخلص من البوذية الدخيلة، ويتم ذلك ببذل الجهود لرفع مستوى معيشة الشعب كما يتمثل في رسالة رفعها إلى الامبراطور عام 1045 طالب فيها بتكوين جماعات لرعاية شؤون الأمة.

ولم يقتصر الكفاح للتخلص من البوذية وثبت الفكر الصيني المتمثل في الكونفوشيوسية على المفكرين بل تجاوزه إلى الساسة المثقفين الذين جاهدوا لاعادة الصين إلى تراثها العريق.

مدارس الكونفوشيوسية الجديدة

هدفت حركة البعث الجديدة إلى اظهار قدرة التفكير الكونفوشيوسي على تقديم كل ما تقصد إليه البوذية خاصة: أفكارها عن الكون، تفسير العالم والفلسفة الخلقية تفسيراً ميتافيزيقياً. تأكيد النشاط الاجتماعي والسياسي، بيان حق الأفراد في بلوغ السعادة.

جوهرهم، فإن لوهسيانغ يرى أن طبيعة الناس الخيرة أصلاً قد ضللتها أمور خارجية حتى أن عقولنا قد دنستها الشهوة. وقد دافع لو من أجل «استعادة العقل المفقود» قائلاً: «على المرء أن يكون شخصيته المستقلة ويصبح سيد نفسه ويجب أن يجسد ما تعلمه في السلوك الأخلاقي العملي. وللوصول إلى المعرفة أوصى بممارسة التأمل»، قائلاً: «إن الفرد إذا ما مارس فنون التأمل في جد واجتهاد فقد يصل إلى الإدراك المفاجيء بأن عقل الانسان واحد مع مجموع الأشياء».

وقد واصل وانغ بانغ - مينغ فلسفة لوهسيانغ - شان وطورها في مقدمة كتبها لطبعة تحوي كتابات لوهسيانغ. كان وانغ يانغ اشهر من في اسرة منج، ولد عام 1472 من اسرة العلماء وتقلد مناصب حكومية مختلفة فضلاً عن قيامه بالتدريس. كان يردد دائماً مبدأ استاذة في أن المرء يجب ألا يدرس الأشياء بل مبادئها فحسب الذي يتضمنه عقل الإنسان تضميناً كاملاً. ويبدو ان فلسفة وانغ توضح اختلافاً أساسياً بسيطاً عن فلسفات أسلافه، وكان أهم مبدأ يميز لها هو القول بعدم انفصال المعرفة عن التجربة كما يظهر في قوله:

«لا يمكن لأحد قد علم حقيقة أن يحقق في وضعها موضع التجربة. وإذا كانت لديه معرفة ومع ذلك لا يعمل بها فهذا معناه أنك لا تعرف. لقد علم الحكماء الناس كلاً من المعرفة والعمل ولم يكتفوا بمجرد التفكير» ويوضح كتاب التعاليم العظيمة العلاقة الحقة بين المعرفة والعمل.

مصادر ومراجع

- بو، بانغ، جدل حول كونفوشيوس، مجلة رسالة البوينسكو، ديسمبر، 1982.
- توملين، أ. و. ف.، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة. لا ت.
- صفان، حسن شحاتة، كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، القاهرة. لا ت.
- شان، ونغ نيت، «فلسفة الصين» في كتاب رونز فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963.
- شبل، فؤاد محمد، حكمة الصين، دراسة وتحليل لمعالم الفكر الصيني منذ أقدم العصور، في جزءين، دار المعارف، القاهرة، لا ت.
- علاب، محمد، الفلسفة الشرقية، مكتبة الانجلو المصرية، ط. 2، القاهرة، 1950.
- كريبل، ه. ج.، الفكر الصيني: من كونفوشيوس إلى ماو تسي - تونغ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1971.
- ماسون، بول - أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف

أعمل الإنسان فكره في هذا العمل لمدة طويلة فسيبلغ يوم يتضح فيه فجأة كل شيء» ويستتير الذهن استنارة تامة. وفي المجال السياسي أيضاً هناك اللي أو المبدأ الذي يشكل المثل الأعلى للسلوك السياسي. هذا هو التاو الطريق. وإذا ما اتبعت الحكومة القائمة هذا المثل الأعلى (للحكومة) فهذا أمر طيب، وإذا تخلت عنه فهو أمر سيء. وكان أكبر منافس لـ تشو هس رجل يصغره ببضعة سنوات هو لو هسيانغ شان. لقد أعطى تشو هس صورة دقيقة لذلك التيار الذي اهتم بتقصي العالم المرئي، في حين كان لوهسيانغ شان أكثر اهتماماً بالتأمل والتبصر. ورغم أن هذا الاهتمام شبيه باهتمام البوذية، فقد كان له تاريخ طويل في الكونفوشيوسية.

2 - المدرسية التأملية الحديثة: لوهسيانغ - شان

ولد لو هسيانغ - شان سنة 1139، ونجح في أرقى اختبار عقدهته الدولة حصل على درجة علمية - كالدكتوراه - وأمضى حياته الرسمية في الأكاديمية الإمبراطورية ثم في عدة وظائف حكومية وكان قاضياً شديداً الأمانة بالغ التأثير إلا أن اهتمامه الكبير كان بالتدريس. ويقال بأن تشو هس قد اعترف بأن معظم علماء شرقي الصين كانوا تلاميذ للو. . . هذا وقد التقي الفيلسوفان وتراسلا لتقريب وجهات نظرهما إلا أنها لم يتفقا. وتوفي لو في يناير 1193م.

وكان أهم خلاف بينهما في الميتافيزيقيا. فقد كان تشو هس يؤمن بأن كافة الأشياء مؤلفة من اللي، المبدأ، والتشي وهي قريبة من معنى Substance، في حين كان لو يؤمن بأن كل شيء في الوجود ليس سوى اللي ومن هنا كان واحدياً بينما تفكير تشو هس ثنائياً وكانت واحدية لو قريبة الشبه للبوذية ومن هنا هاجمه تلاميذ تشو هس.

وكانت نظرية العقل نقطة خلاف هامة بينهما. لقد قيل إن طبيعة الانسان هي اللي ولكن عقله مؤلف من ارتباط اللي والتشي وكان يؤمن بأن هذا الأمر يجب أن يكون كذلك لأن العقل فعال ومن خصائصه: المشاعر والعواطف ولكن اللي صافية ولا تتغير. لقد كان لو مثل منشيوس أكثر اهتماماً بالأخلاق من الميتافيزيقيا. ويرى أن الطبيعة والعقل والمشاعر نفس الشيء إلا أنها تشاهد من جوانب مختلفة. وكان يؤمن بأن عملية التهذيب الأخلاقي تتكون من البحث عن «عقل المرء المفقود» أي طبيعته الحقة وهي في الأصل خيرة.

ويشبه لوهسيانغ منشيوس في نظرية الشر. فبينما فسر تشو هس الشر على أنه نتيجة خلافات الناس حول التشي أي

عويذات، لبنان، 1975.

- Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford Uni. Press, 1981.
- Smith, Howard, *Confucius*. Charles Scribner's sons, New York, 1973.

احمد عبد الحليم عطية

موسى، دار المعارف، القاهرة، 1945.

- ويد جري، الباب، ج.، التاريخ وكيف يفسرته: من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

— ياسبرز، كارل، فلاسفة انسانيون، ترجمة عادل العوا، منشورات

اللاحتمية

Indeterminism
Indéterminisme
Indeterminismus

سنركز في هذا المقال على أمرين، الأول هو معنى اللاحتمية والثاني هو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم الموقف اللاحتمي.

من المهم في البداية أن نوضح أنه من الأفضل أن تفهم اللاحتمية على أنها نقيض الحتمية وليست ضدّها. فإذا كان الحتمي يقول أن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما، أي يمكن تفسيره سببياً (انظر: «الحتمية»، هذا الجزء من الموسوعة الفلسفية الميسرة)، فإن اللاحتمي يقول أن بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي من أي نوع، أي لا يمكن تفسيره سببياً، حتى من حيث المبدأ. في الواقع لا يوجد بين اللاحتميين المعروفين لدينا من التزم بأكثر مما يتضمنه القول الأخير، ومن الصعب علينا أن نتصور شخصاً يذهب إلى حد الاعتقاد بأن لا شيء يحدث في الكون يخضع لقانون سببي أو يمكن تفسيره سببياً حتى من حيث المبدأ.

ولكن ما هو الفحوى الأخير لقولنا أن بعض ما يحدث في الكون لا يخضع لقانون سببي؟ ما يعنيه هذا، في نهاية التحليل، هو أنه يوجد حادث واحد على الأقل ليس له أسباب كافية. يجب أن نلاحظ هنا أن اللاحتمي لا ينفي، بالضرورة، وجود أسباب ضرورية لما يحدث، بل ما يتفيه وما هو ملزم بنفيه، بوصفه لاحتمياً، هو وجود أسباب كافية لكل ما يحدث. من الصعب، طبعاً، أن نتصور شيئاً يحدث دون أن نربطه بأي شيء سابق عليه أية علاقة على الإطلاق. ولا

أظن أن بين اللاحتميين من ذهب إلى حد الاعتقاد بأن هناك حوادث يمكن، واقعياً، وليس فقط منطقياً، أن تحدث في ظل أية فئة من الشروط على الإطلاق. ولذلك فمن المرجح أن اللاحتمي لن يلتزم بأكثر من القول بأن بعض ما يحدث (أو بعض حالات العالم) هو بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أن بعض ما يحدث لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، تفسير حدوثه سببياً، أي لا يمكن استنباط حدوثه من قانون سببي ما والشروط السابقة لحدوثه. وهذا أمر واضح من كون عدم وجود شروط كافية لحدوثه يعني أنه إذا حدث في ظل مجموعة من الشروط (ش)، فقد كان ممكناً له، بالمعنى الواقعي، وليس فقط بالمعنى المنطقي للإمكان، ألا يحدث في ظل (ش)، وأنه لو تكررت هذه المجموعة من الشروط (ش)، لن يكون من المستحيل، واقعياً، عدم حدوث هذا الحادث. ولو سمينا هذا الحادث «ح»، لفرض التحليل، فما يعنيه كلامنا الأخير هو أن القضية «كلما حدث شيء من نوع (ش) يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)» ليست قضية صادقة. ولكن بدون أن تصدق قضية كهذه، لا يمكننا أن نستنبط حدوث (ح) من معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (ح) هي من نوع (ش). فإن استنباطاً من هذا النوع سيكون قياساً مضمراً يفترض مسبقاً صدق القضية الشرطية المتصلة «إذا حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)». ولكن ما دام (ش) لا يشكل شرطاً كافياً لحدوث (ح)، فإنه لا يجوز لنا أن نفترض صدق القضية الأخيرة، مما يجعل القياس المضمر المعني من تحليلنا قياساً غير سديد.

في غياب شروط كافية لا تصبح فقط عملية التفسير مستحيلة منطقياً، بل عملية التنبؤ أيضاً. فلا يمكن، حتى نظرياً، التنبؤ بحدوث حادث ما (ح) إلا إذا كان بإمكاننا أن نستنبط حدوث (ح) من قانون سببي يقول ما معناه «إذا

شيئاً غير جائز، أي دمجنا مفهوم الحتمية في مفهوم الجبرية. فلو كنت في كينيا الآن، وفجأة التقيت، فيما كنت أنجول في أحد شوارع عاصمتها نيروبي، بصديقي الشاعر أدونيس، سأعتبر هذا اللقاء، لا شك، حادثاً صدقياً بالمعنى الذي شرحناه، لأن لقاء صديقين، في ظل الشروط المذكورة، أمر نادر الحصول، إلا إذا خطط له مسبقاً. ولذلك فإن حصوله بدون تخطيط مسبق هو ضرب من المصادفة، ليس إلا. ولكن من الواضح أن حدوثه ليس بالأمر الذي لا يمكن تفسيره سببياً، وبالتالي فإن حدوث حوادث من هذا النوع لا يتعارض، بالضرورة، مع النظرة الحتمية.

يوجد معنى آخر للمصادفة، وهو معنى غير شائع على الإطلاق. إنه المعنى الذي نجده في فلسفة الامبريكي الذرائعي وليم جيمس 1842-1910، وبخاصة، ولدى الاختياريين، بعامة، والذي يربط مفهوم المصادفة بمفهوم المستقبل المفتوح. هذا المفهوم للمصادفة، لا شك، ينطوي على نظرة حتمية، لأن مفهوم المستقبل المفتوح يتضمن، على وجه التحديد، الاعتقاد بأن سير الأحداث قد يكون في هذا الاتجاه أو ذاك. المستقبل مليء بالمفاجآت، بمعنى أن توقعاتنا، مهما كانت مبنية على حسابات عقلية، علمية دقيقة، وحتى لو كانت تحيط بكل المتغيرات ذات العلاقة بما تنوع حدوثه، قد لا تتحقق. توجد، طبعاً، حالات كثيرة لا تتحقق فيها توقعاتنا، ولكن عدم تحققها لا يعني، بالضرورة، أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده وليم جيمس. وقد أتوقع، مثلاً، على أساس معرفتي الحميمة لسعيد، أن يكون سعيد حانقاً عليّ لأنني لم أزره بعد عودته من رحلته الأخيرة. ولكنه قد يفاجئني ويتصرف معي بصورة ودية ويظهر تفهماً تاماً لعدم زيارتي له، الخ. ليس في أي شيء من هذا ما يتضمن أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي يعنينا هنا. فإن معرفتي لسعيد، مهما كانت حميمة وشاملة، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الإحاطة بكل المحركات الأساسية لسلوكه. إن هناك محركات خفية لهذا السلوك، أي دوافع لا شعورية، أجهلها، بالإضافة إلى عوامل كثيرة شعورية إما تخفى عني أو أنني أجهل كيفية ارتباط سلوكه بها. إن معرفتنا للسلوك الإنساني، حتى على صعيد علمي، ما زالت في أولها. وفي ظل شروط كهذه، فإننا كثيراً ما سنواجه، على الأقل في حياتنا اليومية، بحالات نجد فيها أن سلوك الآخرين هو غير توقعاتنا عنه. ولكن هذا لا يعني أن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس، لأن هناك تفسيراً آخر وأكثر معقولية لهذا التباين بين توقعاتنا وسلوك الآخرين، ألا

حدث شيء من نوع (ش)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ح)» ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث (ح) هي من نوع (ش). ولكن إذا لم توجد شروط كافية لحدوث (ح)، فإن حدوث (ح) لا يخضع، إذن، لأي قانون سببي، ولا يخضع، بالتالي، للقانون السببي الذي تعبر عنه قضيتنا الشرطية المتصلة الأخيرة. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا استنباط حدوث (ح) على النحو المشار إليه، مما يحتم النظر إليه على أنه غير قابل للتنبؤ، حتى نظرياً.

يتضح، إذن، أن ما يلتزم به اللاحتمي، على الأقل، هو الاعتقاد بأن بعض ما يحدث ليس له أسباب كافية، مما يجعله غير قابل للتفسير السببي وللتنبؤ، حتى نظرياً. اللاحتمية، بهذا المعنى، ارتبطت، تاريخياً، بمذهب حرية الإرادة، حيث إن الفلاسفة الذين تنبوا هذا المذهب كانوا، على العموم، من أنصار اعتبار الإنسان خيراً، لا سيّراً، ومن أنصار فهم حرية الإنسان على أنها حرية ضد - سببية. ولكن لم تنحصر النظرة اللاحتمية في فئة أصحاب مذهب حرية الإرادة (كالاختياريين في الفلسفة الغربية أو القدرين في الإسلام). فقد ظهرت في القرن العشرين نزعات لاحتمية حتى في حقل الفيزياء تحت تأثير عالم الفيزياء المشهور فيرنر هايزنبرغ 1901-1976 وتنظيره حول طبيعة الجسيمات الدقيقة الذي ولد ما صار يُعرف بمبدأ السلايقين عند هايزنبرغ Heisenberg's Uncertainty Principle. ولكن قبل الولوج في بحث كيفية ارتباط مذهب اللاحتمية بمذهب حرية الإرادة، من جهة، وكيفية ارتباطه، من جهة ثانية، بتنظيرات من نوع تنظيرات هايزنبرغ في حقل ميكانيكا الكم، يجب أن نوضح مسألة قد تكون مصدراً لبعض الالتباس، ألا وهي المسألة المتعلقة بضرورة الفصل بين مفهوم اللاحتتم ومفهوم الحظ أو المصادفة.

فكما يوجد ميل لدى عامة الناس للخلط بين الحتمية والجبرية (انظر: «الاحتمية»، في هذا الجزء من الموسوعة الفلسفية الميسرة)، كذلك يوجد ميل لديهم للخلط بين اللاحتمية والاعتقاد بأن ما يحدث أو بعض ما يحدث إنما هو نتيجة المصادفة. ولكن مفهوم الحدوث نتيجة المصادفة له معنيان أساسيان، واللاحتمية تنطوي على واحد من هذين المعنيين، وليس على الآخر. المعنى الأول، وهو المعنى المتداول، هو المعنى الذي يكون بموجبه ما يحدث صدفة حادثاً لم يخطط له مسبقاً، ولكنه يحدث على الرغم من أن حدوث شيء من نوعه أمر نادر ما لم يخطط له مسبقاً. وهذا المعنى للمصادفة لا يتعارض مطلقاً مع مفهوم الحتمية، إلا إذا فعلنا

غرضه أن يبين أنه ليس مفهوماً خارقاً أو أنه لا يتعارض مع نظرتنا العقلية للأمور، كما يتوهم البعض في رفضه للنظرة الاحتمية.

ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: هل يمكن البرهنة على أن مفهوم جيمس للمصادفة ينطبق على أحداث العالم؟ حتى نعرف كيف يمكن أن نعالج هذا السؤال، يجب أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى أن هذا المفهوم للمصادفة يستلزم نظرة لاحتمية لأحداث العالم، وهذه النظرة بدورها، كما رأينا، تستلزم الاعتقاد بأن هناك حادثاً واحداً، على الأقل، بدون أسباب كافية. عندما يتضح أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكل الفحوى الأخير لمفهوم جيمس للمصادفة، وبالتالي، للنظرة الاحتمية، قد يبدو أن البرهنة على الموقف الاحتملي ليست بالعملية المعقدة. فما يبدو أنه مطلوب هنا للإتيان بهذا برهان لا يتجاوز إيجاد حادث واحد بدون سبب كافٍ. فيجب أن نذكر القارئ أن الاحتمية هي نقيض، وليست ضد، الحتمية. ولذلك فإذا كان موقف الحتمي يتلخص في القول أن لكل ما يحدث في الكون سبباً كافياً، فإن موقف الاحتملي لا يستلزم أكثر من القول أن بعض ما يحدث في الكون بدون أسباب كافية. والقول الأخير يعني أنه يوجد حادث واحد، على الأقل، بدون أسباب كافية.

لا شك، إذن، أن كل ما هو مطلوب هنا للبرهنة على صحة موقف الاحتملي هو أن نكون في وضع يسمح لنا بأن نقول عن حادث ما أنه بدون أسباب كافية. ولكن، بعكس ما قد يتصور البعض، ليس من السهل مطلقاً أن نجد أنفسنا في وضع دليلي من النوع المذكور. فلا يمكننا أن نعرف بصورة مباشرة أن حادثاً ما هو بدون سبب كافٍ. فالفقضية «يوجد حادث (ح). بدون سبب كافٍ» ليست، كما يبدو كالفقضية «يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة». فبالنسبة للقضية الأخيرة، بإمكاننا أن نعرف عن طريق التجربة المباشرة، على افتراض وجود حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدد، أن هذا المعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد. ولكن إذا أخذنا الآن القضية السابقة، نجد أن ما تقوله لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة، لأن ما تقوله هو، على وجه التحديد، أنه لا حادث من الحوادث التي سبقت حدوث (ح) بشكل سبباً كافياً لحدوث (ح). إذا اتضح أن القول الأخير هو الفحوى الأساسي للقضية السابقة، ما يتضح معه هو شبه استحالة البرهنة بعدياً وتجريبياً على الموقف الاحتملي. فلا حصر لعدد الحوادث السابقة لحدوث (ح) (أي الحادث الذي يفترض

وهو عدم توافر المعرفة اللازمة لدينا للقيام بتنبؤات علمية دقيقة.

من الواضح من تحليلنا السابق أن قولنا بأن المستقبل مفتوح بالمعنى الذي قصده جيمس لا يعني فقط أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، بل يعني أكثر من ذلك بكثير، أي يعني أنه لا ضمان في أن تتحقق توقعاتنا عن المستقبل، مهما كان الشاؤ الذي تبلغه معرفتنا للماضي والحاضر التي نبني عليها هذه التوقعات. وفي هذا يذهب جيمس في الاتجاه المعاكس لاتجاه لابلاس الذي اعتقد، وفق نظريته الحتمية، أن معرفة تامة للماضي والحاضر تخول من يجوز عليها بأن يعرف كل ما سيحدث بكل تفاصيله. إن كائناً يجوز على هكذا معرفة للماضي والحاضر لا يمكن أن ينظر إلى المستقبل على أنه مليء بالمفاجآت. ولكن ما يذهب إليه جيمس هو أنه حتى لو وجد كائن كالذي افترضه لابلاس، أي كائن يجوز على معرفة تامة للماضي والحاضر، فإن المستقبل يظل مفتوحاً، أي مليئاً بالمفاجآت. إن هذا الموقف، لا شك، ينطوي على نظرة لاحتمية، لأن الامكان الواقعي لحدوث عكس ما نتوقعه في حالات كالتي تم جيمس، لا يمكن أن يفسر على أساس الجهل. فقولنا، في حالات كهذه، أن المستقبل قد يفاجئنا، لا يمكن أن يعني أنه قد يكون قد حصل خطأ ما في حساباتنا أو قد توجد فجوة ما فيها نعرفه عن الماضي والحاضر وما أشبه ذلك. إذن ما يبقى، في هذه الحالة، أساساً لقولنا أن المستقبل قد يفاجئنا هو أنه لا أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. فإذا فشلت توقعاتنا في هذه الحالة، فلن يكون فشلها دالاً على وضعنا الاستيممي بل دالاً على كون المصادفة شأنًا موضوعياً، لكون المصادفة محايثة للعالم بشكل يجعل ما يحدث في هذا العالم، غير مرتبط بما سبقه على نحو يجعل حدوثه أمراً لازماً في كل الحالات التي تتكرر فيها شروط من نوع ما سبقه. ولكن هذا الكلام الأخير، لا شك، يستوجب استحالة تطبيق مفهوم المصادفة بالمعنى الذي قصده جيمس إلا في الحالات التي لا تكون فيها أسباب كافية لما نتوقع حدوثه. وهكذا نرى كيف يكون هذا المعنى للمصادفة منظوياً على نظرة لاحتمية.

أن نقول أن هناك معنى للمصادفة ينطوي على نظرة لاحتمية لا يعني، طبعاً، أننا نلتزم بموقف لاحتملي. بقي على الاحتملي أن يبين أن هذا المعنى ينطبق بالفعل على أحداث العالم. إن وليم جيمس نفسه الذي انطلق من هذا المفهوم للمصادفة لم يكن غرضه أن يبين، عن طريق الحجج العقلية، أن هذا المفهوم ينطبق بالفعل على أحداث العالم، بل كان

بين اللاحتميين. فمذهب اللاحتمية، أصلاً، نشأ كرديف للنظرة الاختيارية أو القدرية. فلم تكن، إذن، مسألة هامة لدى اللاحتميين، وخصوصاً قبل ظهور الفيزياء الحديثة، أن يبحثوا عن أكثر من مسوغات لاستثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية. ولكن السؤال الأساسي أمامنا الآن هو السؤال التالي: كيف يمكننا أن نسوغ استثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية؟ الجواب الذي يعطيه اللاحتميون هو أن عدم استثناء الانسان من الخضوع لمقولة الحتمية ذو نتائج لا يمكن قبولها. من هذه النتائج، في اعتقاد اللاحتميين، أن مفهومي الحرية والمسؤولية يفقدان دلالتها الجوهرية. ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، إذ أن الحياة الأخلاقية تصير مهددة في الصميم، لأنها تقوم على مصادرتي الحرية والمسؤولية. إن الحجة الأساسية التي يلجأ إليها اللاحتميون هنا تقوم على مقدمتين رئيسيتين، الأولى تقول أن أفعالنا لا يمكن أن تتصف بالخيرية الأخلاقية أو أية صفات أخلاقية أخرى مماثلة أو معاكسة لها، إلا إذا لم تخضع لقوانين سببية حتمية، والثانية تقول أن أفعالنا في بعض الحالات تتصف بصفات أخلاقية من النوع المذكور. من الواضح هنا أن من يسلم بهاتين المقدمتين، لا مهرب له منطقياً من الاستنتاج بأن أفعالنا، على الأقل في بعض الحالات، لا تخضع لقوانين سببية حتمية، أي ليس لها أسباب كافية.

لا تثير المقدمة الثانية، على العموم، أية تساؤلات غير ما يتعلق بكيفية تأويل القول بأن أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية. فإن ما يشير جديلاً، بالنسبة للمسألة التي يشربها اللاحتميون، ليس ما إذا كانت أفعالنا تتصف بصفات أخلاقية، إيجابية أو سلبية، بل ما إذا كان التأويل الصحيح للقول الأخير يستلزم تبني نظرية لا حتمية. وهذا يعني أن المقدمة الأولى في حجة اللاحتميين هي، على العموم، المقدمة التي تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، بين اللاحتميين والاحتميين منهم، بخاصة. ولذلك فإن السؤال الذي سنركز عليه في شرحنا ومعالجتنا لحجة اللاحتميين هو ما إذا كانت المقدمة الأولى في هذه الحجة مسوغة بصورة معقولة.

لنبدأ بكيفية تسوية اللاحتميين لهذه المقدمة. يلجأ اللاحتميون، في الواقع، إلى براهين عديدة في محاولته تسوية القضية المذكورة، ولكن بإمكاننا أن نلخصها في ثلاثة. الأول يقوم على حرية الانسان والثاني يقوم على القدرة المزعومة للانسان على القيام بأفعال تعاكس أقوى رغباته، والثالث يقوم على المسؤولية الأخلاقية.

البرهنة على عدم وجود أسباب كافية له) ويستحيل طبعاً حتى منطقياً أن نبين، بالنسبة لكل حادث من هذا العدد الذي لا حصر له من الحوادث السابقة على حدوث (ح)، أن حدوث حادث من نوعه لا يعني، بالضرورة، أنه سيتبع ذلك حدوث حادث من (نوع ح). بمعنى آخر، إذا وجدنا، مثلاً، عن طريق الملاحظة التجريبية، أن (ح ١)، من بين الحوادث السابقة على حدوث (ح)، لا يشكل سبباً كافياً لـ (ح)، وأن الشيء نفسه ينطبق على (ح ٢) و(ح ٣) وحوادث أخرى كثيرة من بين الحوادث السابقة على حدوث (ح)، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعني أنه لا مسبب كافٍ لحدوث (ح). فمهما كان عدد الحوادث السابقة على حدوث (ح) التي أخضعناها للملاحظة التجريبية وبيننا عدم كون أي منها سبباً كافياً لحدوث (ح)، بإمكاننا أن نقول أنه قد يوجد سبب كافٍ لحدوث (ح) وربما ما حصل هو أننا فشلنا حتى الآن في اكتشافه تجريبياً. إن أسباباً من هذا النوع هي التي دعت فلاسفة، ككانط، إلى القول بأن مبدأ السببية الشاملة غير قابل للدحض، حتى من حيث المبدأ، وأن اللاحتمية، بالتالي، غير قابلة للدعم التجريبي. (انظر: «الحتمية»).

إن اللاحتميون يصرون، وعلى الرغم من الاعتبارات السابقة التي تناولناها، أن يجعل خبراتنا، العادية والعلمية على حد سواء، متناسك مع موقفه أكثر بكثير مما هو متناسك مع موقف الحتميين. وبعضهم، في الواقع، يذهب إلى حد الاعتقاد بأن جزءاً من تجاربنا لا يمكن تفسيره إلا انطلاقاً من مقولات لا حتمية. وفي عصر الفيزياء الحديثة، عصر ميكانيكا الكم ومبدأ اللابيقين لدى هايزنبرغ، صرنا نرى محاولات عديدة للجوء إلى العلم بالذات لدعم اللاحتمية. فقبل بروز القضايا التي طرحتها الفيزياء الحديثة حول قدرتنا على التنبؤ والتفسير ضمن إطار ما يحدث على صعيد الجسيمات الدقيقة، لم تكن مدار جدل النظرة التي جعلت الحتمية فرضاً ضرورياً مسبقاً من فروض الفيزياء. أما بعد ظهور ميكانيكا الكم، فلم يعد من المستغرب أن نواجه بحجج من النوع الذي يلجأ إلى الفيزياء بالذات لدعم اللاحتمية.

بإمكاننا الآن، لغرض بحثنا، أن نقسم الحجج التي يلجأ إليها اللاحتميون إلى نوعين: نوع يرى في الموقف اللاحتميون موقفاً ضرورياً لاعطاء معنى لفهومات تلعب دوراً أساسياً في حياتنا، كمفهومين الحرية والمسؤولية، ونوع يرى في الموقف اللاحتميون الموقف الأكثر تطابقاً مع نتائج الفيزياء الحديثة. لنبدأ بالنوع الأول من الحجج. هذا النوع هو الأكثر شيوعاً

يفترض أنه كان ملزماً أخلاقياً بالقيام بفعل غير الذي قام به . ولكن الالتزام الخلقي، كما نيهنا كانه، يستوجب القدرة . فلا معنى لأن نقول ان هذا الشخص أو ذاك كان ملزماً باختيار غير ما اختار أو بفعل غير ما فعل إلا إذا افترضنا مسبقاً أن هذا الشخص كان قادراً على اختيار أو فعل غير ما اختار أو فعل . ولكن إذا تبيننا نظرية حتمية، كما يدعي اللاحتمي، فلا ينطبق على أي انسان، كائناً ما كان اختياره أو الفعل الذي قام به، أنه كان قادراً على أن يختار أو يفعل غير ما اختار أو فعل . وإذا صح هذا التحليل، وافترضنا أن الانسان مسؤول، في بعض الحالات، عن أفعاله وأنه يستحق العقاب فإن افترضنا هذا يلزمنا، في هذه الحالة، برفض الحتمية وقبول اللاحتمية .

المسألة الأساسية هنا المرتبطة بمدى ثبات الحجج اللاحتمية الثلاث السابقة هي ما إذا كان بالامكان التوفيق بين النظرية الحتمية والافتراضات النهائية المسبقة للأخلاق . إن الحتمي يعتقد، ولا شك، أن موقفه لا يتعارض مع أية مفهومات اخلاقية اساسية، كمفهوم الحرية والمسؤولية . فالخجة الأولى والثالثة، كما رأينا، تقوم على ربط مفهومي الحرية والمسؤولية بمفهوم القدرة . باختصار، أن ننتع فعلاً ما بأنه فعل حر أو أن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به هو أن نفترض، بالضرورة، أن صاحبه كان قادراً على أن يفعل فعلاً سواء . إذن فالسؤال الأساسي أمام الحتمي الآن هو ما إذا كان بإمكانه أن يؤول التعبير «كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل» على نحو يجعل استعماله، في الحالات التي تعيننا، متسقاً مع النظرة الحتمية دون تجريده من مضمونه الأخلاقي .

إن الطريقة التي يحاول من خلالها الحتمي أن يصل الى التأويل المطلوب للتعبير المذكور تتلخص في التمييز، أولاً، بين الافعال المرغوب فيها والافعال غير المرغوب فيها على أساس النتائج المترتبة على هذه الافعال . هذا التمييز هام لاعطاء معنى لتفضيلنا، من الزاوية الأخلاقية، نوعاً من الافعال على نوع آخر . والخطوة الثانية في تأويل الحتمي هي أن ينظر الى الافعال التي تستهدف تحقيق نتائج من النوع المرغوب فيه على أنها صادرة عن ارادة طيبة . وفي هذه الحالة، فعندما نقوم شخصاً على ما فعل - أي نحمله المسؤولية الأخلاقية لما فعل - فإننا نفترض أن قيامه بالفعل المعني استهدف تحقيق نتائج غير مرغوب فيها وأن فعله، بالتالي، نابع عن ارادة سيئة، لا طيبة . اللوم - تحميل المسؤولية - يفترض، إذن، أن الفاعل قام بفعل نابع عن ارادة سيئة وأنه كان عليه أن يفعل فعلاً نابعاً عن ارادة طيبة . ولكن أن نقول هنا انه كان عليه أن

إن القضية الأساسية في البرهان الاول هي أنه لا معنى لأن نسند الى أفعال الانسان صفات أخلاقية، سلبية أو إيجابية، إلا إذا اعتبرناها حرة . فعندما نقول لشخص، مثلاً، انه أخطأ فيما فعل، من الزاوية الأخلاقية، فإننا، على الأقل، نحاول أن نجعله يأسف لما فعل . ولكن معنى الأسف، كما لاحظ ولیم جيمس، مشتق من واقعة الحرية، واقعة كون الشخص كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل، بغض النظر عن أفعاله وحالاته الذهنية السابقة لما فعل . ولكن إذا صح هذا، فإنه يستلزم منا، في نظر اللاحتمي، ألا نخضع الانسان لمقولة الحتمية . فلو افترضنا أن كل أفعالنا محتمة بحدوث سابقة (أي لها أسباب كافية) فعندها، حتى لو افترضنا أن الاسباب الكافية لأفعالنا الحالية هي أفعالنا الماضية، فإنه ليس بوسعنا أن نغير الماضي الآن، وبالتالي، لسنا مطلقاً أحراراً الآن . علينا، إذن، أن نفهم الحرية بمعنى ضد - سبي، بحيث اذا قلنا ان شخصاً تصرف بحرية، فما نلزم أنفسنا به، حسب هذا المعنى، هو أن نقول أنه كان قادراً على أن يختار غير ما اختار في ظل نفس الشروط السابقة على اختياره الأصلي . من الواضح أن القول الأخير يتضمن منطقياً النظر الى الفعل الحر على أنه بدون أسباب كافية، وبالتالي على أنه لا يخضع لقوانين حتمية .

يقوم البرهان الثاني، كما رأينا، على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته . هنا طبعاً يفترض اللاحتمي أن هذه القدرة هي شرط لا غنى عنه للحياة الاخلاقية . ولكن المهم لغرض بحثنا الآن هو أن اللاحتمي يجد أن هذه القدرة لدى الانسان تتعارض مع النظرة الحتمية . يفترض اللاحتمي هنا أن النظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين حتمية يستلزم الاعتقاد بأن كل فعل من أفعال الانسان - أي انسان - لا يمكن إلا أن يتفق مع أقوى رغباته . وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أنه لا يمكن واقعياً، وإن كان ممكناً منطقياً، لأي فعل انساني ألا يتفق مع أقوى رغبات صاحبه . من الواضح، في ظل هذا الافتراض الأخير عن مستلزمات النظرة الحتمية، أن قدرة الانسان على مقاومة أقوى رغباته، بل على معاكستها والتصرف على نحو لا يتفق معها، تتعارض مع النظرة الحتمية .

نأتي الآن الى البرهان الثالث الذي يقوم على المسؤولية الأخلاقية . ينطلق هذا البرهان من افتراض اللاحتمي أن مفهوم المسؤولية الأخلاقية يرتبط، بالضرورة، بمفهوم الالتزام الخلقي وأن الأخير بدوره يستوجب القدرة . فعندما نحمل شخصاً مسؤولية ما فعل أو نعاقبه على ما فعل، فإن هذا

الحالة، انه كان بمقدوري أن أفعل غير ما فعلت لا يمكن أن يعني سوى أنه كان ممكناً واقعياً أن يحدث لي غير ما حدث لي. ولكن كيف يمكن لهذا أن يسوغ اعتباري مسؤولاً عما حدث أصلاً؟ وإذا صح تحليل الحتمي هذا، فإنه، لا شك، يستلزم أن نجعل الحتمية، لا اللاحتمية، شرطاً ضرورياً لتطبيق مفهومي الحرية والمسؤولية تطبيقاً ذا أهمية للأخلاق.

لنتقل الآن الى ردّ الحتمي على الحجة الثانية من حجج اللاحتمي الثلاث، أي الحجة التي تقوم على القدرة المزعومة للانسان على مقاومة أقوى رغباته. هذه الحجة، كما رأينا، تفترض أن موقف الحتمي يقود، بالضرورة، الى التسليم بأن الانسان، وفي كل الحالات التي يختار أو يفعل فيها، كائناً ما كان اختياره أو فعله، وكائنة ما كانت الظروف التي يفعل أو يختار في ظلها، انما يفعل أو يختار ما يتفق فقط ما يتفق مع أقوى رغباته في اللحظة التي يحصل فيها الفعل أو الاختيار. هنا لا بد للحتمي، في رده على هذه الحجة، أن يشير، قبل أي شيء آخر، الى الابهام الكامن في التعبير «أقوى الرغبات». فهذا التعبير قد يعني الرغبة المسيطرة، وفي هذه الحالة يستحيل على أي شخص أن يعاكس أقوى رغباته. فلو نجح واحدنا في مقاومة رغبة من رغباته، فإن هذا سيعني حتماً أنها ليست الرغبة المسيطرة. وفي هذه الحالة، أن نقول انه لا يمكننا إلا أن نفعل ما يتفق مع أقوى رغباتنا هو تحصيل حاصل، ليس إلا.

لنفترض الآن أننا فهمنا بالتعبير أقوى الرغبات الرغبة التي يشعر بها الشخص أكثر من سواها. هنا لا يعود مجرد تحصيل حاصل قولنا انه ليس بوسع أحدنا أن يفعل ما لا يتفق مع أقوى رغباته. ولكن هنا يتضح أيضاً أن الحتمي غير ملزم بالقول الأخير. فحتى لو كنا نعرف أن أفعالنا محتمة بصورة تامة، فإن هذا لا يقول لنا شيئاً عن مضمون القانون السبيبي الذي تخضع له أفعالنا. كذلك لا يبدو أن هناك علاقة تناسب طردي بين الفعالية السببية لرغبة ما وحدّة شعورنا بها. أن نقول ان هناك علاقة تناسب طردي بين الاثنين هو أن نثبت قانوناً سببياً ما. ولكن لا شك أن القضايا التي تثبت قوانين سببية ليست صادقة قلبياً، وهذا حتماً ينطبق على القضية المعنية، بل الأكثر من ذلك، أن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تبدو مؤيدة لها. إن الحتمي، في الواقع، قد يعترف بأن الأدلة التجريبية غير مؤيدة لهذه القضية دون أن يتخلى عن موقفه الحتمي القاضي بالنظر الى أفعال الانسان على أنها خاضعة لقوانين سببية.

نتقل الآن الى النوع الثاني من الحجج التي يلجأ إليها

يفعل غير ما فعل هو أن نقول انه كان قادراً على أن يفعل غير ما فعل بمعنى أن الفعل كان سيمتنع عن الحدوث فيما لو حصل اختلاف في ارادة الفاعل.

لا شك أن أي شخص من شأنه أن يفعل غير ما فعل فيما لو أراد غير ما أراد، ولكن قد يتساءل اللاحتمي، هل بإمكان أي شخص أن يريد غير ما أراد؟ فإذا سلمنا بوجهة نظر الحتمي، وافترضنا أن (ش) قام بفعل معين (ف)، فعلينا أن نقول انه إذا تكررت نفس الشروط السابقة على قيام (ش) بـ (ف)، فإن (ش) لن يريد أن يفعل هذه المرة غير ما أراد فعله في المرة السابقة. هذا، لا شك، مترتب على نظرة الحتمي التي تستلزم أن تؤدي نفس الاسباب الى نفس النتائج. فإذا كانت الشروط التي قادت (ش)، أصلاً، الى أن يريد فعل (ف) هي ذاتها التي سبقت اختياره في المرة الثانية، فلا يمكن له في المرة الثانية أن يريد غير ما أراد في المرة الأولى.

إن الحتمي، طبعاً، لن ينقض النتيجة الأخيرة المترتبة على التحليل السابق. ولكن هذه النتيجة، في نظره، لا تسوغ ما يحاول اللاحتمي أن يسوقنا اليه في مثالنا السابق، أي القول ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد. فإذا فهمنا القدرة على النحو الذي يفترضه الحتمي، وقلنا ان (ش) لم يكن قادراً على أن يريد غير ما أراد لكان قولنا هذا شيئاً خارقاً منطقياً ألا وهو أن حصول اختلاف في ارادة (ش) ما كان ليعني حصول اختلاف في ارادة (ش).

بالإضافة الى ذلك، فإن الحتمي يجدد خللاً منطقياً في موقف اللاحتمي الذي يقضي أن يكون غياب الاسباب الكافية شرطاً ضرورياً للمسؤولية والحرية. فإذا قلنا أنه لا وجود لأسباب كافية للفعل، فلإننا في الواقع نقول انه لا يوجد في شخصية الفاعل أو طبيعته ما يفسر قيامه بهذا الفعل. قد توجد شروط ضرورية للفعل ترتبط بوجود الفاعل وشخصيته وأشياء أخرى مستقلة عنه، ولكن لا شيء يرتبط بوجود الفاعل، ضمن النظرة اللاحتمية، برغباته ودوافعه وميوله، بشخصيته وطبيعته، يفسر قيامه بهذا الفعل. ولكن - يتساءل الحتمي - ما معنى أن نقول، في هذه الحالة، ان هذا فعل حر وأن نحمل صاحبه مسؤولية القيام به؟ يبدو، كما يدعي الحتمي، أن شرطاً لا غنى عنه لحسبان فعل من أفعالي حراً ومن النوع الذي نحمل، بالتالي، مسؤولية القيام به، هو أن يكون الفعل شيئاً أحدثته أنا، لا شيئاً حدث لي. ولكن إذا لم يكن الفعل نابعاً سببياً من شخصيتي أو طبيعتي، فهو شيء حدث لي وليس شيئاً أحدثته. ولذلك فإن نقول، في هذه

الى موقف لا حتمي. فإمكاننا تأويل هذه الحجة بطرق مختلفة. قد نفهم منها، مثلاً، أنها تقول ان الجسيم، وإن كان ذا وضع محدد وذا زخم محدد، لا يمكن مطلقاً تحديد وضعه وزخمه في نفس الوقت. معظم الفيزيائيين يؤولون النظرية على هذا النحو، ولكن تأويلاً كهذا لا يثير شكوكاً مطلقاً حول النظرة الحتمية، فكل ما يمكن استنتاجه من هذا التأويل هو أن معرفتنا للقوانين السببية محدودة.

يوجد تأويل آخر، ألا وهو أن الجسيمات دون الذرية ليست من نوع الأشياء التي يمكن أن نسد إليها وضعاً ما وزخماً ما؛ إنها حقول أو ربما موجات من نوع معين. ولكن هنا أيضاً لا نجد ما يؤيد النظرة اللاحتمية. فليس في هذا التأويل ما يلزمنا بأن نقول بأنه ليس بإمكاننا أن نصوغ قضايا كلية أو سببية حول طبيعة عالم الجسيمات دون الذرية وحوادثه، بل يلزمنا فقط بأن نقول ان قضايا من النوع المشار إليه لا يمكن أن تتضمن إشارة لصفات مثل الوضع والزخم.

إن التأويل الثالث والأخير للحجة التي تشكل مدار بحثنا يمكن وضعه على النحو التالي: على الرغم من أنه يمكننا أن نتكلم على وضع محدد للجسيم دون الذري وكذلك على كمية تحرك محددة له، فإنه لا يمكننا، حتى نظرياً، أن نقرن وضعه وزخمه في لحظة ما بوضعه وكمية تحركه في لحظة سابقة. هذا التأويل طبعاً يتجه في اتجاه اللاحتمية. ولكن بإمكان الحتمي أن يصير هنا على أن السبب الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لقبول هذا التأويل هو أننا نجهل وجود اقتران من النوع المشار إليه. ولكن الحتمي، لا شك، سيصر على أن جهلنا بوجود اقتران من هذا النوع لا يعني أنه غير موجود. فالاجابات التي تواجهنا، في محاولتنا الوصول الى إثبات وجود حالات اقتران من النوع الذي يعيننا هنا، ليست بالضرورة دليلاً على كون عالم الجسيمات دون الذرية يخضع للمصادقة المحضة.

مصادر ومراجع

- Ayer, A. J., « Freedom and Necessity », in A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London, 1954.
- Born, M., *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1949.
- Campbell, C. A. « Is Free-Will a Pseudo-Problem? », *Mind*, Vol. XLIII.
- ———, *Scepticism and Constructions*, London, Allen and unwin.
- Cassirer, E., *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, New Haven, Conn, 1956.
- Eddington, A., *Nature of the Physical World*, New York, 1928.

اللاحتمي لدعم موقفه. هذا النوع، كما رأينا، يعتمد على مكتشفات الفيزياء الحديثة وخصوصاً ما يرتبط منها بميكانيكا الكم. إن الفيزياء الحديثة لا تنفي خضوع الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي لقوانين حتمية، ولكن ما يبدو أنها تنفيه (أو الأصح القول ما يبدو أن بعض الفيزيائيين المعاصرين كهائزبرغ وبودن وأدنغتون يفنونه) هو خضوع الأحداث على صعيد ميكوروسكوبي لقوانين حتمية. بصورة أكثر تحديداً، إن عالم الجسيمات الدقيقة - عالم الجسيمات دون الذرية - لا يبدو، في نظر بعض الفيزيائيين، أنه يخضع لقوانين حتمية صارمة. إن السبب الذي يلجأ اليه هؤلاء الفيزيائيون هو ما صار يعرف بمبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle أو مبدأ اللايقين Uncertainty Principle. حسب هذا المبدأ، أن ما يحدث على صعيد الجسيمات دون الذرية، صعيد الالكترونات والبروتونات، هو، في بعض الحالات، نتيجة المصادفة المحضة. فيما يقوله لنا مبدأ اللاتحديد انه عندما نتكلم على الأحداث على الصعيد الماكروسكوبي، فإن بإمكاننا أن نقول، مثلاً، عن شيء مثل كرة البلياردو ما هو اتجاهه وما هي كمية زخمه Momentum وهو في وضع ما (ب) على أساس ما نعرفه عن اتجاهه وكمية تحركه وهو في وضعه السابق (أ). ولكن هذا لا يمكننا أن نقوله عن شيء مثل الالكترون. والسبب لذلك هو أن شروط الملاحظة هي من النوع الذي إذا سمح لنا بتحديد وضع الجسيم دون الذري بدقة، يجعل من المستحيل علينا تحديد زخمه بدقة.

لنفترض انه حتى نحدد بصورة أدق وضع الجسيم دون الذري وهو في حالة حركة، علينا أن نستعمل ضوءاً بطول موجة أقصر. ولكن لنفترض أنه بمقدار ما يقصر طول الموجة بمقدار ما يؤثر ذلك على زخم الجسيم فيجعله يتحرك بصورة عشوائية لا يمكن التنبؤ بها. ولنفترض أيضاً أنه لا توجد طريقة لتحديد وضع الجسيم دون جعل تحديد كمية زخمه أمراً مستحيلاً أو لتحديد كمية زخمه دون جعل تحديد وضعه أمراً مستحيلاً. في هذه الحالة، سيكون من المستحيل أن نصوغ قوانين سببية دقيقة يخضع لها تحرك الجسيم. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول انه كلما كانت كمية الزخم الجسيم وهو في الوضع (أ) هي كذا وكذا. إذن يجب أن يكون هذا الزخم في وضعه اللاحق لـ (أ) كذا وكذا. فلا يمكن لكلام من هذا القليل أن يكون ذا معنى محدد أو أن يعطي معنى محدداً، حتى من حيث المبدأ. ولذلك فليس بإمكاننا هنا أن نتكلم على الطبيعة على أنها خاضعة لقوانين حتمية صارمة.

ان الحجة الأخيرة لا تؤدي، بالضرورة، الى نتيجتها، أي

ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين سيموا بسمه الليبرالية.

وإذا كان الليبرالية من جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص الى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي). لذلك نجد الجذور التاريخية لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية بذاته، معارضةً في كثير من الأحيان التقاليد والأعراف والسلطة، رافضة جعل إرادة الفرد مجرد امتداد لإرادة الجماعة، ورغم أن الليبرالية، كأيديولوجيا، هي ظاهرة حديثة نسبياً، فإن بعض تباشرها تظهر عند ديمقراطي أثينا في القرن الخامس قبل المسيح، وعند الرواقين، وفي المراحل الأولى من المسيحية، ثم في حركة الإصلاح البروتستانتية. ففي خطبة بركليس Pericles، 495-429 ق.م الشهيرة، التي أثنى بها شهداء أثينا الذين سقطوا في بداية الحرب ضد أسبارطه، صياغة بليغة لبداً مساواة جميع المواطنين أمام القانون كما أن فيها تعبيراً واضحاً عن أهمية الفرد ومسؤوليته السياسية. كذلك فإن بروثاغوراس Protagoras، 485 - 410 ق.م، جعل الفرد مقياس كل شيء وشارك ديموقريطوس Democritus 460-370 ق.م. قناعته بأن القوانين والمؤسسات هي من صنع الإنسان وأن الإنسان بالتالي، مسؤول عنها. ويبقى سقراط، 470-399، في حياته وتعاليمه نموذجاً فذاً للإيمان بقدرة العقل وأهميته، ولضرورة إخضاع معتقداتنا للنقد والتدقيق في جوهر الحرية والافتتاح. ومن البديهي أنه إذا اعتمدنا النموذج السقراطي نجد أن مسؤولية تقصي الحقيقة ومسؤولية اتخاذ موقفنا الخاص ومسؤولية الدفاع عن هذا الموقف بعقلانية وافتتاح، تصبح كلها في النهاية مسؤولية الفرد، وهذا لا يعني، طبعاً أن الفرد يحقق كل هذه المنجزات بمعزل عن المجتمع. فمفكرو الإغريق، ومن بينهم سقراط، كانوا مقتنعين قناعة تكاد تكون تامة بأن الإنسان كائن اجتماعي. والظاهرة التي نحاول أن نبرزها والتي اتضحت معالمها في القرن الخامس قبل المسيح «هي خروج بعض المجتمعات اليونانية، خصوصاً أثينا، من إطار المجتمعات القبلية المنغلقة، هذا الخروج الذي كاد يتخذ طابع الثورة من خلال التشديد على أهمية الفرد والحريات الفردية.

أما الخطوة التالية على طريق الانعتاق من عقلية المجتمع القبلي المنغلق فقد حققها الرواقيون من خلال قولهم ببداً

- Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Collier Books, New York, 1962.
- Heisenberg, W., *The Physical Principles of Quantum Theory*, Chicago, 1930.
- ———, *The Physicist's Concept of Nature*, New York, 1958.
- Hobart, R.E., «Free-Will as Involving Determinism», *Mind*, 1951.
- Hook, Sidney, (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, (N.Y.U) Press, New York, 1958.
- Hutton, E., *The Logic of Modern Physics*, New York, 1956.
- James, William, «The Dilemma of Determinism», in *The Will to Believe*, Longmans Green, New York.
- Nagel, E., «The Causal Character of Modern Physical Theory», in Feigl and Brodbeck (eds.), *Readings in The Philosophy of Science*, New York, 1953.
- Nowell-smith, p.H. «Free-Will and Moral Responsibility», *Mind*, 1948.
- Pap, A., *An Introduction to the Philosophy of Science*, Free Press of G Lencoe, New York, 1962.
- Reichenbach, H., *Philosophic Foundations of Quantum Theory*, Berkeley, Calif., 1948.
- Ross, W.D. *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, England.
- Schlick, M., «When is a Man Responsible», in M. Schlick, *Problems of Ethics*, New York, 1939.
- University of California Associates, «The Freedom of the Will», in Feigl and Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.

عادل ضاهر

الليبرالية

Liberalism
Libéralisme
Liberalismus

لم تبلور الليبرالية كنظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين في إعطائها شكلها الأساسي وطابعها المميز. فالليبرالية ليست اللوكية (نسبة الى جون لوك 1632-1704) أو الروسوية (نسبة الى جان جاك روسو 1712-1778) أو الملية (نسبة الى جون ستوارت مل 1806-1873) وإن كان كل واحد من هؤلاء قد أسهم اسهاماً بارزاً أو فعلاً في إعطائها كثيراً من ملامحها وخصائصها. فالليبرالية مجموعة مفاهيم ومبادئ ومواقف تجمع بينها قوا. م مشتركة مهمة، ولكنها تتعارض أحياناً. من هنا تبدو بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمراً صعباً وربما عديم الجدوى. وفي حال تحديد الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا

النوع من الليبرالية، الليبرالية الكلاسيكية. ومن ثم تناول بعض التيارات الليبرالية التي جاءت استمراراً لليبرالية لوك الكلاسيكية، وبعض التيارات التي عارضت هذه الليبرالية أو عدلتها تعديلاً أساسياً.

3 - جون لوك والصراع الدستوري بانكلترا:

يرى كثير من المؤرخين أن تاريخ انكلترا السياسي في القرن السابع عشر، هو إلى مدى بعيد تاريخ الصراع بين الملكية الساعية إلى الحفاظ على ما اعتبرته حقها المطلق في الحكم وبين القوى البرلمانية المصرة على الحد من سلطة الملوك وإخضاع هذه السلطة لحكم الدستور. وما جعل هذا الصراع، يمتد ويعنف هو تداخل النزاعات الدينية معه وتباين ولاءات المتصارعين المذهبية. وقد رفض البرلمانيون ادعاء الملك أن حقه في الحكم قد منحه إياه خالق الكون وأنه، أي الملك، يحكم بمشيئة الهية. لذلك لم يعتبر الحاكم نفسه مسؤولاً تجاه الشعب المحكوم. أما البرلمانيون فقد رفضوا هذا المنطق وقاوموا دعاته. ويصح أن نعتبر فلسفة لوك السياسية محاولة لتنظيم موقف البرلمانيين وإعطائه بعداً فلسفياً وجعل علاقة المواطن بالسلطة الحاكمة علاقة تعاقدية أو بتعبير أصح علاقة اثنائية. فإذا نحن افترضنا مع لوك، أن للإنسان حقوقاً طبيعية في الحرية والكرامة، وجب علينا أن نقر بأن نسق الحكم الوحيد الذي لا يتعارض مع هذا الافتراض هو الحكم المبني على رضى المحكوم وموافقته. وإذا كان الشعب مصدر السلطة الشرعية الوحيد يصبح الحكم مسألة أمانة لا مسألة حق، سواء ادعى الحاكم أن هذا الحق متوارث عن الأسلاف أو ادعى أنه هبة من عند الله. ويصبح الحكم دائماً حكماً مشروطاً ويصبح الحاكم خاضعاً لمحاسبة المحكوم على نحو مستمر. ويسهل، من الناحية النظرية على الأقل، تسويق الثورة على الحاكم أو خلعه إن هو أساء استعمال الحكم الذي وضعه الشعب أمانة في عنقه. وقد كان هذا بالفعل مصير الملك جيمس الثاني الذي خلع عن العرش عام 1688 في اثر الثورة البيضاء الشهيرة المعروفة بالثورة المجيدة Glorious Revolution.

وأهم ما في هذا كله بالنسبة إلى تكوين الفكر السياسي الليبرالي وتطوره هو المسوّغ الذي يعطيه لوك للدولة ولحقها في الوجود، وهذا أمر يتعدى مجرد دعم فريق (البرلمان) ضد فريق آخر (الملك) في تنازعهما على الحكم، ليقدم نظرية حول طبيعة الدولة وحدود سلطتها. وإذا استثنينا نقرأ قليلاً من المفكرين الذين طرحوا فكرة مجتمع بلا دولة، إيماناً منهم بأن التعاون

وحدة طبيعة الإنسان ومشاركة جميع البشر فيها. وهذا الانجاز مهم جداً خصوصاً أن اليونان ظلوا اقليمياً النظرة حتى في أوج حضارتهم وفي ظل الحكم الديمقراطي. كما أن الرواقيين ركزوا على أهمية اكتشاف حيز في الذات الانسانية لا تستطيع أن تنفذ إليه سلطة المجتمع أو أي شكل آخر من أشكال السلطة. ومتى اكتشف الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية لا يتأثر بتقلبات الزمان أو بأهواء البشر. وقد ساعد هذا المفهوم الرواقي للحرية المرتكز على ذاتية الفرد وخصوصيته على انتشار المسيحية؛ لا سيما أن المسيحية ركزت على مبدأ المسؤولية الشخصية وأبرزت دور الضمير في تقرير أخلاقية تصرف الفرد أو عدم أخلاقية. غير أن دور الفرد في القرون الوسطى أصبح ثانوياً نتيجة السيطرة الكاملة التي مارسها الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات الأوروبية برمتها. من هنا أهمية الدور الذي أدته حركات الإصلاح البروتستانتية Protestant Reformation ابتداءً من القرن السادس عشر. ذلك أن الفرد، لا الكنيسة وسلطاتها الكليركية، بات هو المرجع في تفسير الكتاب المقدس ومن ثم في إقرار غمط حياته. وقد كان لهذه العودة إلى التركيز على الفرد أثر هام في نشوء الليبرالية بمعناها الحديث.

2 - الليبرالية في العصور الحديثة:

إن الليبرالية في الفكر السياسي الغربي الحديث نشأت وتطورت في القرن السابع عشر، وذلك على الرغم من أن لفظة ليبرالي وليبرالية لم تكونا متداولتين قبل بداية القرن التاسع عشر. ونجد الكثير من الأفكار والمبادئ الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية، فهو أول الفلاسفة الليبراليين ولعله أهمهم جميعاً. لكن امتياز لوك عن غيره من الفلاسفة الليبراليين يرجع إلى أنه نجح في التعبير عن الأفكار المناسبة في الوقت المناسب، فهو ليس بالضرورة أقواهم حجة أو أكثرهم ابداعاً. وكما أن أهمية لوك جاءت نتيجة نجاحه في أن يعكس في فلسفته السياسية مشاغل عصره وقضاياه، فإن التصاق هذا الفيلسوف بظروف عصره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية جعل الكثير من الليبراليين الذين جاءوا بعده يرفضون بعض آرائه أو على الأقل تعديلها لأنهم واجهوا ظروفاً تاريخية تختلف عن ظروفه. أضف إلى ذلك أن رغبة لوك في أن يكون فكره حاوياً كل عصره أثقل فلسفته السياسية بتناقضات جمة.

وفي ما يأتي سنعمد إلى عرض أهم ملامح الليبرالية كما نجدها في فلسفة لوك السياسية. وقد يصح أن نسمي هذا

وأمنه. من هنا تشديده على مبدأ «حكم القانون لا حكم الفرد». أما هوبز فقد أعطى الحاكم سلطة شبه مطلقة نتيجة قناعته أنه بدون هذه السلطة المطلقة لا نظام ولا استقرار ولا أمان. ونجد في المقابل أن الليبراليين، أمثال لوك ومونتسكيو، 1755-1689، اعتبروا السلطة المطلقة غير المنضبطة بحكم القانون انضباطاً واضحاً ومبدئياً هي المشكلة وليست الحل. فالسلطة، كما قال اللورد اکتون، تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً.

ومشكلة سوء استعمال السلطة قديمة قدم الحضارة البشرية، وقد ظهرت مع ظهور المجتمعات السياسية. فإذا كان وجود الدولة ضرورياً، فإن وجود السلطة يغدو ضرورياً. وتقضي الضرورة العملية بأن يمارس السلطة أشخاص معينون لأنه من الصعب أن يمارسها الناس جميعاً. ومتى استقرت السلطة في أيدي أولئك الأشخاص فما الذي يحول دون سوء استعمالهم لها؟ وقد وعى المفكرون السياسيون هذه المشكلة وأدركوا أبعادها منذ البداية، كما أن بعضهم قد اقترح لها حلولاً. فأفلاطون مثلاً يرى أن المشكلة تحل إذا اجتمعت الملكية (السلطة) والفلسفة (المعرفة والحكمة) في شخص واحد، فتكون فضائل الفيلسوف خير وافي للناس من شرور السلطة غير المنضبطة بالمعرفة الحققة والأخلاق السوية. أما هوبز فقد وجد الحل الأفلاطوني مثالياً وغير مجد ورفض معادلة أفلاطون القائلة بأن السلطة مع المعرفة تعطيان أساس مجتمع عادل، مشدداً على أن السلطة وحدها هي العنصر الأهم في بناء المجتمع المستقر. والواقع أن هوبز لم يحل مشكلة سوء استعمال السلطة، فمفهوم الماهل Sovereign عنده هو بمثابة إقرار بأن لا حل لهذه المشكلة. فهو يرى أن مجتمعاً فيه سلطة يساء استعمالها هو أفضل من مجتمع لا سلطة فيه على الإطلاق.

أما الحل الليبرالي الذي وضعه لوك وطوره مونتسكيو فيرفض حصر الخيارات بخياري هوبز وهما أولاً: مجتمع لا سلطة فيه وثانياً: مجتمع يساء فيه استعمال السلطة. وهذا الحل يركز على مبدأ حكم القانون وسيادته، وعلى إصلاح مؤسسات المجتمع وتطويرها. ويرى دعاة هذا الحل أن من الخطأ التركيز على الحاكم المثالي الذي يحكم بالعدل والانصاف، ومن الأصح أن نركز على اشتراع قوانين واستحداث مؤسسات تقلل من احتمال سوء استعمال السلطة وتسهل مراقبة المسؤولين وتمييز معاقبتهم إن هم اساءوا استعمال مسؤولياتهم ويفترض هذا الحل أن اغراءات سوء استعمال السلطة ستظل دائماً موجودة، ولكنه يقلل من احتمال اساءة

الطوعي بين الناس يغنيانا عن الدولة، نجد أن الأغلبية الساحقة من المفكرين السياسيين اعتبروا وجود الدولة ضرورياً. لكن هذا الحد الأدنى من الاتفاق لا يكفي لأن الاختلافات تظهر بوضوح وحدة عندما يحاول هؤلاء المفكرون تحديد طبيعة الدولة ورسم حدود سلطتها. فما هو موقف لوك من هذا الموضوع؟ إن وصف لوك لوضع الناس في ما سماه الحالة الطبيعية State of Nature، التي تسبق قيام الدولة، يجعل القارئ يتساءل عن جدوى مقايضة هذا المجتمع اللاسياسي بالمجتمع السياسي. ذلك أن الحالة الطبيعية تحكمها قوانين طبيعية، Natural Laws، تحدد الحقوق والواجبات بمعزل عن المشرع البشري. لكن الصعوبات تظهر على مستوى القضاء والتفويض والإدارة. فمن غير المستحسن أن يكون المرء حكماً وخصماً في ما يخصه من الأمور في الوقت نفسه. ناهيك عن ضرورة توزيع المهام وتنظيم أمور المجتمع المشتركة وإدارة شؤونه وتنفيذ الأحكام وتأمين حماية الأفراد وممتلكاتهم سواء أكان المعتدي من الداخل أم من الخارج. ولو كانت هذه الأمور تنتظم من تلقاء نفسها أو تتوافر دونما حاجة إلى الدولة وأجهزتها، لما كان لوجود الدولة من مسوغ. من هنا نشأ في الفكر السياسي الليبرالي مفهوم «دولة الحد الأدنى». فالحاجة إلى الدولة حاجة عملية فقط، ولا يجوز أن توسع نطاق سلطتها خارج الحدود التي تفرضها هذه الضرورات العملية.

هذا الموقف من الدولة يبرز خاصّة مهمة لما قد يسمى المزاج الليبرالي، أو الذهنية الليبرالية. فكأن الليبرالي يفترض أن هنالك علاقة عكسية بين سلطة الدولة وحرية الفرد: فكلما ازدادات سلطة الدولة وتوسّع نطاقها نقصت حريات الفرد وضاق نطاقها. لذلك فإن تعلق الليبرالي بالحرية الفردية وحرصه عليها يجعله متخوفاً من تزايد سلطة الدولة. وبالرغم من أن توماس هوبز، 1679-1588، جعل الفرد ركيزة نظامه السياسي واتبع منهجية فردية، Methodological Individualism في بناء فلسفته السياسية، فإنه لم يكن ليبرالي المزاج، لأن تخوفه من الفوضى فاق تعلقه بالحرية وطمحي عليه. فالذهنية الهوبزية المحافظة تفترض أن هناك علاقة عكسية بين الحرية والاستقرار. أما الليبرالي فهو أكثر طموحاً من هوبز وأكثر تفاؤلاً، وهو يحاول أن يجد نوعاً من التوازن بين الحرية والنظام. ولعلّ إسهام لوك الأساسي في تطور الفكر الليبرالي هو إصراره على إمكانية اثبات المواطن على قدر كبير من الحريات دون أن يهدد ذلك، بالضرورة، استقرار المجتمع

(كالتفاح مثلاً) بالذهب أو الفضة أو العملة. وكان لوك في البداية قد اشترط أن لا يحتفظ المرء بمقدار من نتاج أرضه يفوق ما يستطيع أن يستهلكه هو وعائلته قبل أن يفسد النتاج. وهذا الشرط قد يوحي بأن نسبة الملكية ستقررها الحاجة، مما قد يؤدي الى نوع من العدالة في التوزيع أو المساواة الاقتصادية، ولكن ادخال مواد لا تتهرىء ولا تفسد في عملية المقايضة يفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور طبقات غير متساوية اقتصادياً.

5 - الليبرالية الاقتصادية وآدم سميث:

والترجمة الواضحة على الصعيد الاقتصادي لليبرالية لوك الكلاسيكية، نجدتها في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التي يمثلها آدم سميث، 1723-1790، وأتباعه. ففي فكر سميث السياسي والاقتصادي تبدو الخصائص الآتية واضحة: (1) التزام شبه مطلق بالحرريات الفردية وخصوصاً الحرية الاقتصادية، (2) طغيان النزعة الفردية الى حد تصبح معه تلبية حاجات الفرد ورغباته هاجس الليبرالي الأهم، (3) حصر مهمة الدولة بحماية حقوق المواطن، خصوصاً حق الملكية الفردية، وبتسهيل تعامله مع الآخرين، وبمنع الدولة من التدخل في أي شأن آخر. وما يميز سميث عن لوك اعتباره الاقتصاد علماً مستقلاً عن باقي العلوم الاجتماعية وتنسيقه مبادئ هذا العلم المستحدث تنسيقاً واضحاً. وقد افترض سميث أن المحرك الوحيد للانسان والدافع الذي يكمن وراء كل تصرفاته الطوعية هما الرغبة في خدمة مصالحه وإرضاء ذاته. وسميث هنا يشارك هوبز نظريته الى الانسان ككائن أناني. واعتبر سميث أن الاقتصاد تنظمه قوانينه الخاصة، كقانون العرض والطلب، وقوانين الطبيعة الانسانية. وكانت لدى سميث قناعة تامة أن هذه القوانين إذا ما سمح لها بأن تأخذ مجراها دون تدخل من الدولة، تقوم بمهمتها على أكمل وجه فتخدم مصلحة المجتمع ككل وتخفف رغبات الفرد. وقد يبدو أن هذه القوانين جاءت نتيجة تصميم مصمم أو أنها تشكل نظاماً غائياً مُتَمَمِّداً، ولكنها ليست كذلك، أو على الأقل هذه هي قناعة سميث. فالخباز واللحم عندما يؤمنان الخبز واللحم لمؤاندا لا يفعلان ذلك حباً بالإنسانية أو حرصاً على صحتنا بل بدافع مصالحهما الخاصة وحباً بالربح. والمستهلك بدوره لا يشتري السلع المتوافرة في السوق حرصاً على مصلحة المنتج أو التاجر بل لأن عنده الرغبة، ولديه المقدرة، على شراء ما يشتري. إذن فأفضل خدمة نقدمها الى المجتمع هي تسهيلنا للأفراد سعيهم الى خدمة مصالحهم الخاصة. وهكذا فإن لعبة

استعمالها فعلاً. وحكم القانون يعني أن المرجع الأخير لم يعد ارادة فرد ما، أو مجموعة أفراد، بل اصبح مبادئ اتفق عليها ودخلت في بنية المجتمع وصلبه.

صحيح أن المناداة بمبادئ حقوق الانسان الطبيعية، وجعل أساس حق الحكم مشروطاً برضى المواطن المحكوم، تخلق مناخاً يشجع الشعوب المفهورة على الثورة على حكامها والاطاحة بهم، لكن نموذج لوك للتغيير اصلاحي وتدرجي وليس ثورياً. وتبقى التجربة الانكليزية التي تلت ثورة 1688 أقرب الى فلسفته السياسية من الثورة الفرنسية عام 1789 وما تلاها. فهو قد فضّل اعتماد مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية (وإن يكن لوك، في الواقع، ميز بين التشريعية والتنفيذية فقط) وجعل هذه السلطات تمارس رقابة، بعضها على البعض الآخر، تؤدي الى التوازن بينها. أما الثورة فهي للحالات المستعصية. وفي الواقع، فإن كثيراً من الليبراليين يعتبرون نجاح الاصلاح الداخلي التدرجي الذي يقى المجتمع خضّات الثورات الجارفة العنيفة مقياس نجاح الليبرالية كأساس للحكم والاصلاح.

4 - الليبرالية وحكم الأكثرية:

وقد نادى لوك بحق الأكثرية في الحكم لكنه لم يعر عيافاً كافياً نتائج هذا المبدأ. ذلك لأن همه الأساسي كان الحد من سلطة الملك، وقد تصوّر أن المشكلة تُحلّ بانتقال السلطة الى الشعب أو من يمثله، وغاب عن ذهنه أن أكثرية الشعب بإمكانها أن تمارس طغيانها الخاص. وهذا الطغيان الجديد سيصبح، كما سنرى، هاجس بعض ليبراليي القرن التاسع عشر أمثال الكيس دي توكفيل، 1805-1859، وجون مل. فهل يكفي أن ننادي بالتسامح (كما فعل لوك كردة فعل على الحروب الدينية المرهقة والشرسة التي خاضها أبناء وطنه) لتتغلب الأكثرية فلا تتعدى على حقوق الأقليات؟ ثم ان حق التصويت بقي محصوراً بعدد قليل نسبياً يقتصر على مالكي الأرض من الرجال، فهل يمثل هؤلاء الشعب؟!

يقودنا هذا التساؤل الى اعتبار أخير يؤكد على مدى ارتباط فكر لوك السياسي بنشأة الليبرالية وتطورها. فكما رأينا يعتبر لوك أن حماية الفرد وحقوقه من أهم واجبات الدولة، كما أنه يعتبر حق الملكية الخاصة من أهم حقوق الفرد. من هنا تصبح حماية هذا الحق من واجبات الدولة الأساسية. كما أن لوك في الجزء الذي يعالج فيه موضوع الملكية في المقالة الثانية في الحكم المدني يسمح للمالك بأن يقايض ما شاء من نتاج أرضه

موقعها في سلم أولوياتنا وعلاقتها بما نُجَلُّ من قيم أخرى. فالفكر الماركسي، مثلاً، يعتبر الحرية في ظل الأنظمة الليبرالية - الرأسمالية حرية مزيفة وعنده أن التحرر الفعلي والأصيل يتحقق في إطار المجتمع اللاطقي حيث الانسان سيد نفسه فلا تستغل طبقة طبقة أخرى، ولا يُجْتَم عليه انتهاؤه الطبقي أن يكون مُستَغلاً أو مُستَغلاً.

6 - الحرية كركن من أركان الليبرالية:

إذن كيف نحدّد مفهوم الحرية؟ يجب الإشارة أولاً الى أن اهتمامنا ليس بإشكالية حرية الإرادة بمعناها الميتافيزيقي، مع الاعتراف بصعوبة التفاوضي عن هذه الاشكالية أو فصلها عن مفهوم الحرية في إطاره السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي هو محور اهتمامنا حالياً. لقد عرّف هوبز الحرية بأنها غياب العوائق الخارجية التي تحد من قدرة الانسان على أن يفعل ما يشاء. وهذا التعريف هو في الواقع أساس ما سماه الليبرالي المعاصر ايزيا برلين «المفهوم السلبي» للحرية. وإذا اعتمدنا هذا التعريف السلبي للحرية يصبح مقياس نسبة الحرية السائدة في مجتمع معين هو العوائق التي تضعها السلطة السياسية (الدولة وأجهزتها) وتمنع بواسطتها المواطن من أن يفعل ما يشاء. فإذا ازدادت هذه العوائق أو الموانع قلت الحرية، وإذا قلت العوائق أو الموانع ازدادت الحرية. فإذا لم تمنع السلطة المواطنين من التعبير عن آرائهم على النحو الذي يريدون، وإذا أمنت للمواطن الحماية من سواه من المواطنين الذين قد تسول لهم انفسهم منعه حق التعبير عن رأيه، يحق لنا أن نستنتج أن حرية التعبير عن الرأي متوافرة في المجتمع. وإذا أخذنا باقي الحريات كحرية العبادة والتجارة والتنقل والاقتراع الى آخر ما هنالك من حريات ووجدنا أن لا عوائق تمنع المواطن من ممارسة هذه الحريات، نستطيع أن نجزم أن المجتمع هو مجتمع حر.

ولكن لفترض أن الأكثرية الساحقة في هذا المجتمع لا رأي لديها لتعبر عنه وأن من لديه رأياً ما لا يبالي بالتعبير عنه؟ ولنترض أن هذه الأكثرية لا تقيم للدين شأنًا والذين يدون اهتماماً بالدين فهم يهتمون بقشوره ومظاهره فقط؟ ولنترض أن هذه الأكثرية في معظمها لا تستفيد من بقية الحريات المتوافرة لها. فهل يصح أن نقول بعد هذا كله أن مجتمعها مجتمع حر؟

يرز هنا مفهوم الحرية الآخر الذي سماه برلين «المفهوم الإيجابي». ويصر دعاة هذا المفهوم على أن غياب العوائق

المصالح الخاصة هذه، إن لم يعقها تدخل خارجي مفتعل. تؤمّن حاجات الجميع وتخدم المصلحة العامة وكان هناك بدأ خفية غير مرئية *invisible hand*، تحدد الأدوات وتنسق الحركات كي يسير كل شيء على ما يرام. وعلى الدولة أن تترك هذه اللعبة تأخذ مجراها فلا تتدخل باسم المصلحة العامة أو العدالة أو المساواة فتمتلك وسائل الانتاج أو تحدد كمياته أو أسعاره. وهكذا أدخل سميث مبدأ الاقتصاد الحر (تنافس حر في سوق حرة) في مفهوم الليبرالية.

لقد لاحظنا كم هي وثيقة العلاقة بين فكر لوك السياسي وأحداث عصره، خصوصاً ثورة عام 1688 وقد يكون من المفيد أن نذكر أهم الأحداث التاريخية الأخرى التي أثرت في تطور الفكر الليبرالي. فالثورة الأمريكية، 1776 جاءت على الأقل من الناحية الفكرية، امتداداً لفلسفة لوك السياسية. والثورة الفرنسية 1789، مهد لها فلاسفة ومفكرون ليبراليون على الإجمال أمثال روسو وفولتير (-) وجماعة الانسكلويديا. والطريقة التي ترجمت بها الثورة الفرنسية إرادة الشعب وكيفية ممارستها الحرية اضطرت الكثيرين من الليبراليين الى إعادة النظر في فهمهم للديمقراطية والحرية. كما أن الطريقة التي مارست بها الأكثريات الديمقراطية حقها في الحكم أقلقت كثيراً من الليبراليين أمثال بنيامين كونستانت، 1767-1830، ودي توكفيل ومل. ثم إن الثورة الصناعية التي ابتدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبلغت أوجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر غيرت كل المقاييس. وقد استفادت الطبقات الوسطى الصاعدة من الثورة الصناعية ومن الحرية الاقتصادية لتسيطر على اقتصاد الدول الصناعية وسياساتها ومن ثم على قسم كبير من بقية دول العالم عن طريق الاستعمار.

وعلى الصعيد الفلسفي اضطّر الفكر الليبرالي الى محاولة تحديد معنى الحرية وعلاقتها بقيم أخرى كالمساواة والعدالة والسعادة. وإذا اعتبرنا أن الليبرالي ملزم باعطاء الحرية أهمية قصوى يصح لنا أن نتساءل عن مصير القيم والفضائل الأخرى التي تدخل عادة في جملة المفاهيم والقيم التي تحدد ولاءات المفكر. فهل أن الليبرالي الذي يضع الحرية في المرتبة العليا من سلم أولوياته مستعد أن يضحي بالمساواة بالعدالة أو بالسعادة في سبيل أن تبقى الحرية؟ ويبقى الحلم الجميل أن نظل أحراراً في مجتمع تعمه المساواة والعدالة والحرية. ومن البديهي أن هذا الحلم هو حلم الجميع. فالليبراليون لا يحتكرون حب الحرية والاهتمام بها. فالخلاف عادة هو حول معنى الحرية، وحول تحديد الظروف الملائمة لازدهارها وممارستها، وحول تحديد

ذلك القرن وفي فلسفة جون مل السياسية دليل واضح على هذا. فقد أدرك مل أن مشكلة تسلط الملوك، وأن حُلَّت تاريخياً بتجريدهم من صلاحياتهم أو بقطع رؤوسهم، تعود وتظهر بشكل مشكلة طغيان الأكثرية أو من يمثلها في النظام الديمقراطي. والحل الدستوري (عبر القوانين واصلاح المؤسسات وانشاء المحاكم العليا وتعدد الأثرابات من خلال النسق التعاقبي للانتخابات الخ...) لا يحل المشكلة كلياً. فحتى لو تأكدنا أن الديمقراطية دستورية، يبقى، في نهاية المطاف، الدستور وتقرير أحكامه في يد الأكثرية. وقد أدرك توماس جيفرسون، 1743-1826، هذه الحقيقة قبل مل، وتوكفيل، وتوماس جرين، 1836-1882، وكونستانت وغيرهم ممن أدركوا طبيعة هذه المشكلة وأبعادها. ففي نص القانون الذي يجمي حرية العبادة (كتبه جيفرسون عام 1779 وصدقه المجلس الاستراعي لولاية فرجينيا في العام 1786) ورد في الفقرة الأخيرة ما معناه: نحن ندرك في هذا المجلس الذي انتخبه الشعب لاشترع القوانين أن لا سلطة لنا على المجالس اللاحقة التي سوف تنتخب بعدنا ويكون لها صلاحية قانونية، ولا نستطيع أن نجعل هذا القانون الذي اشترعناه اليوم غير قابل للنقض في المستقبل وأن نحن فعلنا ذلك فلا يكون لإعلاننا هذا صفة قانونية مُلزمة. ولكننا نعلن أن كل من ينقض هذا القانون أو يلغيه أو يحد منه إنما ينتهك حقوقاً للإنسان طبيعية. وقول جيفرسون هذا يشير بوضوح الى انه أدرك أن الضمانة لا تكون في النهاية الا بوحي المواطنين وبحكمتهم وأخلاقيتهم. ولم يجد جيفرسون في يده حيلة سوى العودة الى مفهوم حقوق الانسان الطبيعية. وإذا كانت قدسية الفرد وحقوقه من جوهر الليبرالية، فإن المساس بهذه الحقوق يعني إخفاق الليبرالية وإفلاسها. فرسالة الليبرالية، اذا كان لها من رسالة؟ هي حماية الفرد والدفاع عن سيادته وصيانة كرامته. فإذا ضاعت حقوق الفرد، ضاعت الليبرالية. وما جدوى أن نسمي حقوق الفرد حقوقاً طبيعية إذ سمحنا لارادة الآخرين بأن تلغي هذه الحقوق؟ وإذا كان الآخرون يشكلون الأكثرية فليس في ذلك كما قال كونستانت تخفيف للجرم ولا عزاء للضحية.

وصعوبة حل هذه المشكلة تعود الى اختلاف في أهداف الليبرالية والديمقراطية. فالليبرالية مهتمة برسم حدود واضحة لسلطة الدولة على الفرد واعطاء الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية. أما الديمقراطية فتحدد مركز السلطة ومصدرها. وهذا لا يعني أن الليبرالية والديمقراطية متناقضتان بالضرورة، لكن

الخارجية غير كاف لوجود الحرية. فإذا كنا عبيداً لشهواتنا فنحن لسنا أحراراً كما يذكرنا روسو الذي يصبر على أن الحرية الحقة - الحرية الخلقية كما يسميها - هي أن نطيع القوانين التي اشترعناها نحن لأنفسنا. ومهم جداً أن نتذكر أن الإرادة التي تشترع هذه القوانين ليست ارادة الفرد الخاصة التي تخضع للرغبات والأهواء الشخصية، بل هي ارادته الخلقية المعيارية التي تعبر عنها الارادة العامة *volonté générale*. إذن كي نكون أحراراً علينا أن نريد ما يجب أن نريد، وإذا أردنا غير ذلك يحق للآخرين، باسم الارادة العامة، اجبارنا على أن نكون أحراراً حسب تعبير روسو الشهير.

كيف يمكننا في هذه الحال أن نحدد ما تقره الارادة العامة وما لا تقره؟ إن جواب روسو عن هذا السؤال المهم معقد جداً ولن نطرق اليه. لكن دعاء الديمقراطية أجابوا بأن الأكثرية هي التي تقرر وتشترع وتمسك بزمام السلطة. ودعاة الحرية السلبية اهتموا بحماية الفرد من الأذى قد يميز الآخرون لأنفسهم الحاقه به، فتصبح مهمة القانون حماية الفرد من الآخرين، بدل التشديد على حق الآخرين في إجبار الفرد على أن يكون حراً. وهنا يبرز التصادم بين الليبرالية الكلاسيكية والديمقراطية. فلا يكفي أن نطلق شعار «الحرية الفردية في ظل سيادة القانون» الذي هو بحق الشعار الأشمل الذي ينتظم تحت لوائه معظم المفكرين السياسيين الليبراليين، بل على الليبراليين أن يتفقوا على تحديد مفهومي الحرية والقانون. والتخوف هنا هو من أن يؤدي وضع القانون في يد الأكثرية الديمقراطية الى تقلص نطاق الحرية الفردية وإعظام شأن الدولة وسلطتها. وهذا التخوف يكون في غير محله إذا لم تتعارض إرادة الفرد ومصالحه مع إرادة الأكثرية ومصالحها. فالفردية عند آدم سميث مثلاً ليست مشكلة لأنه كان مقتنعاً بوجود تناسق جوهرى بين منفعة الفرد والمنفعة العامة. أما إذا اعترفنا بإخفاق النموذج السميثي وبضرورة تدخل الدولة، ولو على نحو محدود، لتنظيم الحياة الاقتصادية ولتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة الكريمة للطبقات الدنيا اقتصادياً، فإنه يجب علينا اعطاء الدولة وأجهزتها دوراً يتعارض مع الرؤية الليبرالية للمجتمع ولكيفية إدارة شؤونه.

7 - بين الليبرالية والديمقراطية:

وبعد الثورة الفرنسية، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، طُعِمت الليبرالية بالديمقراطية. وقد برزت محاولة التوفيق بين النزعتين (الليبرالية والديمقراطية) في الفكر السياسي الليبرالي في

يستوجب ذلك أن نتخلى عن الحرية كي لا نصبح أشقاء؟ وإذا كانت السعادة هي غايتنا القصوى وجب علينا أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. وفي حال تفاوت مقدرة الأفراد على تحمل عبء الحرية فإن كواهل النخبة القوية تتحمل القسم الأكبر من المسؤولية، وتتولى هذه النخبة تأمين قدر من حاجات الجماهير الضعيفة الجاهلة تماماً كما يفعل المفتش الأكبر في رواية دوستوفسكي.

والواقع أن الليبراليين الديمقراطيين من بركليس حتى مل افترضوا مقدرة الجميع ورغبتهم في الاسهام على نحو فعال في الحياة السياسية وفي إدارة شؤونهم العامة. وهذا الافتراض يبدو واضحاً في خطبة بركليس التأيينية وفي مقالة مل حول الحرية وقد أدرك مفكرون ديمقراطيون كثيرون أهمية هذه الفرضية فأبدوا اهتماماً خاصاً بمفهوم الديمقراطية التشاركية Participatory Democracy، خوفاً من بروز طبقة أوصياء يملأون الفراغ الذي أحدثه انسحاب المواطن العادي من الحياة العامة ويحكمون الشعب باسم الديمقراطية في ظل شعار الحرية.

والى جانب افتراض الليبرالي أن في مقدور المواطن العادي المشاركة في الحياة السياسية فهو يفترض كذلك مقدرة الجميع ورغبتهم في التنافس على الصعيد الاقتصادي بنسب نجاح متساوية. وإذا كانت هذه الفرضية خاطئة يضطرّ المفكر الى أن يعود الى سلم أولوياته ويختار بين الحرية والمساواة. فالحرية مع تفاوت في الكفايات تؤدي الى تفاوت المستوى الاقتصادي. والاقتصاد السميحي الحر الملزم بمبدأ الملكية الخاصة مضافاً الى الثورة الصناعية التي طوّرت وسائل الانتاج مع تفاوت الكفايات الفردية تولّد كلها مجتمعاً تتجلى فيه الطبقة على نحو واضح ويجعل من الليبرالية ايدولوجية البرجوازية الحاكمة. ذلك أن الطبقة المستفيدة ستدافع عن امتيازاتها ومصالحها وتتوسل الحرية لتعطي نفسها صفة شرعية.

8 - الليبرالية في الفكر المعاصر:

والليبرالية كما تظهر في الفكر السياسي المعاصر تتمثل في نزعتين. فالنزعة الأولى تحرص على أن يبقى للعدالة والمساواة شأن هام دون أن يطغى عليها التزاما بالحرية. وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلاً ملحوظاً لتحقيق هذه الغاية. والنزعة الثانية تصر على اعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذي سمح به لوك. وتمثل آراء الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز النزعة الأولى، بينما تمثل آراء زميله في

إمكانية تعارضهما واردة نظرياً وعملياً. وقد حاول جون مل في مقالته الشهيرة حول الحرية أن يجد معادلة توافق بين الليبرالية والديمقراطية فلم يسمح بتقييد حرية فرد ما إلا لمنع ضرر واضح يلحق بالآخرين نتيجة تصرف هذا الفرد. وقد ميّز مل بين الحيز الخاص والحيز العام معطياً الفرد حرية مطلقة في الحيز الأول وساعماً للدولة بأن تتدخل فقط في ما يتعلق بالحيز الثاني. وتصرّف الفرد يتعدى الحيز الخاص ويصبح شأنًا عاماً عندما يمس هذا التصرف الآخرين ويلحق الضرر بهم. وقد أدرك مل أن الغزو غير المشروع للحيز الخاص قد يكون مصدره ليس الدولة فحسب إنما المجتمع بشكل عام. وكان لدى مل قناعة بأن المواطن الذي ينشأ في جو من الحرية ويتربى على احترام حقوق الآخرين ويتقبل بانفتاح ونضوج الآراء المخالفة لمعتقداته ويطور شخصيته ويحقق ذاته ويخلق مناخاً يساعد الآخرين على النمو والخلق والابداع، هو الضمانة المثلى للديمقراطية والدرع التي تقي المجتمع شر طغيان الأكثرية أو أي شكل آخر من الاستبداد. وقد خصص مل قسماً كبيراً من مقالته للدفاع عن حرية الفكر والتعبير والنقاش والمعتقد، وإبراز حسنات التعددية والتنوع والتميّز خوفاً من أن ينزلق المجتمع الديمقراطي نحو الرتابة والتقليد والتفاهة والانسياق الأعمى والانغلاق والتجبر.

وإذا قارنا مقالة جون مل حول الحرية بمقالته حول المنفعة Utilitarianism، نجد أن تشديده على أهمية الحرية وقيمتها في المقالة الأولى يكاد يجعل الحرية غاية بحد ذاتها بدل أن تكون قيمتها بنسبة منفعتها. فما الذي يعطي الحرية قيمتها وكيف نسوّغ هذا التركيز على أهمية الحرية الذي يقارب أحياناً حد الهوس؟ والمنفعي يحاول أن يعطي جواباً عن هذا السؤال يرتكز على قواعد علمية تجريبية. أما النوع الآخر من الإجابة عن هذا السؤال فمرتكزه مبني على معياري. فإذا نحن درسنا طبيعة الانسان وقوانين علم النفس والاجتماع واستنتجنا أن لا خلق ولا عفوية ولا ابداع ولا انتاج ولا سعادة بلا حرية، يكون التزامنا بالحرية مبنياً على ما هو جائز أو محتمل. وليس باستطاعة الليبرالي المنفعي أن يبني ركائز التزامه بالحرية على غير هذه الركائز أو ما يشابهها. من هنا اذا نحن اعتبرنا الالتزام المبني المطلق بالحرية مقياس الليبرالية يصح أن نعتبر كانط 1770-1831، أكثر الفلاسفة ليبرالية. فقيمة الحرية عند كانط لا تكمن في كونها شرطاً من شروط السعادة. وإذا ثبت أن المفتش الأكبر Grand Inquisitor في رواية دوستوفسكي الأخوة كرامازوف قد فهم طبيعة الانسان على حقيقتها، فهل

- Mill, John Stuart, *On Liberty*, London, 1861.
- Montesquieu, Charles Secondat Baron de, *The Spirit of the Laws*, Goussier, 2 vols, Paris, Collection des classiques Garnier.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
- Rawls, John, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourse*, trans. With an Introduction by G.D.H. Cole, Dutton, New York, 1950.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Vintage Books, New York, 1958.

وضاح نصر

جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية. وقد بدأ تأثير كانط وروسو واضحاً في فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتداداً لفلسفة لوك السياسية.

مصادر ومراجع

- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Macmillan, 1948.
- Hayek, Von F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge, 1960.
- Kant, Immanuel. *Kant's political writings*, Hans Reiss, ed., Cambridge University Press, 1970.
- Locke, John, *Two treatises of Government*, Peter Laslett, ed., Cambridge University Press, 1960, First ed. 1690.

المادية التاريخية

Historical Materialism
Matérialisme historique
Historischer Materialismus

المادية التاريخية جزء لا يتجزأ من منظومة العقائد والأفكار التي وضعها كارل ماركس 1818-1883 وفريدريك أنغلز 1820-1895 وطورها فلاديمير إيليتش لينين 1870-1924 كما ساهم ويساهم في إغنائها وتطويرها عدد كبير من المفكرين الماركسيين من انحاء مختلفة من العالم منذ ظهورها حتى الآن. هذه المنظومة من العقائد والأفكار المسماة الماركسية أو الماركسية اللينينية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام:

الفلسفة (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية)، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية (العلم الذي يدرس قوانين ظهور وتطور التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية الشيوعية، واستراتيجية وتكتيك النضال من أجل إقامتها).

وإذا كانت المادية الديالكتيكية هي الفلسفة الماركسية بالمعنى العام للكلمة، هي العلم الذي يدرس أعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الانساني، فإن المادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية، هي العلم الذي يبحث في القوانين العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري. ولا يقتصر موضوع المادية التاريخية على دراسة تاريخ المجتمعات، تاريخ ظهور وتطور وتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، بل يشمل أيضاً دراسة قانونيات الحياة المعاصرة لمختلف البلدان (الرأسمالية، الاشتراكية، المتخلفة) وقانونيات الحياة الاجتماعية للانسانية بوجه عام.

والمادية التاريخية تختلف عن العلوم الاجتماعية الأخرى

(الاقتصاد، الحقوق، الأخلاق، علم الجمال، البحوث الاجتماعية الميدانية...) والتي تدرس جوانب أو سيرورات معينة من الحياة الاجتماعية، في أنها تدرس المجتمع، والحياة الاجتماعية كسيرورة واحدة متكاملة، من خلال العلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها. إن المادية التاريخية بوصفها علماً عن قوانين التطور الاجتماعي هي نظرية فلسفية، منهجية، سسيولوجية في الوقت نفسه.

فهي تجيب عن المسألة الأساسية في الفلسفة، مطبقة على المجتمع، إجابة مادية، بتأكيداها، أن حياة المجتمع المادية، وبخاصة عملية الانتاج المادي، تشكل أساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية، وتحدد في نهاية المطاف الميدان الروحي من حياة المجتمع وكذلك جميع ظاهراتها الأخرى. وهذا هو مبدأ المادية.

وهي تبحث الظواهر الاجتماعية في حركتها الدائمة، بتغيراتها التي تحكمها قانونية حتمية، بالعلاقات المتبادلة بين جميع جوانبها، بماضيها ومستقبلها، بانماضاتها وتنقضاتها، بكلمة واحدة بعلاقاتها الديالكتيكية. هذا الموقف الديالكتيكي من معرفة المجتمع هو أهم مقدمة فلسفية - منهجية للدراسة الاجتماعية: كيف نشأت هذه الظواهر أو تلك، أية مراحل مرت بها في تطورها، الى مَ صارت في الوقت الحاضر، وعلى أية أجنة مستقبلية تنطوي؟ فالديالكتيك في الدراسات الاجتماعية يتجلى بالموقف التاريخي من المجتمع، من الظواهر الاجتماعية. وهذا هو مبدأ التاريخية.

لكن هذه النظرية الاجتماعية العامة هي مرشد لدراسة المجتمع، وليست وسيلة لرسم مجرى التاريخ، وليست مفتاحاً سحرياً يعفي من دراسة السير الواقعي الملموس لحركة التاريخ في كل زمان ومكان. إنها تدرس القوانين العامة لتطور

الاجتماعية، بقدر ما تبدى الضرورة الى علم يقدم معرفة لهذه التناقضات وسبل تذليلها.

ولقد بلغ الإنتاج في ظل الرأسمالية مستوى نشأت معه الحاجة الى رقبته وتوجيهه، بصورة واعية، على صعيد المجتمع بأسره. بكلمة أخرى، نشأت الحاجة الى نظام اجتماعي جديد، يلغي الملكية الخاصة ويقيم الملكية الجماعية لوسائل الانتاج. ولقيام هذا النظام الاجتماعي الجديد، لا بد من الاستناد الى علم اجتماعي، يشكل أساساً نظرياً لإدارة وتوجيه جميع العمليات الاجتماعية.

وكان العامل الحاسم في ظهور المادية التاريخية هو اكتساح تكون الطبقة الاجتماعية، التي يعبر هذا العلم عن مصالحها. لقد كانت الطبقة العاملة (البروليتاريا) وحدها، بين جميع الطبقات الاجتماعية التي ظهرت خلال تاريخ البشرية، هي المعنية بالكشف عن القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي حتى النهاية، ودون أن تحدد البحث عن تلك القوانين أية حدود أو عقبات. هي الطبقة الاجتماعية التي لا يعينها استمرار النظام الاجتماعي القائم على استغلال الانسان للانسان. بل تلخص مصلحتها في إنهاء هذا النظام، وإقامة المجتمع اللاتطقي. إن هذه الطبقة لم تظهر وتكون، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، الا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تصل الى درجة كافية من الوعي السياسي، بحيث تشكل طبقة اجتماعية جديدة، تلعب دوراً مميزاً في التاريخ إلا في أواسط القرن التاسع عشر.

لقد كان ظهور الماركسية تعبيراً عن النضج السياسي والفكري لطلائع الطبقة العاملة، وإشارة الى حلول دورها التاريخي في النضال ضد الرأسمالية، وضد جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والروحي، وفي بناء المجتمع الخالي من الطبقات.

لقد كان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر التحولات الثورية العاصفة في الميادين الاقتصادية والتقنية والسياسية والاجتماعية، وعصر الانقلاب في الأفكار السياسية والفلسفية والتاريخية والاقتصادية. وتميز هذا العصر بالثورة الصناعية في انكلترا، ثم بالثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. ثم ببدء انطلاقة الحركة العمالية في انكلترا في ثلاثينات القرن التاسع عشر وانطلاقة الثورة التي اظهرت مواقف متميزة للطبقة العاملة في كل من المانيا وفرنسا عام 1948.

هذه الأحداث بينت أن المجتمع في أوروبا الغربية بدأ

المجتمع، هذه القوانين التي تتجلى بأشكال مختلفة في البلدان المختلفة وفي المراحل التاريخية المختلفة. وهي تقدم منهجاً علمياً محدداً لدراسة قوانين التطور الاجتماعي، وظواهر وسيرورات واتجاهات الحياة الاجتماعية المعاصرة، وتوفر بالتالي إمكانية التنبؤ العلمي بالأحداث المحتملة، واتجاهات التطور الاجتماعي المقبل.

1 - مقدمات ظهور المادية التاريخية:

ظهرت المادية التاريخية في ظروف اجتماعية - اقتصادية معينة، كما كانت نتيجة لتطورات معينة في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي.

1 - المقدمات الاجتماعية - الاقتصادية:

لم يكن ممكناً أن تظهر الماركسية، والمادية التاريخية كجزء مكون لها، قبل نضج الظروف الاجتماعية الموضوعية اللازمة لظهورها.

فمع تطور الرأسمالية زالت العزلة التي كانت قائمة بين مختلف البلدان والشعوب، فصارت تنجذب جميعاً الى العملية التاريخية، ويتبين أكثر فأكثر، أن تاريخ البشرية بأسرها واحد، وأن كل شعب يمر خلالها بمراحل تحكمها قانونية تاريخية حتمية.

كما أن تطور التقسيم الاجتماعي للعمل تطوراً واسعاً، وقيام صلات قوية بين مختلف فروع الانتاج: الصناعة، الزراعة، الخدمات الانتاجية... قد أدباً الى نشوء المقدمات الضرورية لتحليل تطور الانتاج المادي، كإنتاج مادي بصيغته المجردة، بغض النظر عن أشكال تجسده الخاصة.

ولم يكشف تطور الرأسمالية إمكانيات جديدة للمعرفة الاجتماعية فحسب، بل خلق الحاجة الاجتماعية الى بناء علم عن المجتمع. فمع تطور الرأسمالية كانت تناقضاتها تتضح وتتفاقم. فالمزاحمة وفوضى الانتاج، والأزمات الدورية، والاضطهاد الاجتماعي والقمي، والتناقضات التنافسية الأخرى في الرأسمالية، طرحت أمام المجتمع مهمة ملحة، تلخص في إيجاد سبل ووسائل حل هذه التناقضات.

وكما ساعدت العلوم الطبيعية الناس في استعمال قوى الطبيعة الجبارة، كذلك يمكن وينبغي أن تساعد العلوم الاجتماعية على ترويض قوى التطور الاجتماعي الهائلة. ويقدر ما تبرز في المجتمع الحاجة الملحة الى تذليل التناقضات

العلمي بوجه عام. كتب لينين في مقاله «كارل ماركس» يقول: «لقد تابع ماركس» وأتم، على نحو عبقرى، التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، (...) الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالتعاليم الثورية الفرنسية بوجه عام». (لينين، المؤلفات، الطبعة الروسية، المجلد 21، ص 34). وفي مقاله «مصادر الماركسية وأقسامها المكونة الثلاثة» يعبر لينين عن فكرة التابع التاريخي، والعلاقة مع تطور العلم الاجتماعي بقوله:

«إن تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم الاجتماعي، يبينان بكل وضوح أن الماركسية لا تشبه البدعة في شيء، بمعنى المذهب المتحجر المنطوي على نفسه، الذي قام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور الحضارة العالمية. على العكس من ذلك، فإن عبقرية ماركس كلها تتجلى بالضغط في كونه أجاب عن الأسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي. وقد جاء مذهبه كتتمة مباشرة وطبيعية لمذاهب أعظم تمثلت الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية». (المصدر نفسه، المجلد 19، ص 3). في هذا النص يظهر، قبل كل شيء، الاحترام الكبير الذي يكنه لينين للمفكرين الذين سبقوا الماركسية في الميادين المذكورة. لقد طرحت الأفكار السابقة أمام علم الاجتماع كثيراً من الأسئلة الهامة:

أولاً: قام هيغل 1770 - 1831 بمحاولة جبارة لتطبيق الديالكتيك الذي أنشأه من أجل فهم روح التاريخ العالمي، تلك المحاولة التي تطورت الى السعي لفهم حركة التاريخ بوصفها عملية ضرورية، قانونية، صاعدة، تنتقل من الأشكال الدنيا الى الأشكال العليا. وبغض النظر عن أن هيغل اعتبر هذه العملية تجلياً لحركة الروح العالمي، الذي تتناوب حمله شعوب يلعب كل منها الدور الأول في مرحلة معينة من مراحل التاريخ، فقد وُجّه بنظرته هذه ضربة كبرى للتفسيرات البدائية التبسيطية للتاريخ العالمي بوصفه نتيجة النشاط الارادي للأفراد العظام. يقوم انغلز بمحاولة هيغل تفسير العملية التاريخية على النحو التالي: «هو [هيغل] أول من حاول تفسير تطور التاريخ وعلاقاته الداخلية. ومهما بدت لنا الآن غريبة جوانب عديدة من فلسفة التاريخ عنده، فإن عظمة آرائه الأساسية مذهلة حتى في الوقت الحاضر، خاصة عندما نقارنه بمن سبقه، أو بمن تجرأ بعده على ولوج باب التفكير في التاريخ بوجه عام. في الفينومينولوجيا والاستيعاف وتاريخ الفلسفة - في كل مكان، وبخط أحمر، يتجلى هذا

يعيش حالة من النهوض الثوري العام. وإذا كانت العلاقة بين الأحداث السياسية والتحولات الاقتصادية مموهة في السابق، وكان الكشف عنها متعذراً، فإن الثورة الصناعية في انكلترا، والأحداث السياسية الثورية في أوروبا عامة، جعلت هذه العلاقة واضحة.

لقد أظهرت الأحداث الثورية في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر أن الطبقة العاملة هي أهم القوى المحركة للتطور التاريخي. ففي العصور السابقة كان الصراع بين الطبقات مغطى بأقنعة مختلفة (دينية، ايدولوجية، اجتماعية). كان نضال الفلاحين الاقنان وسكان المدن ضد الاضطهاد الاقطاعي يجري تحت رايات دينية (حركة الاصلاح الديني، الحرب الفلاحية). أما منذ نهاية القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر فقد صار للصراع الطبقي طابع سياسي واضح. يقول انغلز: «... إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة مستحيلة تقريباً، نظراً لأن علاقات هذه الأسباب بتأثيرها كانت مختلطة ومموهة، ففي وقتنا الحاضر صارت هذه العلاقات من البساطة بحيث أصبح حل اللغز ممكناً. فمنذ قيام الصناعة الضخمة، أي منذ السلم الأوروبي عام 1815 على الأقل، لم يعد سراً على أحد أن مركز جميع الصراعات السياسية في انكلترا كان محاولة فرض السيادة من قبل طبقتين: الارستقراطية المالكة للأرض Landed aristocracy من جهة، والبرجوازية middle class من جهة ثانية. وفي فرنسا تم وعي الحقيقة نفسها مع عودة آل بوربون. فمؤرخو عصر النهضة، من تيري الى غيزو 1787-1874، مينيه، وتيير، كانوا يشيرون باستمرار الى تلك الحقيقة كمفتاح لفهم التاريخ الفرنسي، بدءاً من القرون الوسطى. ومنذ عام 1830 اعترف بالطبقة العاملة، البروليتاريا، في هذين البلدين، كمناضل ثالث من أجل السيادة. لقد صارت العلاقة من البساطة، بحيث لم يعد أحد، سوى الذين يغمضون اعينهم عمداً، غير قادر على رؤيتها، رؤية أنه في صراع هذه الطبقات الكبرى الثلاث، وفي تصادم مصالحها، تكمن القوة المحركة لكل تاريخنا الحديث، على الأقل في البلدين الأكثر تقدماً المشار اليهما». (ماركس وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية، المجلد 21، ص 308).

2 - المقدمات الفكرية النظرية:

لم يكن ظهور المادية التاريخية خارجاً عن إطار تطور الفكر

أولاً: كان المفكرون السيولوجيون قبل ماركس يعالجون الأحداث التاريخية من وجهة نظر الدوافع المثالية لنشاط الناس بالدرجة الأولى، دون النظر في الأسباب العميقة التي تحدد تلك الدوافع. وبهذا وقفوا عند سطح الظواهر، بينما يبدأ العلم حيث يمكن التوغل خلف سطح الأحداث ومظهرها الخارجي - الذي غالباً ما يكون مغادراً - إلى جوهرها، حيث يكشف النقاب عن عواملها المحددة.

ثانياً: كانت النظرات السيولوجية المثالية قد حفرّت هوة عميقة بين المجتمع والطبيعة المحيطة به. أما ماركس فقد بين أن الإنسان، والمجتمع الإنساني، هو جزء من العالم المادي المحيط به، وإن كانت له خصائصه المميزة. وأن قوانين الحياة الاجتماعية. رغم كل خصوصياتها وتميزها، هي قوانين موضوعية شأنها شأن قوانين العلوم الطبيعية. السيولوجيون المثاليون يعترفون بوجود القوانين والعلاقات السببية في الطبيعة بينما ينكرونها في المجتمع، حيث يحدد الأحداث، في رأيهم، أهداف الناس، وقيمهم الروحية والأخلاقية، ونزعاتهم وأراداتهم وأهواؤهم.

ثالثاً: تتجاهل السيولوجيا المثالية الدور الحاسم الذي تلعبه الجماهير الشعبية في صنع التاريخ، وترجع تاريخ المجتمع البشري إلى تاريخ نشاط الشخصيات العظيمة. لقد نظر المؤرخون وعلماء الاجتماع المثاليون دائماً إلى الجماهير الشعبية كموضوع للتاريخ وليس كفاعل فيه، ككتلة سلبية جامدة، أو في أحسن الحالات كأداة للتاريخ وليس كصانع مبدع له كما تؤكد المادية التاريخية.

وأخيراً: اعتبر المؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قبل ماركس أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي الأبدي غير القابل للتجاوز. ولم يشكل كلاسيكيو الاقتصاد، السياسي الانكليزي العظام استثناء في هذا المجال، وعند هيجل تصل السيورة التاريخية إلى كمالها في الملكية البروسية. لقد كان ظهور المادية التاريخية ثورة حقيقية في ميدان العلم الاجتماعي، علم قوانين تطور المجتمعات البشرية.

II - الخصائص المميزة للمعرفة الاجتماعية:

ظلت المادية قبل ماركس في مواقع المثالية لدى الحديث عن المجتمع البشري. فالفكرون العظام أمثال هيفليستس 1715-1771، وهولباخ 1723-1789، وديدرو 1713-1784، وفويرباخ 1804-1872، فسروا الطبيعة تفسيراً مادياً، وطرحوا أفكاراً عبقرية حول علاقة وعي الناس بالوسط الاجتماعي

الفهم الرائع للتاريخ، في كل مكان تعالج المادة تاريخياً، في علاقة محددة، وإن تكن تجريدية عميقة، بالتاريخ. هذا الفهم للتاريخ - الذي شكل بداية عصر جديد، كان مقدمة نظرية مباشرة للنظرة المادية الجديدة، وبفضل ذلك نشأت نقطة البداية للمنهج المنطقي أيضاً. (المؤلفات، المجلد 13، ص 496) أي لمنهج ماركس المادي الديالكتيكي.

المقدمة النظرية الثانية، التي مهدت لظهور المادية التاريخية، كانت محاولة مؤرخي عصر النهضة (تيري، غيزو، منه) والمؤرخين الانكليز في ذلك الوقت، دراسة أحداث تاريخية مثل الثورة الانكليزية في القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الاقطاعيين. وعلى الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم يتمكنوا من شرح طبيعة هذه الطبقات شرحاً علمياً، فإنهم كشفوا عن الصراع الدائر بينها على صعيد المجتمع كله.

أما الاقتصاديون الانكليز بيتي وسميث 1723-1790 وريكاردو 1772-1823 فقد حاولوا تقديم تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي. وعلى الرغم من أنهم لم يتمكنوا من الكشف عن الأسباب الاقتصادية الجذرية لوجود الطبقات (إذ ميزوا بين الطبقات على أساس مصادر الدخل: الربح للاقطاعيين، الربح للرأسماليين، الأجرة للعمال) إلا أن محاولاتهم شكلت، في ذلك الوقت، أول صياغة علمية للمسألة من وجهة النظر الاقتصادية. وكان لهذا أهمية كبرى في تهيئة بعض المقدمات النظرية للثورة التي حققها ماركس وانغلز في العلم الاجتماعي. ويمكن أن نضيف إلى هذه المقدمات محاولات كلاسيكي الاقتصاد السياسي الانكليز تفسير القيمة بالعمل، وتعريف العمل المنتج وما شابه.

لكن مهما كانت عظيمة تلك المحاولات العبقرية لتفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعية تفسيراً علمياً، فقد ظلت محصورة في إطار وضع المسائل التاريخية وضعاً جديداً؛ ولم تصل، ولم يكن ممكناً لها أن تصل، إلى حل تلك المسائل. ذلك أن المثالية هي التي كانت سائدة، قبل ماركس وانغلز، في فهم تاريخ البشرية والحياة الاجتماعية، كما كانت سائدة في الفلسفة.

وتجدر الإشارة إلى العيوب الرئيسية للنظرات السيولوجية التي كانت سائدة قبل ماركس وانغلز، لمعرفة مدى أهمية الانقلاب الذي أحدثاه في فهم قوانين الحياة الاجتماعية:

حساب جميع الآراء والعواطف والأهواء والنزعات التي تؤثر في حدث ما، بل لا بد من الكشف عما هو أساسي، جوهرى، مؤثر تأثيراً حاسماً. وهذا شأن العلم في جميع الميادين. فالعلم يحمل العوامل الثانوية والمتعلقة بالصدفة، مؤقتاً، - رغم أنها تؤثر في الظاهرة إلى هذا الحد أو ذاك - ليكشف عما هو جوهرى وأساسي.

وكذلك تحل مسألة التكرار في الطبيعة والتفرد والخصوصية في المجتمع عن طريق فهم العلاقة بين الخاص والعام. إن في الظواهر الاجتماعية أيضاً ما يتكرر بحيث يمكن تعميمه. صحيح أن كل حدث تاريخي هو فريد أصيل لا يتكرر بحذافيره مطلقاً؛ ولكننا بشيء من النبر العلمي نستطيع الكشف عما هو متكرر وعام وراء الخاص الفريد. إن الثورة الفرنسية مثلاً فريدة من حيث مكان وزمان حدوثها، والأدوات والأساليب المستخدمة فيها، والأشخاص الذين شاركوا فيها. . الخ. غير أنها تشترك مع عدد من الثورات الأخرى في خصائص مشتركة عامة (كونها ثورة البرجوازية ضد الاقطاع، ادخلت شكل التنظيم السياسي القائم على مبدأ سيادة الشعب، بنتيجتها كرس الحريات الديمقراطية. . . الخ)؛ وكذلك الأمر في كل حدث أو ظاهرة اجتماعية: فيها ما هو خاص، فريد، متميز؛ وفيها ما هو عام، مشترك، متكرر. وعلى العلم الاجتماعي أن يكشف عن هذا العام المتكرر ليصل إلى صوغ القوانين.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالثبات النسبي للظواهر الطبيعية والتغير الدائم للظواهر الاجتماعية. هل المجتمع البشري سيل متواصل لا ينقطع من الأحداث والظواهر كما يرى البعض؟ أم أن لكل مجتمع ثقافة خاصة ثابتة نسبياً تبقى هي هي مئات وآلاف السنين، وتؤثر على أفراد هذا المجتمع فتطبع تفكيرهم وسلوكهم ونشاطهم بطابع محدد وثابت؟

ترى المادية التاريخية أنه يوجد في المجتمع البشري السيل المتواصل غير المنقطع، والأحوال الثابتة نسبياً. ولذلك يواجه العلم الاجتماعي قضية البحث عن الثابت المتكرر في سيل الأحداث التاريخية بغية فهم جوهر المراحل التاريخية المختلفة، وقضية البحث عن المحركات الأساسية للعملية التاريخية بغية الكشف عن قانونيات حركتها.

الخاصية الأخيرة التي يتميز بها العلم الاجتماعي (العلوم الاجتماعية عامة) عن العلم الطبقي تكمن في طبقية (حزبية) العلوم الاجتماعية. إن اختلاف المصالح الاجتماعية الطبقية لا يتجلى عادة في مضمون المعرفة الملموسة، العلمية الطبيعية،

المحيط، إلا أنهم في مجمل نظرياتهم الاجتماعية كانوا ميالين للفكرة الشائعة عن أن الرأي هو الذي يحكم العالم. وهم، الذين كانوا من انصار الحتمية في تفسير الظواهر الطبيعية، اعتبروا أنه في التاريخ الاجتماعي، يمكن أن تتعلق مصائر الشعوب بالصدفة، بإرادة هذا القائد السياسي أو ذاك.

أما ماركس وانغلز فقد عمما النظرية المادية الديالكتيكية على معرفة المجتمع. «إذا كانت المادية عامة تفسر الوعي انطلاقاً من الوجود وليس العكس، فإنه لدى البحث في حياة الناس الاجتماعية تتطلب المادية تفسير الوعي الاجتماعي انطلاقاً من الوجود الاجتماعي». (لينين، المؤلفات، المجلد 21، ص 39).

إن تعميم المادية الفلسفية على معرفة وتفسير ظواهر الحياة الاجتماعية أمر بالغ الصعوبة والتعقيد. فالمجتمع أكثر موضوعات البحث العلمي تعقيداً. وليس من قبيل الصدفة أن تكون المادية الفلسفية قد ظهرت في العصور القديمة وتطورت خلال أكثر من ألفي عام، بينما لا يزيد عمر المادية التاريخية عن مائة عام أو أكثر قليلاً. فالظواهر والعمليات تجري في الطبيعة بصورة عفوية، عمياء، دون مشاركة الوعي، دون إرادة أو هدف ما. أما التاريخ فيصنعه الناس، الذين يضعون أمامهم أهدافاً ومهام ويناضلون من أجل تحقيقها.

لقد أدى هذا الفرق الظاهر بين ظواهر الطبيعة وظواهر المجتمع إلى نكران بعض المدارس الاجتماعية امكانية قيام علم حقيقي يكشف عن القوانين العامة لحركة المجتمعات البشرية (الكانطية الجديدة مثلاً)؛ وأدى البعض الآخر إلى الادعاء بأن السيولوجيا لا يمكن أن تكون علماً إلا إذا قصرت موضوعات بحثها على ما يمكن قياسه، واختباره، والتحقق من صحته، وبالتالي إلى ضرورة الابتعاد عن البحث في المفاهيم والقوانين الاجتماعية العامة (الوضعية الجديدة - المدرسة الامبيريقية في علم الاجتماع).

أما المادية التاريخية فترى أن الفروق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية لا تلغي امكانية العلم الاجتماعي، بل تطرح أمامه مشكلات وعقبات خاصة عليه تذليلها.

فمسألة العفوية في الطبيعة مقابل الوعي في المجتمع تحل عن طريق فهم العلاقة بين الموضوعي والذاتي. ففي المجتمع توجد ظواهر وأحداث لا تتعلق بإرادة الناس أو أهوائهم، بل بطروء موضوعية خارجة عن إرادتهم؛ كما أن للوعي والإرادة والعاطفة. . . الخ دوراً معيناً في كل من الأحداث والظواهر الاجتماعية. ولدى البحث في تأثير الوعي والإرادة، لا يمكن

على شكل دوافع واعية في أذهان الجماهير الفاعلة أو زعمائها، أو ما يسمى عادة بالشخصيات العظيمة - هو الطريق الوحيد المؤدي إلى معرفة القوانين التي تهيمن على التاريخ بوجه عام، وعلى مراحل معينة منه، أو في بلدان معينة». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 21، ص 307-308).

ولكن اختلاف المصالح، وبخاصة الاختلاف الطبقي، يؤدي إلى تكوين وجهات نظر مختلفة في معرفة الحياة الاجتماعية، إننا هنا أمام نظريات ومدارس وآراء تعطي تفسيرات مختلفة، بل متضادة لوقائع الحياة الاجتماعية ذاتها. فما العمل إذن لبلوغ المعرفة الحقيقية عن المجتمع؟ هل يجب الارتفاع فوق المجتمع، فوق الطبقات، وإلقاء نظرة من الخارج إلى النضال بين الناس، إلى التصادم بين مصالحهم؟ إن موقف الإنسان المحلق فوق المجتمع مجرد وهم، لأن أي إنسان هو بالتعريف جزء من المجتمع، منخرط لا محالة، - شاء أم أبى، وعى ذلك أم لم يعه - في صراعاته. ثم إن الاعتبارات النظرية تدل على أن البحث الاجتماعي الذي لا توجهه مصالح اجتماعية ملموسة غير ممكن، بل هو غير لازم أيضاً، فالمعارف الاجتماعية ضرورية بالأساس لخدمة نشاط الناس.

إن مسألة حقيقية المعرفة الاجتماعية تحل في المادية التاريخية على الأساس التالي: لا بد من أن توجد في المجتمع نفسه طبقة اجتماعية، قوة اجتماعية، لا تعمل، ولا يسعى أن تعمل بنجاح بدون معارف موضوعية عن الواقع الاجتماعي؛ أي أن مصالحها تتطابق مع هذه المعارف الموضوعية. وفي هذه الحال تتلاءم المعرفة مع المصلحة، وتتجلى المصلحة الطبقية في السعي وراء المعرفة الحقيقية.

هذا الاعتراف بالصلة بين النظرية الاجتماعية ومصالح الفئات والطبقات الاجتماعية يسمى بمبدأ الحزبية في المادية التاريخية. والعلم الاجتماعي الماركسي يربط نفسه صراحة وعلناً بمصالح الطبقة العاملة، بالنضال من أجل تحرير الكادحين من الاستغلال، بالعمل على بناء المجتمع الاشتراكي والشيوعي، وفي هذا تقوم حزبيته. ولكنه لا يوجد بالنسبة له غير أسلوب البحث عن الواقع الاجتماعي الموضوعي، رسم لوحة صادقة عن هذا الواقع، عن التناقضات القائمة، ونسبة القوى، واتجاهات التطور. وتطبيق هذا العلم في النشاط العملي، في نضال الجماهير، الطبقات والفئات الاجتماعية، يكمن التوصل إلى التوافق بين أهداف العمل ونتائجه. والعلم الاجتماعي لا يستطيع أن يصف ويفسر الماضي، ويحلل الحاضر، ويتنبأ بالمستقبل إلا إذا استطاع أن يكشف النظرية

ولهذا لا تتسم العلوم الطبيعية والرياضية والتقنية بطابع طبقي. فالمصالح الطبقية تؤثر في التفسير الفلسفي لمعطيات العلوم الطبيعية، في الاستنتاجات الفلسفية لاكتشافاتها. ولكن الحال مختلف في المجتمع. إن مصالح الناس تؤثر مباشرة في تقويم ظواهر الحياة الاجتماعية وفي الاستنتاجات من تحليل هذه الظواهر. إن وجود المالكين والمعدمين في المجتمع التناسحي، وجود المستثمرين والمستثمرين، السائدين والمظلومين، الرؤساء والمرؤوسين. الخ يستتبع مواقف مختلفة وحتى متضادة من النظم الاجتماعية القائمة، من تغييرها أو الحفاظ عليها. وتأثير اختلاف المصالح بين الفئات والطبقات الاجتماعية على العلوم الاجتماعية يشمل ميادين بحث هذه العلوم (ما هو موضوع العلم الاجتماعي، ماذا نختار للبحث من سبل الظواهر المتدفقة)، ومنهاجها، إضافة إلى التقويم والاستنتاج. وهنا ينهض السؤال حول إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية في العلوم الاجتماعية. هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يصل إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية في الواقع الاجتماعي؟ ومتى يكون ذلك ممكناً؟ تعالج المادية التاريخية هذا الأمر في دراسة العلاقة بين الطبقة والموضوعية، بين الحزبية (التحيز) والحقيقة في العلوم الاجتماعية.

إن المادية التاريخية تفسر الأهداف، والأفكار، التي توجه الأحزاب والطبقات والقوى الاجتماعية المختلفة المتصارعة دائماً، انطلاقاً من الشروط المادية لحياة الناس، وبخاصة الطبقات الاجتماعية، فهي تسعى للكشف، وراء الشعارات التي تطلقها الأحزاب السياسية مثلاً، عن مصالح فئات أو طبقات اجتماعية معينة. وهذه المصالح بدورها تتحدد بالمكان الذي تشغله الطبقة المعنية في نظام الإنتاج الاجتماعي. يقول انغلز: «وهكذا، عندما يدور الحديث عن تحليل القوى المحركة، التي تقف وراء دوافع رجال التاريخ - سواء أكان هذا عن وعي منهم، أو كما يحدث غالباً، عن غير وعي - وعن القوى المحركة الحقيقية للتاريخ، المكونة لتلك الدوافع في نهاية الأمر، فيجب أن لا نأخذ بعين الاعتبار دوافع اشخاص معينين، مهما كانوا بارزين، بقدر ما نأخذ تلك الدوافع التي تؤدي إلى حركة جماهير واسعة من الناس، شعوب كاملة، وفي كل شعب معين بدوره طبقات كاملة. ويجب أن تعطى الأهمية هنا لا للانفجارات المؤقتة، لا للاشتعال السريعة، بل للأحداث المستمرة التي تؤدي إلى تحولات تاريخية عظيمة. إن تحليل الأسباب المحركة التي تنعكس، بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو بصورة أيديولوجية أو حتى ربما خيالية،

الاجتماعية وعلاقات الانتاج. إن أي تشكيل اجتماعي لا يموت قبل أن يكتمل تطور جميع القوى الانتاجية التي تفسح لها ما يكفي من المجال، ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى، قبل أن تتضح شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات. ولهذا لا تضع الانسانية أمامها الا المسائل التي تستطيع حلها. إذ يتضح دائماً، عند البحث عن كتب، أن المسألة نفسها لا تظهر الا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة، أو على الأقل، آخذة في التكوّن. وبوجه عام يمكن اعتبار انماط الانتاج الأسيري، والقديم، والاقطاعي، والبرجوازي الحديث، بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. وإن علاقات الانتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الانتاج الاجتماعية، التناحري لا بالمعنى الفردي، بل بمعنى التناحر الذي ينمو من الشروط الاجتماعية لحياة الأفراد؛ ولكن قوى الانتاج المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت نفسه الشروط المادية لأجل حل هذا التناحر. ولهذا ينتهي ما قبل تاريخ البشرية بالتشكيل الاجتماعي البرجوازي». (المؤلفات، المجلد 13، ص 8-6).

من هذا النص نستطيع أن نستخلص المقولات الأساسية التالية، التي صارت تشكل أحجار الزاوية في الفهم المادي للتاريخ، وفي المنهج المادي التاريخي لدراسة الظواهر الاجتماعية:

- الوجود الاجتماعي (الواقع الاجتماعي) Social being
- الوعي الاجتماعي Social Consciousness
- التشكيل (التشكيلية) الاجتماعي - الاقتصادي Social-economic Formation
- القاعدة الاقتصادية (البناء التحتي) Economic basis
- البناء الفوقي Superstructure
- نمط الانتاج (أسلوب الانتاج) Mode of production
- قوى الانتاج (القوى الانتاجية، القوى المنتجة) Forces of production
- علاقات الانتاج (العلاقات الانتاجية) Relationsof production

كما يستخدم ماركس وانغلز مصطلحات متداولة بمضامين خاصة بنظريتهما، صارت تشكل جزءاً من منظومة مفاهيم ومقولات المادية التاريخية مثل: الطبقات الاجتماعية، الدولة، السياسة، الثورة الاجتماعية... الخ. واستمر ويستمر صوغ واستخدام المقولات التي تعبر عن خصائص متجددة في التاريخ البشري وفي الحياة الاجتماعية. فمن مقولة التشكيل الرأسمالي أو الرأسمالية تمّ الانتقال إلى مقولات الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية، الرأسمالية التابعة، الرأسمالية

الموضوعية للتطور الاجتماعي، أما نمويه الواقع الاجتماعي، وإقامة العوائق في طريق معرفته معرفة موضوعية فيخدم مصالح الفئات الاجتماعية السائدة. يقول ماركس في «رسالة له الى كوهلمان» عام 1868 «حين نفهم الصلة بين الأشياء، ينهار كل الايمان النظري بضرورة دوام النظم القائمة، ينهار قبل ان تنهار هي نفسها بالفعل. ولذا تقتضي مصلحة الطبقات السائدة، في كل بلد، تخليد البلبلة التي لا معنى لها». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 32، ص 461-462).

III - المقولات الأساسية للمادية التاريخية:

في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي يعرض ماركس ما يعتبر الصياغة الكلاسيكية لأسس المادية التاريخية، ويضم أهم مقولاتها:

«إن النتيجة العامة التي توصلت اليها، والتي أصبحت بمثابة خيط هادٍ في ابحاثي اللاحقة، إنما يمكن صياغتها بإيجاز على النحو التالي:

«إن الناس، أثناء الانتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. هي علاقات الانتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الانتاجية المادية. ومجموع علاقات الانتاج هذه يؤلف البنية الاقتصادية للمجتمع، أي القاعدة الفعلية التي يقوم عليها بناء فوقي حقوقي وسياسي، تلائمه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب انتاج الحياة المادية يشترط سيرورات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعندما تبلغ قوى المجتمع الانتاجية المادية درجة معينة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج الموجودة، أو مع علاقات الملكية - وليست هذه سوى التعبير الحقوقي لتلك - التي كانت حتى ذلك الحين تتطور ضمنها. وتصبح هذه العلاقات قيوداً لقوى الانتاج بعد أن كانت اشكالاً لتطورها. وعندئذ يبل عهد الثورة الاجتماعية. ومع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي المائل، بهذه السرعة أو تلك.

«وعند دراسة الانقلابات، ينبغي دائماً التمييز بين الانقلاب المادي لشروط الانتاج الاقتصادية - هذا الانقلاب الذي يمكن تحديده بدقة العلوم الطبيعية - وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، أو بكلمة مختصرة، الأشكال الايديولوجية، التي يدرك فيها الناس هذا النزاع ويكافحون من أجل حله. فكما أنه لا يمكن الحكم على شخص وفقاً للفكرة التي يحملها عن نفسه، كذلك لا يمكن الحكم على عهد انقلاب كهذا وفقاً لوعيه. بل بالعكس، ينبغي تفسير هذا الوعي بتناقضات الحياة المادية، وبالنزاع الدائم بين قوى الانتاج

كل من جوانبه. لكن هذه المعرفة لا تنشأ من المقولات ذاتها، بل فقط من دراسة الواقع الملموس، وتحليله، بكل ما فيه من غنى وتنوع وتعقيد، بواسطة المنهج المادي التاريخي.

IV - التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي :

التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي أحد المقولات الأساسية، التي تستخدمها المادة التاريخية لتحديد المرحلة التي يعيشها المجتمع في تطوره التاريخي، وفرز درجات أصيلة نوعياً في التطور الاجتماعي؛ وللكشف عما هو عام ومشترك بين المجتمعات التي توجد على درجة واحدة من التطور؛ وللتأكيد على الوحدة والترابط الديالكتيكيين بين مختلف ظاهرات الحياة الاجتماعية في كل مرحلة من التاريخ. ويمكن تعريف التشكيل الاجتماعي على النحو التالي:

«هو عضوية اجتماعية - إنتاجية في حالة تطور دائم، لها قوانين خاصة بظهورها، وقيامها بوظائفها، وتطورها ثم تحولها الى عضوية اجتماعية - انتاجية أخرى أكثر تعقيداً. وفي كل عضوية من هذه العضويات غط خاص للإنتاج، وشكل معين من العلاقات الانتاجية، وطابع خاص للتنظيم الاجتماعي للعمل، وطبقات خاصة، وأشكال خاصة للاستغلال الطبقي (في التشكيلات الطبقيّة)، وأشكال خاصة، محددة تاريخياً، من تجمعات الناس والعلاقات بينهم، وطرائق معينة في الإدارة والتنظيم السياسي، وأشكال متميزة في تنظيم الأسرة والعلاقات الأسرية، وأفكار اجتماعية خاصة». (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية] المجلد الخامس، موسكو، 1970، ص 394).

هذا التعريف يعني أن التشكيل الاجتماعي هو المجتمع كله في مرحلة معينة من تاريخه، وأن هذا المفهوم يشمل كل الظواهر الاجتماعية في وحدتها العضوية، وتأثيرها المتبادل في مرحلة معينة من تاريخ مجتمع ما.

غير أن فهم المادة التاريخية للتأثير المتبادل بين الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيل يختلف جذرياً عن فهم نظرية العوامل التي يتبناها عدد كبير من علماء الاجتماع في البلدان الرأسمالية (وفي البلدان النامية أيضاً)، والتي تنظر الى عملية التطور (التغير) الاجتماعي كنتيجة لتفاعل عوامل مختلفة متعددة، كالعوامل الاقتصادية، والايديولوجية، والجغرافية، والديمقراطية، ودور الفرد، والدولة... الخ دون البحث في العوامل الجوهرية، الأساسية، والعوامل الثانوية التابعة.

المحيطة... الخ. ومن التشكيلات الخمس (المشاعية البدائية، العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية (الشيوعية))، التي استخدمت عند البعض كمخطط فوق التاريخ، كقوالب جامدة يحشر التاريخ داخلها - وقد تبرأ ماركس من صوغه مثل هذه القوالب -، انتقل البحث الى غط الانتاج الأسوي والقطاعية الشرفية، والتشكيلات المحيطة، والتشكيلات التابعة، والتشكيلات التعددة الأنماط... الخ. وفي الظروف المتجددة لبناء الاشتراكية والشيوعية في البلدان الاشتراكية المختلفة ثم صوغ مقولات جديدة مثل كل المجتمع الاشتراكي المتقدم، المرحلة الانتقالية الى الشيوعية، وتحدث بعضهم عن تشكيلتين مختلفتين اشتراكية وشيوعية... الخ.

إن مقولات العلم، بما فيه العلم الاجتماعي، ليست متولات اعتباطية من صنع العقل البشري، بل انعكاس في وعي الانسان لجوانب وخصائص وصلات معينة للموضوع المدروس. هي نتيجة لتحليل الموضوع المدروس وتجزئته، وهي بمثابة درجات في سلم معرفته. إذ بلون تجزئة الموضوع وتثبيت مختلف جوانبه في مقولات يستحيل اعطاء صورة كاملة عنه. الا أن مهمة المعرفة لا تقوم في مجرد بحث الموضوع المدروس في الفكر، بل تقوم في اكتشاف ما يلزمه من قوانين وصلات وعلاقات جوهرية. وبما أن جوهر الموضوع، قوانينه لا توجد على سطح الظاهرات، لذا ينبغي الانتقال من الظاهرة إلى الجوهر، ينبغي التغلغل، نظرياً، إلى جوهر الموضوع، وتثبيت الدرجة التي بلغتها المعرفة في مقولات مناسبة. «المقولات هي درجات الفرز، أي درجات معرفة العالم، عقد في الشبكة، تساعد في معرفتها وفي امتلاكها». (لينين، المؤلفات، المجلد 29، ص 85). وبما أن مقولات المادة التاريخية نتيجة لتحليل الحياة الاجتماعية والتغلغل في جوهرها، فإنها تبرز كحاصل للمعرفة. وهي تعتبر، في الوقت ذاته، نقاط ارتكاز في حركة وسير المعرفة من المعلوم الى المجهول، وسيلة لفهم التنوع والعنف والتعقيد المتجدد في الحياة الاجتماعية، وسيلة لامتلاك واستيعاب الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، إنها حاصل للمعرفة ووسيلة لها في آن معاً.

إن الدور المنهجي (المتودولوجي) لمقولات المادة التاريخية يجب أن لا يفهم على أن هذه المقولات، بحد ذاتها، تشكل أساساً لاستنتاجات نظرية معينة، أو لقرارات سياسية عملية، فالمقولات، وقوانين المادة التاريخية التي تعبر عن العلاقة بينها، تعطي الخيط الهادي لمعرفة الواقع الملموس بمجمله، ولمعرفة

اليسار في فرنسا قوية جداً، والطبقة العاملة الفرنسية على درجة أعلى من الوعي والتنظيم والقدرة على التدخل في الحياة السياسية للبلاد. والحركة الثقافية أكثر نشاطاً وتنوعاً، واهتمام الفرنسيين بالشؤون العامة أكبر، وحسهم الديمقراطي أشد. . . والأمرأة الفرنسية أكثر تضامناً، والقيم الأخلاقية أشد رسوخاً. . . الخ الخ. فهل يمكن الحديث عن تشكيل اجتماعي واحد يعيشه المجتمعان الفرنسي والأميركي؟

نعم! إن كل ما قيل عن اختلاف المجتمعين في الميادين المختلفة صحيح، وهذا هو ما تسميه المادية التاريخية الخصائص الفريدة الأصلية المميزة لكل مجتمع ملموس. غير أن ما هو مشترك وعام وجوهري بين المجتمعين هو أن نمط الانتاج الرأسمالي الاحتكاري هو السائد في كل منهما، والطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى تسيطر على الحكومة والجيش والشرطة وأجهزة الأمن والأجهزة الإدارية، وتملك أكبر عدد من مؤسسات النشر والصحافة والأعلام، وبالتالي، تلعب الدور الأكبر في توجيه الرأي العام، والتأثير في القيم الثقافية والأخلاقية وغيرها. وهذا معنى القول إن الولايات المتحدة وفرنسا تعيشان ضمن تشكيل اجتماعي واحد هو الرأسمالية في مرحلتها الاحتكارية.

وهنا لا بد من التأكيد على نقطتين جوهريتين:

الأولى: إن الفوارق الجذرية بين العضويات الاجتماعية - التشكيلات - لا تلغي كونها درجات من تطور البشرية التاريخي، وأنه توجد بينها سمات مشتركة، وتجري فيها عمليات متماثلة. وعلى سبيل المثال، تقوم الثورة العلمية التقنية وما يرافقها من تطور عاصف في الصناعة والتكنولوجيا في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية على السواء. ونتيجة لهذا التطور تجري في جميع البلدان المتقدمة عمليات اجتماعية متشابهة: يتعاظم دور العلم المباشر في الانتاج، ويزداد عدد المشتغلين بأذهانهم بينما يتناقص عدد المشتغلين بأيديهم، يترادى نزوح سكان الريف الى المدينة، تندمج أكثر فأكثر الوظائف الادارية مع الوظائف الانتاجية، تتعاظم القدرة الانتاجية ويتوفر المزيد من السلع الاستهلاكية. . . الخ.

وهذا التشابه في بعض العمليات والظواهر الاجتماعية في كل من البلدان الرأسمالية والاشتراكية هو الأساس الذي يستند اليه أصحاب ما يسمى بنظريات المجتمع الصناعي أو المجتمع الصناعي الموحد من أمثال ريمون آرون، دارندورف، شترينبرغ، ماغي، غريفي. . . وكذلك وولت روستو صاحب النظرية المعروفة بمراحل النمو الاقتصادي. جميع هؤلاء

لا شك أن كلاً من هذه العوامل يلعب دوراً ما في تطور المجتمعات، ولا شك أن بعضها يلعب دوراً أكبر من بعضها الآخر في المراحل التاريخية المختلفة (العامل الجغرافي مثلاً يلعب دوراً أكبر في المراحل الأولى من تاريخ المجتمعات بينما يتضاءل دوره في المراحل المتقدمة، حيث تزايد بسرعة قدرة الانسان على إخضاع الطبيعة وتغيير شروطها لصالحه. أما مفهوم التشكيل الاجتماعي - الاقتصادي فيتضمن عنصراً أساسياً يتم فرز التشكيلات بناء عليه هو اسلوب نمط انتاج الخيرات المادية». ان نمط الانتاج هو اساس تفاعل جميع الظواهر الاجتماعية ضمن التشكيلة.

إن مفهوم التشكيل مفهوم تجريدي، يهدف إلى إبراز ما هو مشترك وعام وجوهري ونموذجي في حياة مجتمعات مختلفة، تعيش مرحلة معينة من التطور التاريخي. وهو بهذا لا يلتفت الى الخصائص الأصلية المميزة لكل مجتمع. ففي التاريخ الواقعي لم يوجد ابداً مجتمع نقي، أي مجتمع يعيش ضمن تشكيل بعينه لا تشوبه أية عناصر من تشكيلات أخرى، أو يمثل النموذج الكامل لهذا التشكيل، التاريخ مثلاً لم يعرف المجتمع العبودي الذي لا يقوم فيه الا نمط الانتاج العبودي، والعلاقات الاجتماعية الأخرى التي يفرزها هذا النمط. لقد كانت هناك روما العبودية، وأثينا العبودية، واسبارطة العبودية. . . الخ وكان لكل من تلك المجتمعات خصائصه الفريدة المميزة، وكان في كل منها أشكال من العلاقات الاجتماعية تختلف عنها في الأخرى. غير أن المشترك، العام، الجوهري بين تلك المجتمعات كان سيادة نمط الانتاج العبودي القائم على ملكية الاسياد للعبيد، وما يرافق ذلك النمط من علاقات سياسية وإدارية وأمنية. . . الخ.

واليوم لدينا فرنسا الرأسمالية، وانكلترا الرأسمالية، والولايات المتحدة الأميركية الرأسمالية. . . الخ. إن لكل من هذه المجتمعات خصائصه الأصلية المميزة؛ وفي كل منها انساق من العلاقات الاجتماعية المتميزة، وحركات فكرية وفنية مختلفة، وقيم أخلاقية وأنماط سلوك خاصة. . . وهلم جراً. غير أن المشترك العام، الجوهري بينها هو سيادة نمط الانتاج الرأسمالي الاحتكاري وما ينجم عنه من هيمنة الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى على المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والثقافية في المجتمع.

إن سيطرة الاحتكارات في فرنسا أقل حدة منها في الولايات المتحدة، ودرجة التقدم التكنولوجي فيها أقل، وما تزال نسبة أكبر من العاملين فيها تعمل في الإنتاج الصغير، واحزاب

واليوم لا يمكن فهم التشكيلات الاجتماعية التي تعيشها البلدان المتخلفة خارج إطار هذا الواقع التاريخي، خارج إطار علاقات الهيمنة - التبعية، التي تركز وتعمق أكثر فأكثر في معظم بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية.

كما أن ظهور وتطور المنظومة الاشتراكية العالمية، وتعظيم قدرة الاتحاد السوفيتي كدولة عظمى، صار يلعب دوراً متعظماً الأهمية في حركة التطور العالمي، وانتقال المجتمعات الى تشكيلات اجتماعية أرقى. لقد فتحت إمكانية الانتقال الى بناء المجتمع الاشتراكي دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، وصار بالامكان تحطيم النظام الاستعماري العالمي، وكسر حلقة التبعية في بلدان العالم الثالث. إن انتقال بلدان مثل الصين والفيتنام وكوبا وغيرها الى الاشتراكية، وتحررها الكامل من الهيمنة الإمبريالية، لم يكن ممكناً قبل قيام ثورة أكتوبر، ثم انتشار الاشتراكية الى عدد من البلدان الأخرى.

النقطة الثانية: إن مفهوم التشكيل الاجتماعي صيغ ليغطي المجتمع بوصفه كلاً، بوصفه نظاماً اجتماعياً Social System. ولكن المجتمع يشتمل على كثرة من تكوينات مختلفة، يمكن اعتبار كل منها نظاماً System. ولهذا يشتمل المجتمع (التشكيل) على كثرة من الأنظمة الثانوية، يحتاج كل منها الى تحليل خاص به، وتحتاج بمجموعها الى بحث العلاقات بينها، والآليات التي تحركها. وطبيعي أننا حين نحلل المجتمع بمجمعه بوصفه نظاماً اجتماعياً، نتخل عن كثرة من الجزئيات، ونفرز العناصر البنوية الأساسية، العامة.

ومن المؤكد أن معرفة العملية التاريخية معرفة كاملة وشاملة تتطلب أخذ جميع الظواهر التي تؤثر فيها بنحو أو آخر بعين الاعتبار. ولكن بعضها أقل أو أكبر تأثيراً من بعضها الآخر. ولهذا كانت النظرية العامة على حق إذ تعتمد، في خطواتها الأولى، الى تحليل الظواهر والجوانب الرئيسية، الجوهرية في الحياة الاجتماعية، أي تلك التي تكوّن دعائم النظام الاجتماعي - المجتمع بأكمله. إن تحليل البنية العامة للمجتمع تؤدي الى صوغ المبادئ المنهجية الأساسية لدراسة كل ظاهرة، وعملية اجتماعية، أيّاً كانت. ولكن لا يجوز الإكتفاء بذلك عند دراستها وتفسيرها على نحو محدد، ملموس. لا بد من أن يؤخذ بالحسبان، بأكثر قدر ممكن من الكمال، كل تنوع وغنى العوامل والقوى والأسباب والظروف الفاعلة. وهذا ما يتيح التغلغل بصورة أعمق فاعمق في جوهر العمليات الجارية في المجتمع، وعدم تحويل المعارف الحالية (والسابقة) عن المجتمع الى شيء مطلق، ناجز، لا يتغير.

- وغيرهم من أصحاب هذه النظريات - يستندون الى العامل العلمي - التقني في التمييز بين المجتمعات، أو إقامة المقارنات والكشف عن العمليات المتشابهة فيها.

أما المادية التاريخية، فعلى الرغم من أنها لا تنكر دور العامل التكنولوجي، بل هي تعتبر هذا العامل (أدوات ووسائل الانتاج) هو الذي يحدد مجمل العملية التاريخية ولكن في نهاية المطاف، على الرغم من ذلك فإنها تعتبر أن ما يميز مجتمعات عن أخرى، جوهرياً، هو نمط الانتاج السائد، علاقات الانتاج السائدة بوصفها هي التي تعطي نمط الانتاج طابعه الاجتماعي، هي التي تشكل القاعدة الاقتصادية للتشكيل وبالتالي تحدد بناءه الفوقي.

ومن ناحية أخرى، لا تتطور جميع البلدان بوتائر واحدة، ولا تمر بالمرحلت نفسها في الوقت نفسه. ففي مرحلة معينة من التاريخ تندفع بعض المجتمعات في تطورها بسرعة الى الأمام، بينما ترواح مجتمعات أخرى في مكانها، أو ربما تتراجع، مؤقتاً، الى الخلف. ولهذا توجد في آن واحد، وتتفاعل وتتبادل التأثير، بلدان بلغت درجات متفاوتة من التطور، وتنسب الى تشكيلات مختلفة. وهذا التفاوت في التطور يلعب دوراً هاماً في تشجيع تطور بعض البلدان، وعرقلة تطور بعضها الآخر. وهذا التأثير المتبادل بين مختلف الشعوب والبلدان يصبح أعظم فاعظم مع تقدم وسائل النقل والاتصال، وتشابك العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية بين الدول.

من هذا المنطلق يمكن فهم مسألة تخلف ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وإعادة تكوين هذا التخلف: أن ظروفًا وعوامل تاريخية معينة أدت الى تطور بلدان أوروبا الغربية في القرون الأخيرة، وانتقالها الى المرحلة الرأسمالية قبل غيرها. وبحكم قوانين الرأسمالية نفسها كان لا بد للعلاقات الرأسمالية من أن تخرج من إطارها الوطني (القومي). في البدء كان البحث عن المواد الأولية اللازمة للتطور الصناعي، بعد أن تم نقل ثروات هائلة من الهند ومن العالم الجديد (أميركا)، ثم نشأت الحاجة الى الأسواق الخارجية بعد أن زاد الانتاج عن طاقة السوق الداخلية، ثم جاء تصدير الراسمائل المتراكمة، وأخيراً تصدير التكنولوجيا المتطورة مع خبرائها وفتيها... في هذه المراحل من تطور الرأسمالية العالمية هيمنت الدول الرأسمالية المتقدمة - بوتائر وأشكال مختلفة - على دول أميركا اللاتينية وآسيا وأفريقيا. وهذه الهيمنة بالذات ساعدت الدول المتقدمة على تحقيق مزيد من التقدم من جهة، وعرقلت تطور البلدان المستعمرة والتابعة من جهة أخرى.

ما هي العناصر البنوية Structural للتشكيل الاجتماعي :

1 - غط الانتاج :

«هو مفهوم تستخدمه المادية التاريخية لتصف وضع الانتاج الاجتماعي في أشكال محددة تاريخياً، تتكون في إطارها علاقات الناس ببعضهم، وعلاقاتهم بالطبيعة. ويعبر عن علاقة الناس بالطبيعة بقوى الانتاج، وعن علاقاتهم بعضهم ببعض في سياق عملية الانتاج بـ «علاقات الانتاج». إن وحدة جانبي عملية الانتاج هذين تشكل الشرط الضروري لوجود أي غط للانتاج». (المصدر نفسه، المؤلفات المجلد الخامس، ص 117). إن إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس كل المجتمعات. فالناس، قبل أن يعاطوا العلم أو الفلسفة أو الفن أو السياسة، لا بد وأن يأكلوا ويشربوا ويلبسوا ويسكنوا. ولهذا لا بد لهم أن يعملوا في الإنتاج. وبدون إشباع الحاجات المادية اليومية لا يستطيع الناس مواصلة العيش، إنهم يموتون أو يحدرون الى وضع حيواني.

وتطور المجتمع يتجلى، قبل كل شيء آخر، في عملية الانتاج، في أدوات الانتاج وفي القوى الانتاجية بوجه عام. من الأدوات الحجرية البدائية، الى البرونزية ثم الحديدية، الى أول المحركات البخارية ثم الآلات الميكانيكية ومنها الى منظومة الآلات المعاصرة والمصانع الأتوماتيكية ومحطات توليد الطاقة الهائلة. هذا هو الطريق الذي سلكته البشرية عبر آلاف السنين. ففي أدوات العمل بالذات تتجلى درجة سيطرة الناس على قوى الطبيعة.

والناس، إذ ينتجون الخيرات المادية، إنما ينتجون بالتالي، ويحددون إنتاج كل غط حياتهم. إنهم يتكونون في سياق الانتاج ككائنات اجتماعية. فأسلوب الانتاج هو «أسلوب معين لنشاط أفراد معينين، شكل معين لنشاطهم الحيوي، غط معين لحياتهم. وكما يكون نشاط الأفراد الحيوي، كذلك يكونون هم أنفسهم. وما يمثلونه يتلاءم بالتالي مع إنتاجهم»، يتلاءم سواء مع ما ينتجون أم مع كيف ينتجون. إن ما يمثله الأفراد إنما هو بالتالي رهن بالظروف المادية لإنتاجهم». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 3، ص 19). ولهذا السبب، تتحدد بنية كل تشكيل اجتماعي بنمط انتاج الحياة الاجتماعية الملازم له.

إن الناس، خلافاً لجميع الكائنات الحية الأخرى، يغيرون مادة الطبيعة ويحولونها الى أشياء تلي حاجاتهم. وهذه العملية (العمل) هي التي تميز الانسان جذرياً عن الحيوان، ولعل السيرة الطويلة لانفصال الانسان عن عالم الحيوان، سيرة

تكون العقل الانساني والنطق، كانت هي نفسها عملية تكون الانسان ككائن اجتماعي - سياسي - منتج. هي عملية خلق «الطبيعة الثانية»، عملية بناء الحضارة الانسانية.

إن مضمون عملية الانتاج هذه، المنظومة التي تضم قدرات ومهارات الناس المنتجين، والوسائل التي يستخدمونها في الانتاج هي ما تسميه المادية التاريخية قوى الانتاج.

خلال مسيرة التطور التاريخي، ومع التطور المتصاعد لعناصر معينة في قوى الانتاج تعدد العناصر المؤلفة لهذه القوى وتزداد تعقيداً أكثر فأكثر. ولكن، في جميع درجات التطور التاريخي، تضم قوى الانتاج عنصرين أساسيين: الناس المنتجين للخيرات المادية ووسائل الانتاج؛ أي وسائل وأدوات العمل التي تستخدم في عملية الانتاج.

والانسان كقوة انتاجية هو الشغل الذي يكتسب تاريخياً الخبرة والمهارة في العمل، يستوعب ما ورثه له الأجيال السابقة من أساليب وطرائق في الانتاج، ويحسن ويطور هذه الخبرات والمهارات ويضيف إليها باستمرار معارف علمية - تقنية جديدة.

أما وسائل العمل فهي «مجموعة أشياء يضعها الانسان بينه وبين موضوع العمل وتقوم بالنسبة له بدور موصل لتأثيره الى هذا الشيء» (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 23، ص 190). وقوام وسائل العمل متنوع جداً فهو يشمل الإنشاءات الطاقية، ومباني الانتاج، والمستودعات، ووسائل النقل والمواصلات... الخ. ولكن العنصر الأهم بين هذه العناصر هو أدوات الانتاج أو أدوات العمل أي الآلات والأدوات التي توصل تأثير الانسان مباشرة الى مواضيع العمل، وهذه الأدوات بالذات هي التي تشكل حسب تعبير ماركس «الجهاز العظمي والعفصلي للانتاج»، هي العلامة الحاسمة لمستوى تطور الانتاج ولعلاقة المجتمع بالطبيعة. «إن العهود الاقتصادية لا تتمايز بما تنتجه، بل بكيفية الانتاج وبوسائل العمل». (المصدر نفسه، ص 191).

لكن هذا التأكيد على الدور الحاسم لأدوات الانتاج لا يجوز أن يكون مطلقاً. ففي الدرجات الدنيا من التطور الاجتماعي، انحصر التقدم التقني كلياً تقريباً في تغيير أدوات العمل. وكان كنه الثورة الصناعية التي بدأت في بريطانيا في القرن الثامن عشر قد تلخص في الاستعاضة عن أداة العمل البدوية بالآلة العاملة. وظهور الآلة العاملة تطلب بدوره محركاً مناسباً. فتم اختراع الآلة البخارية التي أدخلت تغييرات ثورية على وسائل النقل... وهكذا. أما الانتاج المعاصر، فقد صار شديد

يتغير مضمون قوى الانتاج في المستقبل أيضاً من جراء الثورة العلمية التقنية، التي تفتح الأفاق أمام أتمتة الانتاج، وأنذاك قد يستبعد الانسان من عملية الانتاج المباشرة، ويتحرر من وظائف تسيير هذه العملية، إذ ستقوم الآلات بهذه الوظائف، ولا يبقى للانسان غير الرقابة العامة، والاشراف والتصليح والتجديد... الخ. إن الوحدة بين وسائل العمل والانسان العامل سترتفع هنا الى مستوى جديد، أعلى. وفي ظل الثورة العلمية التقنية المعاصرة، ستغدو عملية الانتاج كلها، أكثر فأكثر، تطبيقاً تكنولوجياً للعلم. وبقدر ما تتطور هذه الظاهرة، يتحول العلم الى مشترك مباشر في عملية الانتاج، الى قوة اجتماعية منتجة.

الجانب المكون الثاني للعملية الانتاجية هو علاقات الانتاج: وهي «جملة العلاقات المادية - الاقتصادية التي تتكون في سياق عملية الانتاج الاجتماعي، وحركة المنتج الاجتماعي من الانتاج الى الاستهلاك» (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]، المجلد الرابع، موسكو، 1967، ص 385)، تعتبر علاقات الانتاج جانباً ضرورياً في عملية الانتاج، لأن الناس لا يستطيعون العمل فرادى بل يضطرون لإقامة علاقات فيما بينهم تتكون في سياق عملية الانتاج، دون أن تتعلق بإرادتهم. وهذا هو المعنى الإقتصادي - التقني للعلاقات بين الناس أثناء عملية العمل (علاقة منتج الأداة بمستخدمها، علاقة العامل بمجموعة العمل التي يشتغل ضمنها، علاقة المجموعات بعضها ببعض... الخ). وهذا ما يبحثه الاقتصاد السياسي.

أما المادية التاريخية فتتطرق الى علاقات الانتاج كأشكال للتوسط بين الناس وبين أدوات ووسائل العمل. فبالناس يستخدمون وسائل الانتاج ضمن أشكال محددة تاريخياً تستند، قبل كل شيء، الى علاقات الملكية. ففي كل مجتمع معين تشكل علاقات الانتاج مجموعة معقدة تشتمل على علاقات الناس في عملية الانتاج المباشرة، وعلى مختلف أشكال التقسيم الاجتماعي للعمل والتبادل الاجتماعي للنشاط، وعلى علاقات خاصة لتوزيع الخيرات المادية. غير أن كل تنوع هذه العلاقات هو في جوهره انعكاس لشكل الملكية محدد تاريخياً. ذلك أن شكل الملكية هو الذي يصف كيفية امتلاك الناس لوسائل الانتاج والمنتجات.

فإذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، فإن أعضاء هذا المجتمع يصبحون متساوين في علاقاتهم بوسائل الانتاج وتقوم فيما بينهم علاقات التعاون والتعااض كأعضاء جماعة منتجة واحدة. علماً بأن أشكال هذا التعاون قد تختلف

التنوع والتعقيد. فاستخدام أدوات العمل الأساسية صار مرتبطاً بكثرة من حلقات الانتاج الأخرى: تنظيم الانتاج، تكنولوجيايته، قاعدته الطاقية... الخ. وقد تصبح أي حلقة من حلقات الانتاج، في ظروف معينة، باعثاً حاسماً على التقدم التقني وزيادة الانتاجية. فاللجوء الى الانتاج بالسلسلة (الخطوط الانتاجية) مثلاً لا يرتبط بالضرورة بإجراء تغييرات في الاعتدة والآلات، ولكنه، مع ذلك، يعطي كسباً هائلاً من حيث إنتاجية العمل.

واليوم، بعد الثورة العلمية التقنية، يدخل العلم أكثر فأكثر كعنصر مباشر في العملية الانتاجية. ويعود للسيبرنيتيك (علم الضبط والتحكم) وللحاسبات الالكترونية دور هام جداً، إن لم يكن الدور الحاسم، في تطوير أتمتة الانتاج - الاتجاه الأساسي في الثورة العلمية - التقنية المعاصرة. والحاسبات الالكترونية لم تعد الآن آلات عاملة يؤثر الانسان بواسطتها في مواضيع العمل، بل شرعت تأخذ على عاتقها جزءاً من الوظائف الفكرية المتعلقة بتوجيه وتسيير عمليات الانتاج. إنها لم تعد امتداداً لليد بل غدت امتداداً للدماغ.

ومن ناحية أخرى زادت الثورة العلمية التقنية من أهمية الانسان العامل بوصفه قوة إنتاجية. إن الآلة التي لا يستخدمها الانسان الخبير الذي يعرف كيف يستخدمها، هي كومة من المعدن. وما أكثر الآلات التي تتحول الى أكوام من المعادن في البلدان المتخلفة بمجرد دفع ثمنها، لأن أحداً لا يتمكن من استخدامها في هذه البلدان. وحيث نبحث عن درجة تطور القوى الانتاجية في بلدان العالم الثالث لا بد وأن نتنبه الى هذه المسألة بالذات: هل الآلات والأدوات المستخدمة في الانتاج تدار وتُشغل من قبل أبناء هذه البلدان، أم أنها تستورد مع خبرائها وفنييها من الخارج، ويظل استخدامها متعلقاً بوجود هؤلاء الخبراء والفنيين؟

إن تطوير الانتاج الآلي (الأوتوماتيكي) المرتبط بتطبيق العلم عن معرفة ووعي، يتطلب من المنتج المباشر، لا تكديس الخبرة التجريبية الصرف وحسب، بل أيضاً المعارف العلمية والتقنية. وإن تعاظم هذا العامل غير المادي، عامل العلم، في الانتاج، كنتيجة مباشرة لتزايد تعقد التكنيك، يشكل أهم خصائص التقدم العلمي التقني، ويؤدي إلى اطراد توسع قوام القوى الانتاجية والعناصر التي تشكلها. والعمل المنتج اليوم لم يعد مقتصرأ على العمل الجسدي (اليديوي) بل صار يشمل عناصر أكثر فأكثر من التقنيين والمهندسين وحتى العلماء الذين يؤدون مباشرة لعملية الانتاج الخدمة العلمية التقنية. وسوف

علاقات الانتاج القائمة في المجتمع المعني». (كيله وكوفالزون، المادية التاريخية، الطبعة العربية الثانية، ص 61).

التناقض والملاءمة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج

لدى البحث في غمط الانتاج، لا بد من التساؤل عن العلاقة المتبادلة بين جانبي الانتاج، وعن مصادر وأسباب حركة غمط الانتاج، واسباب الانتقال من غمط للانتاج الى آخر وأشكال هذا الانتقال، وبالتالي أسباب التقدم الاجتماعي بوجه عام. تحييب المادية التاريخية عن هذه الأسئلة بواسطة ما يسمى «قانون الملاءمة بين علاقات الانتاج وبين طابع قوى الانتاج ودرجة تطورها».

ويمكن صياغة هذا القانون على النحو التالي: إن التغيرات في القوى الانتاجية لا بد وأن تستدعي، عاجلاً أو آجلاً، تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج، وعلاقات الانتاج بدورها تؤثر في القوى الانتاجية فتساعد على تطورها إذا كانت ملائمة لها، وتصبح كابحاً لها إذا دخلت في تناقض معها.

فقانون الملاءمة يعبر إذن عن ديكالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الجاري على أساس تطور قوى الانتاج.

إن تطور قوى الانتاج يجري باستمرار، دون توقف. ولكن هذا التطور لا يشكل خطأ صاعداً مستقيماً. فالأدوات البدائية تطورت بشكل بطيء جداً بينما تطور القاعدة التقنية الحديثة تطوراً سريعاً عاصفاً. وكذلك الأمر فيما يتعلق بتطور الانسان كقوة انتاجية، أي تحسين خبرته ومعلوماته العملية ورفع مستواه العلمي - التقني - الخ. فهل ينعكس التقدم التقني المستمر، وظهور الآلات الجديدة وتحسين تقنيات الانتاج وخبرات وعادات الناس في العمل، هل تنعكس كلها مباشرة في علاقات الانتاج؟ التاريخ يجيب بالنفي: فالتغير في قوى الانتاج يحدث بشكل متواصل بينما يكون التغير في علاقات الانتاج على شكل قفزات. إن تراكبات كمية في القوى الانتاجية تؤدي الى تغيرات كيفية في علاقات الانتاج ولكن ضمن الاعتبار التالية:

أ - إن كل أداة أو آلة جديدة، وكل تحسين يطرأ عليها، لا يكفي لإعطاء نتائج اجتماعية. فمن أجل تغيير المستوى التقني للانتاج ينبغي استخدام الآلة الجديدة لا في مؤسسة واحدة، أو عدد من المؤسسات المعزولة، بل ينبغي أن تنتشر انتشاراً واسعاً، بحيث تصبح العامل المحدد لإنتاجية العمل الواسطة في المجتمع كله.

باختلاف أشكال الملكية العامة (ملكية العشيرة أو القبيلة، الملكيات التعاونية الانتاجية، الكومونات، ملكية الدولة، ملكية الشعب بأسره).

أما إذا كانت وسائل الانتاج ملكاً للأفراد، إذا تحكمت بوسائل الانتاج الأساسية فئة اجتماعية وحرم منها غيرها، فإن الملكية ترتدي طابعاً خاصاً، وتنبثق في المجتمع حتماً علاقات السيطرة والخضوع. وأشكال هذه العلاقات متنوعة أيضاً، وهي متعلقة بنموذج الملكية الخاصة السائد في المجتمع؛ الملكية العبودية، الملكية الاقطاعية، الملكية الرأسمالية، ملكية المنتجين الخاصة القائمة على العمل الشخصي، والتي خضعت في العصور التاريخية المختلفة لعلاقات الانتاج السائدة. كما تظهر علاقات انتاجية إبتغالية سواء بين الشكليات الأساسيين للملكية الخاصة والعامة، أو بين نماذج كل منهما، بين الاقطاعية والرأسمالية مثلاً أو بين الاشتراكية والشيوعية.

هكذا نرى أن قوى الانتاج تكون مضمون الانتاج الاجتماعي، بينما تكون علاقات الانتاج شكله المادي الضروري. وأن الطابع الاجتماعي لقوى الانتاج يتوقف كلياً على علاقات الانتاج. فالإنسان بخبراته وعاداته في العمل هو قوة إنتاجية، ولكنه عبدٌ في بعض الظروف، وحرٌّ في ظروف أخرى، وعامل مأجور في ظروف ثالثة، وحسب عقلية مالكي العبيد وايدبولوجيتهم، يولد الناس عبيداً أو أحراراً؛ وحسب عقلية الاقطاعيين وايدبولوجيتهم، تجعل الطبيعة بعض الناس اعباناً نبلاء وبعضهم أفئناناً؛ أما ايدبولوجيو البرجوازية فإنهم يزعمون أن الرأسماليين صاروا كذلك لأنهم أوفر موهبة وكفاءة من العمال، بل هم يزعمون في كثير من الأحيان أن البلدان المتخلفة متخلفة بسبب عدم وجود أناس فيها يتمتعون بمواهب وكفاءات رجال الأعمال.

أما المادية التاريخية فتعتبر «أن الناس لا يولدون لا عبيداً ولا أفئناناً ولا عمالاً أجراء. ولقد سبق لعمر بن الخطاب 634/644-758 م. أن صاح: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!!». كذلك جان جاك روسو 1712-1778، الفيلسوف والكاتب الفرنسي من القرن الثامن عشر، قال بمرارة أن الانسان يولد حراً، ولكنه دائماً مقيد بالسلاسل. وهذه السلاسل إنما هي علاقات الملكية التي قيد بها الناس. فالناس يمسون عبيداً أو عمالاً أجراء عندما يدخلون في علاقات انتاج معينة. ناهيك عن أنهم ليسوا أحراراً مخبرين في الدخول أو عدم الدخول في هذه العلاقات، وليسوا أحراراً في اختيارهم؛ بل هم مكرهون على الدخول في

الرأسمالية بتطويرها الصناعة الضخمة العصرية، تخلق بالتالي المقدمات المادية والتقنية لأجل نشوء الملكية العامة الاجتماعية (الاشتراكية) لوسائل الانتاج.

واليوم تشهد البشرية قفزة نوعية جديدة في تطور الانتاج ستؤدي بالنتيجة لا إلى قيام مجرد آلة أو حتى منظومة آلات جديدة، بل إلى قيام عملية انتاج تتحقق أوتوماتيكياً وتضبط نفسها بنفسها. وهذه هي الأتمتة التي تدرش عهداً جديداً في تطور التكنيك الآلي. «إن المكتنة المجموعية، والأتمتة المجموعية تركزان، في كل واحد يعمل مباشرة كعضوية منتجة واحدة، لا بعض المؤسسات والفروع وحسب، بل كذلك مناطق اقتصادية برمتها، وفيما بعد مجموعات اقتصادية لبضعة بلدان أو لبعض مجموعات من البلدان، وفي المستقبل اقتصاد الكرة الأرضية جمعاء. والتعبير الملحوظ في الوقت الحاضر عن هذا الميل، إنما يتجلى في إنشاء المنظومات الطاقية الجبارة التي تشمل مساحات شاسعة من الأراضي، ومنها مثلاً كل القسم الأوروبي من الاتحاد السوفيتي، إن اتسام الانتاج، باطراد، بالسمة الاجتماعية، العامة سيضفي عليه منظرأ جديداً من حيث الكيف. وعلى هذا الأساس المادي تتعاضم الامكانية الموضوعية، والضرورة الموضوعية، لاختضاع عملية الانتاج لمصالح المجتمع كله ولمراقبته الواعية، ولتصفية تفرق الشعوب والبلدان، ومن ثم لتوحيدها في رابطة واحدة من الكادحين الاحرار على صعيد الكرة الأرضية قاطبة». (كيلله وكفالزون، المصدر نفسه، ص 101).

وهكذا نرى أن توضيح مسألة الجانين الكمي والكيفي من تطور قوى الانتاج، وتغير طابعها، يتسم بأهمية حاسمة لأجل تحديد الأساس المادي والتقني لجميع التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية، ولأجل فهم تطورها بوصفه عملية طبيعية تاريخية.

تأثير علاقات الانتاج في القوى الانتاجية

إن علاقات الانتاج ليست نتيجة سلبية لقوى الانتاج، بل هي علاقات فعالة أيضاً، لأنها تعجل في تطور الانتاج أو تعرقل هذا التطور. وقد أشرنا إلى أن تطور قوى الانتاج يجري إلى حين ما دون المساس بكنهه علاقات الانتاج المعنية، ولذا فإن كل شكل معين لعلاقات الانتاج لا يحل محله شكل جديد طالما يفسح ما يكفي من المجال لتطور قوى الانتاج.

فما الذي يؤدي إلى تطور الانتاج إذن: التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته أم الانسجام والملاءمة بينهما؟ إن أسلوب

ب - إن التغيرات في قوى الانتاج لا تستدعي مباشرة تغيرات مناسبة في علاقات الانتاج بفعل طبيعة ووظيفة علاقات الانتاج نفسها، بوصفها الشكل الذي تتطور ضمنه القوى الانتاجية. فتطور هذه القوى يحدث إلى حين ما دون مساس بجوهر علاقات الانتاج.

ج - قد تنضج الظروف الموضوعية لتغير علاقات الانتاج (دخولها في تناقض مع قوى الانتاج) ومع ذلك تبقى هذه العلاقات دون تغير جوهري بفعل عرقلة البناء الفوقي السائد لهذا التغير. فالبناء الفوقي السائد في التشكيلات الطبقية، إذ يعبر عن مصالح الطبقة المهيمنة، يعرقل تغير علاقات الانتاج عندما لا تعود ملائمة لتطور قوى الانتاج. ولهذا فمن أجل تغير علاقات الانتاج لا يكفي تطوير قوى انتاجية جديدة، وإنما لا بد من تشكيل قوى إجتماعية كفيلة بالقضاء على مقاومة الطبقات الرجعية.

وتقوم المادية التاريخية بتطور قوى الانتاج من حيث الكم ومن حيث الكيف. فعند الحديث عن درجة تطور القوى الانتاجية تكون الإشارة إلى الوصف الكمي لحالة هذه القوى، أو المقارنة بين مستويات تطورها. أما وصف قوى الانتاج من حيث الكيف، فيحدده أسلوب تشغيل أدوات العمل. ومن هذه الزاوية تتسم قوى الانتاج إما بطابع فردي، خاص إذا كانت أدوات العمل تستخدم فردياً (الأدوات الحرفية مثلاً)؛ وإما بطابع اجتماعي، عام إذا كان لا بد من العمل الجماعي لتشغيل تلك الأدوات (منظومة من الآلات مثلاً). وهذان الطابعان للقوى الانتاجية، يقابلها شكلان أساسيان لعلاقات الانتاج: العلاقات القائمة على الملكية الخاصة، والعلاقات القائمة على الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج.

وفي إطار كل شكل من هذين الشكلين الأساسيين لعلاقات الانتاج، تتكون تاريخياً أشكال مناسبة لكل درجة من درجات تطور القوى الانتاجية: العلاقات العبودية، الاقطاعية، الرأسمالية، السليعية الصغيرة بالنسبة للملكية الخاصة؛ والمشاعية البدائية، الاشتراكية، الشيوعية بالنسبة للملكية العامة.

إن الرأسمالية، التي نشأت في البداية، على أساس أدوات العمل الشخصية الخاصة من حيث طابعها، أخذت تضفي تدريجاً على عملية الانتاج طابعاً اجتماعياً. ولهذا فإن الرأسمالية ومعها الملكية الخاصة، كل ملكية خاصة لوسائل الانتاج، تستنفدان قوامها، لأن الطابع الاجتماعي، العام، لعملية الانتاج تلائمها الملكية الاجتماعية، العامة لوسائل الانتاج. إن

لتطور القوى الانتاجية، فإن هذا لا يعني أن الانتاج يتوقف تماماً عن التطور في ظل العلاقات الانتاجية غير الملائمة. ففي البلدان الرأسمالية، مثلاً، تسود في الوقت الحاضر علاقات انتاجية شاخت منذ زمن بعيد، وتتناقض تناقضاً صارخاً مع طابع القوى الانتاجية، ولكن هذا لا يعني انقطاع تطور ونمو الانتاج، ولا يعني بالأحرى توقف الانتاج كلياً في هذه البلدان.

إن دور علاقات الانتاج الكابح هنا يتجلى فيما يلي:

أ - في عدم الاستفادة، في ظل هذه العلاقات، من جميع الامكانيات التي يوفرها تطور الانتاج في المستوى الذي بلغه. يقول ماركس: «إن حدود الانتاج الرأسمالي تظهر في درجة من التوسع تبدو، في ظل مقدمات أخرى، على العكس، أبعد من أن تكون كافية. إن التوسع يتوقف لا عندما تقتضي ذلك تلبية الحاجات، بل عندما يقتضي ذلك الانتاج وتحقيق الربح». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 25، القسم الأول، ص 284). إن قسماً كبيراً من الموارد في البلدان الرأسمالية لا يستخدم في تطوير الانتاج الذي يخدم التقدم الاجتماعي بوجه عام، بل ذلك الذي يخدم الطبقة البرجوازية الاحتكارية الكبرى السائدة.

ب - في عجز المؤسسات الدائم عن تشغيل جميع طاقاتها، وفي تطور الصناعة تطوراً وحيد الجانب، تطوراً مشوهاً يؤدي الى نمو وسائل الإبادة الجماعية، وإففاق مليارات الدولارات على التسليح، وتحويل قوى الانتاج الى قوى للتدمير.

ج - في تبديد أهم القوى الانتاجية - الانسان. إن الرأسمالية، بتشديدها وتيرة العمل بصورة رهيبية، ترهق الناس وتستنزف قواهم، وتخلق جيشاً متعاطلاً من العاطلين عن العمل كلياً أو جزئياً.

د - لا يمكن فهم الدور الكابح لعلاقات الانتاج الرأسمالية المعاصرة، الا اذا اخذت بعين الاعتبار، وحدة المنظومة الرأسمالية العالمية. لقد وحدت الرأسمالية العالم. صار رأس المال عالمياً متعبداً للجنسيات القومية منذ زمن بعيد. فإذا كانت علاقات الانتاج الرأسمالية تؤدي الى تطور قطاعات انتاجية معينة، وإلى زيادة دخل الفرد، وزيادة الوفرة في السلع الاستهلاكية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، فإن هذه العلاقات بالذات هي التي تزيد من تخلف، وتبعية بلدان العالم الثالث. إن تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان المتخلفة (الديون التي تزايدت على نحو مخيف، التضخم النقدي، غلاء الاسعار الفاحش، تدني أوضاع جماهير الكادحين والفتات

الانتاج بتطور بفعل ملائمة علاقات الانتاج للقوى الانتاجية نتيجة للتأثير الايجابي الفعال لعلاقات الانتاج الجديدة. بينما يُستبدل بأسلوب الانتاج أسلوب آخر جديد بفعل التناقض بين علاقات الانتاج القديمة وقوى الانتاج المتطورة. وبكلام آخر فإن قوى الانتاج تتطور عند وجود علاقات انتاجية ملائمة؛ وعلاقات الانتاج تتطور عند تفاقم التناقضات بينها وبين القوى الانتاجية.

فقيم يتجلى إذن الدور الفعال لعلاقات الانتاج بوصفها شكلاً لتطور قوى الانتاج؟

أ - علاقات الانتاج هي التي تمنح القوى الانتاجية طابعاً تاريخياً ملموساً. فكل غط للانتاج، محدد تاريخياً، تلازمه قوانين اقتصادية - اجتماعية خاصة يجري وفقاً لها تطور قوى الانتاج في العهد المعني.

ب - علاقات الانتاج هي التي تنشئ لدى الناس أهدافاً معينة للنشاط. ذلك أن كل شكل من أشكال العلاقات الانتاجية يخضع الانتاج لأهداف معينة. فما يدفع الناس للعمل والانتاج في النظام الاقتصادي، غير ما يدفعهم لذلك في النظام الرأسمالي، وهذا يختلف عما يدفعهم للنشاط الانتاجي في النظام الاشتراكي. وما يدفع الطبقة البرجوازية للنشاط العملي هو غير ما يدفع الطبقة العاملة لذلك. إن شكل العلاقات الانتاجية، ومكان الطبقة الاجتماعية ضمن هذه العلاقات، هو، بالدرجة الأولى، الذي يحدد دوافع الناس وحوافزهم في العملية الانتاجية.

ج - في التشكيلات الطبقية، يظل وجود الطبقة المهيمنة مبرراً تاريخياً، طالما تسهل هذه الطبقة تطوير الانتاج. أي أن علاقات انتاجية معينة تظل تشكل الإطار الملائم للعملية الانتاجية طالما لا تعرقل الطبقة السائدة فيها، بحكم دوافعها للنشاط والناجمة بدورها عن المصالح المادية التي تنشئها علاقات الانتاج بالذات، تطور قوى الانتاج.

د - ولكن تقدمية هذا الشكل أو ذاك من علاقات الانتاج لا يتعلق بوضع الطبقة السائدة فحسب، بل هو متعلق بالدرجة الأولى بأوضاع المنتجين المباشرين. إن وضع الجماهير الكادحة، والحوافز النابعة منه لزيادة انتاجية العمل، ذات أهمية بالغه لكي نعرف بأي قدر يمكن لعلاقات الانتاج في مرحلة معينة أن تقوم بدور المحرك لقوى الانتاج.

أما الدور السليبي، الكابح، لعلاقات الانتاج فيجب أن يفهم هو الآخر على نحو دياكتيكي وليس ميكانيكياً. فعندما تصبح علاقات الانتاج قديمة، شائخة وتلعب دور العائق

(التناقض بين الانتاج والاستهلاك). إن حاجات الناس المادية والروحية لا تتوقف عن النمو والتطور، والعلاقات الاشتراكية بالذات توسع هذه الحاجات بتطويرها المتعدد الجوانب للشخصية الانسانية. وكلما تمّ اشباع حاجة ظهرت حاجات أخرى جديدة تدفع الى تطوير جديد في القوى الانتاجية ثم في العلاقات الانتاجية في نهاية الأمر. ان الانتقال من الملكية الصغيرة التعاونية، الى ملكية اعداد اكبر من المنتجين التعاونيين، الى ملكية الدولة ثم الى ملكية الشعب بأسره؛ والانتقال من التوزيع بحسب العمل الى التوزيع بحسب الحاجة، هي درجات من التطور في علاقات الانتاج تتطلبها حاجات تطور القوى الانتاجية.

ولا يمكن بالطبع التكهّن بالاشكال التي يمكن أن يفرزها تاريخ تطور المجتمعات الاشتراكية، من التناقضات ومن وسائل حلها. كل ما يمكن قوله أن المجتمع الاشتراكي، بإزاحته الطبقات التي كانت تعرقل تطور الانتاج بتسخيره لمصالحها الخاصة، تتوفر لديه الامكانية لحل التناقضات الناشئة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بصورة منهجية، مخططة واعية، لمصلحة التقدم الاجتماعي.

2 - القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي:

تستخدم المادية التاريخية هاتين المقتولتين لبيان العلاقة بين نمط الانتاج السائد في تشكيل اجتماعي ما وبين الجوانب الاخرى من الحياة الاجتماعية، وبخاصة الجانب الفكري - السياسي. فنمط الانتاج السائد في احدى التشكيلات يحدد، في نهاية المطاف، الايديولوجيا السائدة في هذا التشكيل، كما يحدد الطابع السياسي للدولة، وشكل التنظيم السياسي للمجتمع، ومختلف اشكال الحياة الروحية الأخرى. وبغرض تحديد العناصر الجوهرية التي تتبادل التأثير فيما بينها تعتبر المادية التاريخية ان علاقات الانتاج السائدة هي التي تشكل البناء التحتي للتشكيل، بينما تشكل الايديولوجيا والدولة والمنظمات السياسية والدينية وغيرها بناء الفوقي.

إن علاقات الانتاج القديمة، المعرّقة لتطور القوى الانتاجية تثير الحاجة الى افكار ومنظمات تدعو لتغيير تلك العلاقات. وما أن تنصر الثورة الاجتماعية، وتتولى الطبقة (أو الطبقات) الصاعدة السلطة السياسية، حتى تطرح هذه الطبقة ايديولوجيتها، وتبني دولتها، وتقيم المؤسسات اللازمة للحفاظ على هيمنتها الطبقة. فالبناء التحتي (القاعدة الاقتصادية) لتشكيل ما إذن يتطلب، وينشئ بناء فوقياً وظيفته تدعيم

الوسط، تفاقم مشكلات السكن والمواصلات بل تردى عمليات الانتاج الزراعي والصناعي... الخ، الخ). هذا التفاقم ناجم بالدرجة الأولى عن هيمنة الرأسمالية الاحتكارية الكبرى على هذه البلدان وتبعية هذه البلدان للنظام الرأسمالي العالمي.

هكذا نرى أن فعالية علاقات الانتاج لا تعني ان شكل الملكية نفسه، والعلاقات المتبادلة بين الناس في عملية الانتاج، أو شكل التوزيع هو الذي يدفع تطور الانتاج الى الامام أو يعرقله. إن الناس هم الذين يطورون الانتاج أو لا يتمون بتطويره. فهم انفسهم الذين يغيرون ويطورون اسلوب انتاجهم الذي يؤلف أساس تاريخهم. ولكن بماذا يتحدد نشاط الناس، أو نشاط الفئات والطبقات الاجتماعية في كل مرحلة تاريخية معينة؟ بمكانهم في الانتاج وبالعلاقات بوسائل الانتاج، أي بعلاقات الانتاج التي تتكون بصورة مستقلة عن ارادة ووعي الناس وتعلق بطابع القوى الانتاجية ومستوى تطورها.

ديالكتيك قوى الانتاج وعلاقات الانتاج في المجتمع الاشتراكي

كما في جميع التشكيلات السابقة. تبتثق التناقضات في ظل الاشتراكية أيضاً بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، فنمط الانتاج لا يتوقف عن النمو والتطور وسبب كل حركة، في الماركسية، هو التناقض. غير أن طابع التناقض بين جانبي الانتاج، وأشكال تطورها، وأساليب حلها في ظل الاشتراكية يختلف اختلافاً مبدئياً عنها في ظل التشكيلات السابقة. إن قانون الملازمة في المجتمع الاشتراكي يتميز بخاصية رئيسية تلخص في انه في ظل الاشتراكية تتوفر للمجتمع امكانية اتخاذ الاجراءات في الوقت المناسب لجعل علاقات الانتاج تتلاءم مع القوى الانتاجية المتنامية، أي امكانية حل التناقضات الناشئة بين جانبي الانتاج حلاً واعياً.

وهذه الحركة من نشوء التناقضات وحلها لا تنتهي طالما الانتاج في حالة من التطور. فهناك في البداية التناقضات التي تفرزها اشكال الملكية الجماعية المختلفة (ملكية الدولة، ملكية الفلاحين التعاونيين (الكولخوزات)، الملكيات الصغيرة) ثم التناقضات الناشئة عن اشكال التوزيع المختلفة (التوزيع بحسب الملكية والعمل، التوزيع بحسب كمية ونوعية العمل، التوزيع بحسب العمل والحاجة، التوزيع بحسب الحاجة). وهناك التناقض الذي يبدو انه سيبقى موجوداً أبداً، وهو التناقض بين حاجات الناس وبين قدرة المجتمع على تلبيتها

مجرد، بوصفها رأسمالية مجردة- اثناء الدراسة- من جميع العوامل الثانوية والخارجية. فعند تحليل التشكيل الاجتماعي تحليلاً نظرياً، علينا ان نفرز على وجه الضبط تلك العلاقات التي تحدد جرهه بوصفها قاعدته الاقتصادية. وعلاقات الانتاج التي تنشأ مع ظهور النمط الجديد من الاقتصاد في أحشاء المجتمع القديم، لا تشكل بعد القاعدة الاقتصادية للمجتمع بأسره. إن تحول علاقات الانتاج الجديدة الى قاعدة للتشكيل الاجتماعي يشكل مضمون الثورة الاجتماعية ويعني سيادة هذه العلاقات، هو عبارة عن القفزة النوعية في التطور الاجتماعي.

وكما ان الهيكل العظمي لا يؤلف العضوية كلها، كذلك لا تؤلف القاعدة الاقتصادية للتشكيل الاجتماعي كله؛ فالبناء الفوقي، الذي يملأ التشكيل لحماً ودماً، يعتبر جزءاً أساسياً مكوناً في بنية التشكيل، ويمارس تأثيراً فعالاً على البناء التحتي وعلى المجتمع كله.

ففي الاشكال الايديولوجية تدرك التناقضات الاجتماعية، وتحدد سبل ووسائل حلها، وتنعكس وتتصادم المصالح المتناقضة لمختلف الطبقات. وفي كل تشكيل اجتماعي طبقي، تشغل ايديولوجية الطبقة السائدة وضعاً سائداً. فهذه الطبقة، التي تسود في ميدان الانتاج المادي، تملك كذلك وسائل الانتاج الروحي. إن المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية، ووسائل الاعلام الجماهيري، وادوات الدعاية.. الخ، هي في يد الطبقة السائدة. و«من جراء هذا، يتبين ان أفكار أولئك الذين لا يملكون الوسائل لأجل الانتاج الروحي، تخضع، بوجه عام، للطبقة السائدة». (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 3، من 46).

ولكن الايديولوجية السائدة ليست دائماً الايديولوجية الوحيدة التي توجد في التشكيل. ففي سياق التطور التاريخي، ومع تأزم التناقضات الاجتماعية، تنبثق ايديولوجية جديدة تعكس مصالح الطبقات الثورية، وتعارض الايديولوجية السائدة، وتكسب تدريجياً الى جانبها جماهير اكبر فأكبر من الناس. وتتجسدها في الجماهير تتحول الايديولوجية الى قوة مادية تعمل على هدم النظام القائم. وهنا تتجلى فعالية الاحزاب والنقابات والمؤسسات السياسية والثقافية الأخرى التي تعتبر جزءاً من البناء الفوقي.

وتعتبر الدولة في المجتمع الطبقي، المؤسسة الأساسية في البناء الفوقي. وبواسطتها تصبح الطبقة السائدة في البناء التحتي سائدة كذلك في البناء الفوقي. فهذه الطبقة تستطيع اخضاع

البناء التحتي، تسويغ العلاقات الانتاجية والحفاظ عليها، سواء عن طريق نشر ايديولوجيا معينة (مجموعة من العقائد والنظرات والمذاهب السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والاخلاقية والجمالية) تصبح الايديولوجيا السائدة؛ أو عن طريق الدولة بما تتضمنه من أجهزة للقمع والضبط والتنظيم.

والعلاقات في القاعدة (علاقات الانتاج) هي علاقات مادية، موضوعية يدخل فيها الناس بغض النظر عن ارادتهم ووعيهم. أما العلاقات في البناء الفوقي فيدخل فيها الناس عن معرفة ووعي. إن العلاقات الاقتصادية في كل مجتمع معني تتجلى كمصالح، كما يقول انجلز. وفي سياق نشوء هذه المصالح، وفي غمرة النضال الطبقي، يتشكل وعي المصالح الطبقة المشتركة. وتعارضها مع مصالح الطبقات المعادية، هذا الوعي الذي يؤدي الى إنشاء مؤسسات ومنظمات تعبر عن المصالح الطبقة، وتحميها، وتدافع عنها.

إن مفهومي القاعدة والبناء الفوقي لا ينفصلان. فالأول يشكل الهيكل العظمي، الهيكل الاقتصادي للعضوية الاجتماعية، وهو بالتالي الذي يفصل بين تشكيل اجتماعي وآخر، في حين يصف البناء الفوقي خصائص الميدان الاجتماعي الروحي لكل من التشكيلات الاجتماعية. ولهذا يفقد هذان المفهومان أية دلالة إذا ما فصلنا عن مفهوم التشكيل الاجتماعي.

ولا بد من التأكيد على أن مجمل علاقات الانتاج، الذي يشكل البناء التحتي لتشكيل ما انما ينبغي فهمه على وجه الدقة كمجمل للعلاقات الاقتصادية التي تنشأ على اساس شكل الملكية السائد في المجتمع المعني. وهذا على المستوى التجريدي، مستوى الفرز العلمي للعلاقات الجوهرية التي تلعب الدور الاساسي المباشر. أما في الحياة الفعلية، في التاريخ الواقعي لمختلف الشعوب والبلدان فتوجه دائماً الى جانب علاقات الانتاج السائدة، في حقبة معينة من الزمن، علاقات اقتصادية هي عبارة عن بقايا نمط الانتاج القديم أو أجنة النمط الجديد، القبل، كما توجد علاقات شبه ثابتة حتى مع تغير التشكيلات الاجتماعية (علاقات الملكية الصغيرة مثلاً).

ومع ذلك فعند تحليل ظاهرة معينة تحليلاً نظرياً، لا بد من فرزها بشكلها الصافي، لا بد من فصلها، مؤقتاً، عن جميع الجوانب والصلات التي تحجب جوهرها الحقيقي. فمع ان التشكيل الرأسمالي لم يظهر يوماً مطابقاً لمفهومه بشكل صاف، فقد درس ماركس في رأس المال قوانين تطور الرأسمالية على نحو

نظاماً دينامياً عاملاً بصورة موضوعية، فيبدو إما كمجمل مختلف ميادين الحياة الاجتماعية (الاقتصادية والسياسية والروحية وميادين المعيشة اليومية والعلاقات العائلية وأوقات الفراغ والتسلية... الخ)، أو كمجمل مختلف المظاهر الاجتماعية بوصفها عناصر متفاعلة في نظام واحد، أجهزة في عضوية واحدة (مثل مظاهر الإنتاج، البناء الفوقي، العائلة، المدرسة، اللغة، المنظمات الثقافية والعلمية والرياضية... الخ). والثاني: اعتبار المجتمع مجموعة من الناس الموجودين في علاقات وتفاعلات معينة، وفي هذه الحالة تتكون بنية المجتمع من جماعات من الناس محددة تاريخياً، تكونت على أساس من وحدة الدم، أو وحدة الأرض، أو علاقات الملكية... جماعات أساسية كالأقوام، والأمم، والطبقات إلى جانب جماعات أخرى كأعضاء الحزب السياسي أو النادي الرياضي... الخ، ولا يمكن الفصل بين هذه الجوانب من البنية الاجتماعية إلا بصورة مجردة، أما في الحياة الواقعية فهي تتداخل وتتشابك ولا توجد أبداً معزولة بعضها عن بعض. والتأثيرات المتبادلة بين هذه الجوانب والعناصر قائمة، وتحدث في جميع الاتجاهات.

والمادية التاريخية، التي تسعى لفرز العناصر والمؤثرات الأساسية لا تهمل الجوانب والعناصر الأخرى في الحياة الاجتماعية. وهي لا تعتبر، كما يظن البعض، أن المجتمع (التشكيل الاجتماعي) لا يضم إلا البناء التحتي والبناء الفوقي. لقد درس ماركس وانغلز، وطور مفكرون آخرون دراسة مظاهر اجتماعية كالعائلة، واللغة، والحياة اليومية، وغيرها بوصفها عناصر بنوية في كل تشكيل اجتماعي - اقتصادي، تتأثر بعناصره المكونة الأساسية (الإنتاج، القاعدة، البناء الفوقي) وتؤثر فيها دون أن تكون جزءاً من أحدها.

فالعائلة مثلاً جماعة من الناس تجمع بينهم علاقات الزواج والقرابة (رابطة الدم) والعيش المشترك وما يرتبط به من وحدة الحياة اليومية. والسبب الرئيسي لنشوء وجود هذه المؤسسة الاجتماعية هو ضرورة تحديد إنتاج النوع البشري وتربية الأطفال. ولكن هاتين الوظيفتين ترتديان في المجتمع البشري طابعاً اجتماعياً، ولهذا تتحدد أشكال العائلة واتجاهات تطورها تبعاً للقانون العام لتطور المظاهر الاجتماعية، وتبعاً للأحوال والحاجات الاقتصادية، ارتباطاً بنشوء وتطور الملكية الخاصة بضرورة توريث الأموال حسب الخط الأبوي وتأثير ذلك في طابع العلاقات بين الرجل والمرأة وأشكال العائلة. كما أن الوظائف الاجتماعية للعائلة تتغير من مرحلة تاريخية إلى أخرى؛

المجتمع لمصالحها وإرادتها عن طريق جهاز الدولة الذي يتضمن الأدوات المادية للسلطة أي الجيش والشرطة، وأجهزة الأمن والسجون... الخ. كما تلعب الدولة دوراً كبيراً في تشجيع التطور الاقتصادي وتسريعه أو في عرقلته، وربما تخريبه. يقول انغلز «التأثير المعاكس لسلطة الدولة على التطور الاقتصادي يمكن أن يكون في ثلاثة اتجاهات: فهي يمكن أن تؤثر في ذات الاتجاه، فيسير التطور على نحو أسرع؛ ويمكن أن تؤثر في عكس اتجاه التطور الاقتصادي وعندها (...). تلاقي الهزيمة خلال حقبة معينة من الزمن؛ كما يمكن أن تضع في وجه التطور الاقتصادي عقبات معينة، دافعة إياه باتجاهات أخرى. وهذه الحالة تؤدي، في نهاية الأمر، إلى إحدى الحالتين السابقتين. ولكن من الواضح أنه في الحالتين الثانية والثالثة يمكن للسلطة السياسية أن تلحق بالتطور الاقتصادي أضراراً، ويمكن أن تسبب ضياع القوى والمواد بكميات هائلة». (ماركس وانغلز، رسائل مختارة، موسكو، 1953، ص 427-428).

وما قيل عن دور الدولة يمكن أن يقال عن دور البناء الفوقي بوجه عام، من حيث تأثيره الفعال في البناء التحتي وفي مجمل البنية الاجتماعية. وهذا يصح لأعلى البناء الفوقي السائد فحسب، بل على الأفكار والمؤسسات والمنظمات التي تعكس البناء التحتي من مواقع الطبقات المضطهدة المظلومة دون أن تدخل في البناء الفوقي السائد. فهذه الأفكار والمؤسسات تهدف لا إلى توطيد البناء التحتي المعني بل إلى تدميره، إلى تغييره من جذوره. وهي عناصر نفي تابعة من تطور التشكيل نفسه. فكل تشكيل اجتماعي يتطور وفيه بقايا الماضي وأجنة المستقبل، وليس في ميدان الاقتصاد وحسب، بل في ميدان البناء الفوقي أيضاً.

3 - عناصر بنوية أخرى في التشكيل الاجتماعي:

يعتبر غط الإنتاج، والقاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي أهم العناصر التي تكون بنية التشكيل الاجتماعي. وهي تعبر عن الأساس المادي، والهيكل الاقتصادي، والسياسية الاجتماعية السياسية والروحية لكل تشكيل اجتماعي. ولكن توجد في المجتمع، فضلاً عن هذه العناصر البنوية الأساسية، عناصر أخرى لا يكتمل التحليل النظري العام للنظام الاجتماعي بدونها.

والواقع أن دراسة بنية المجتمع يمكن أن تتم من جوانب مختلفة، وبخاصة من جانبين أساسيين: الأول: اعتبار المجتمع

الفوقي لا تشلان جميع الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في مجرى التاريخ. إن المجتمع البشري متعدد الجوانب. ولا بد من استيضاح خصائص جميع الظواهر الاجتماعية، وصلاتها وتأثيراتها المتبادلة، وتقويم دورها في حياة المجتمع وتطوره. وإن الاكتفاء بتحليل العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي بوصفه بديلاً عن تحليل كل تعقيد وغنى وتنوع الحياة الاجتماعية هو ابتعاد كلي عن جوهر الفهم المادي للتاريخ، عن جوهر الفلسفة الماركسية.

إن العلاقة بين الجوانب والعناصر المختلفة للعملية التاريخية، للحياة الاجتماعية بوجه عام يجب أن تفهم على نحو دياكتيكي. ولقد أكد مؤسس المادية التاريخية غير مرة أن العامل الاقتصادي لا يحسم التناقضات الاجتماعية المختلفة، ولا يشكل العنصر الحاسم في مسيرة التاريخ إلا في نهاية المطاف. وليعذرني القارئ إذ سأثقل فقرات « قد تبدو مطولة، من رسائل انغلز الأخيرة حول هذه المسألة. لقد صاغ انغلز مقولاته التالية بعد أن اكتملت النظرية المادية التاريخية، وبعد أن تعرضت مقولاتها ومفاهيمها الأساسية للنقد والنقد الذاتي والاستفسار والجواب بقدر كاف:

يقول انغلز في رسالته الى يوسف بلوخ بتاريخ 21 ايلول (سبتمبر) 1890: «... وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ، يشكل انتاج وتجديد إنتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية... وأكثر من هذا لم نؤكد في يوم من الأيام، لا ماركس ولا أنا. أما اذا شوه أحدهم هذه الموضوعية بمعنى أن العنصر الاقتصادي هو، على حد زعمه، العنصر الحاسم الوحيد، فإنه يحول هذا التأكيد الى جملة مجردة، لا معنى لها، ولا تسدل على شيء. إن الوضع الاقتصادي هو الأساس، ولكن يختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي أيضاً في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان؛ ونقص هذه العناصر: أشكال النضال الطبقي السياسية ونتائجها - النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظاهرة بعد كسب المعركة، وما إلى ذلك - والأشكال الحقوقية، وحتى انعكاس جميع هذه المعارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق وصيرورتها نهجاً من العقائد. جميع هذه العناصر تتفاعل، وفي هذا التفاعل تشق الحركة الاقتصادية لنفسها، في آخر المطاف، بوصفها حركة ضرورية، طريقاً عبر كثرة لا عد لها من الصدف؛ أي من الأشياء والأحداث التي صلتها الداخلية بعيدة أو عسيرة

في المجتمع الصناعي الرأسمالي، وخاصة في المجتمع الاشتراكي تنتقل وظيفة تربية الأطفال أكثر فأكثر الى المجتمع بدلاً من العائلة، رغم أن وظيفة العائلة هذه لا تلغى إلغاء تاماً.

إن العلاقات الاقتصادية والحقوقية والاخلاقية والدينية تترك طابعها على مجمل العلاقات العائلية لدرجة يمكن معها القول ان لكل تشكيل اجتماعي، من حيث جوهر الأمر، طراز من العائلة تتميز به. لكن هذا لا يساوي القول إن مؤسسة العائلة جزء من البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، لأن هذا يعني أن العائلة تتغير تغيراً نوعياً (في بنيتها ووظائفها) لدى الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر، وهذا غير صحيح سواء من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية. إن كثيراً من العلاقات التي تتكون في اطار العائلة ذات طابع خاص، متميز، يتمتع بكثير من التفرد والاستقلال. فالحب، والصداقة، والرعاية المتبادلة، والمسؤولية المعنوية الاخلاقية وغيرها من العلاقات الشخصية الانسانية الحقة، توجد في جميع مراحل التاريخ الانساني، وإن كانت أشكالها، وطرق التعبير عنها مختلفة في المراحل المختلفة، والبلدان المختلفة.

وكذلك الأمر بالنسبة لظاهرة إجتماعية أخرى كاللغة. إن اللغة - (الكلام المنطوق والمكتوب) تخدم المجتمع بوصفها وسيلة للمعاشرة، وسيلة لتبادل الأفكار، وبواسطتها ترتدي أفكار الناس رداءً لغوياً مادياً، وترتبط بنظام إشاري معين، وتصبح بالتالي في متناول الناس الآخرين. وفي اللغة تتراكم الخبرة التي تكدها البشرية ومكاسب الثقافة. وبما أن اللغة قديمة كذلك قدم الوعي الاجتماعي، ومرتبطة مباشرة به، فهي تتسب، بالطبع، الى الميدان الروحي من الحياة الاجتماعية. ولكن بما أن وجودها وتطورها وخصائصها لا تحددها القاعدة الاقتصادية للمجتمع، فلا يمكن تصنيفها في عداد عناصر البناء الفوقي. بل إن اللغة إذا ما حددت ضمن عناصر البناء الفوقي (وقد حصلت محاولات من هذا النوع) ستفقد وظيفتها الأساسية (الفهم بين الأجيال والطبقات والفئات الاجتماعية، ونقل التراث الثقافي لكل شعب الى الأجيال اللاحقة). إن البناء الفوقي لكل تشكيل اجتماعي لا بد وأن يحطم عند الانتقال الى تشكيل آخر. وهذا ما لا ينطبق على اللغة، أو على الثقافة بالمعنى العام أيضاً.

إن التمييز بين العناصر التي تؤلف البناء الفوقي للتشكيل الاجتماعي، وبين تلك التي لا تدخل ضمنه لعل درجة كبيرة من الأهمية النظرية والتطبيقية. فمقولاتنا القاعدة والبناء

خطه المنحني تعرجاً والتواء. وإذا رسمت المحور الأوسط للخط المنحني، وجدت أنه بقدر ما تكون المرحلة المدروسة أكثر طولاً، والميدان المدروس أكثر سعة، بقدر ما يقترب هذا المحور من محور التطور الاقتصادي ويسير بموازاته». (المصدر نفسه، ص 194-195). [جميع اشارات التأكيد في النص من انغلز].

إن ما يبرر هذا النقبل لفقرات مطولة من أعمال أحد مؤسسي الماركسية هو ضرورة الرد على ما تعرضت له المادية التاريخية من تحريف وتشويه، سواء على يد أعدائها ومعارضيه، أو على يد بعض أنصارها، منذ نشوئها وحتى الآن، في جميع أنحاء العالم وفي وطننا العربي بوجه خاص. والحقيقة أن قراءة كتاب ماركس الثامن عشر من برومير لويس بونابارت وحده، تكفي للدلالة على مدى ابتعاد أولئك الذين يفسرون كل ما يجري في التاريخ وفي الحياة الاجتماعية بالعامل الاقتصادي وحده، أو حتى بالعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي وحدها، عن فهم المادية التاريخية.

4 - الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر - مفهوم المرحلة الانتقالية والتشكيلات الاجتماعية في «العالم الثالث»:

تاريخ المجتمع البشري هو تاريخ تطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. فكل تشكيل اجتماعي ينشأ ويتطور ثم يزول ليحل محله تشكيل آخر أكثر تقدماً. تساعد علاقات الانتاج الجديدة (قاعدة التشكيل) على تطور قوى الانتاج، بخلفها حوافز معينة لتطوير الأدوات، وتحسين الخبرة الانتاجية، ومع الزمن تتكون علاقات انتاجية تلائم القوى الانتاجية المتطورة، فينشأ نمط انتاجي جديد في أحشاء النمط القديم. ومع نمو النمط الجديد يدخل المجتمع في مرحلة انتقالية من تشكيل اجتماعي الى آخر. إن تعدد أنماط الانتاج هو التعبير الأعمق عن الحالة الانتقالية لعلاقات الانتاج، والحالة الانتقالية للمجتمع كله. فعندما يظهر نمط جديد للانتاج يتجسد على شكل قطاع اجتماعي - اقتصادي خلال فترة زمنية معينة. وعندما يتدعم هذا النمط كفاية، ويتنصر، مبدئياً على الأقل، على الأنماط الأخرى، أي عندما يصبح سائداً، وتسلم الطبقة التي تمثله السلطة السياسية، عندها يكون تشكيل اجتماعي جديد قد تكوّن. وفي هذه الحالة يكون القطاع المعني، قد حل لمصلحته الصراع الرئيسي في المرحلة الانتقالية وتحول الى تشكيل. وعند اكتمال تكوّن تشكيل ما غالباً

البرهان إلى حد أنه يمكننا إهمالها واعتبارها غير موجودة. وإلا كان تطبيق النظرية على أي من المراحل التاريخية أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى.

نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكننا، أولاً، نصنعه في ظل مقدمات وظروف محددة جداً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في آخر المطاف. ولكن الظروف السياسية وغيرها، وحتى التقاليد التي تعشش في رؤوس الناس تلعب هي أيضاً دوراً معيناً، وإن لم يكن الدور الحاسم» (...). «ثانياً، يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الارادات الفردية، مع العلم أن كلاً من هذه الإرادات تصبح ما هي عليه بالفعل، وذلك من جديد بفضل طائفة من الأحوال الحياتية الخاصة. وهكذا يوجد عدد لا يحصى من القوى المتشابكة، مجموعة لا نهاية لها من متوازيات اضلاع القوى، ومن هذا التشابك تنجم قوة محصلة واحدة هي الحدث التاريخي، وهذه النتيجة يمكن اعتبارها أيضاً نتاج قوة واحدة، تفعل فعلها ككل واحد، بلا وعي ولا ارادة. (...). وماركس وكذلك أنا مسؤولان جزئياً عن كون الشباب يعلقون أحياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكثر مما يجب. وقد اضطررنا أثناء الاعتراض على أخصامنا، الى تأكيد المبدأ الرئيسي الذي أنكروه. ولكننا كنا دائماً لا نجد الوقت والمكان والامكانية لتقدير العناصر الباقية المشتركة في التفاعل حق قدرها. ولكن ما أن بلغت الأمور حد تحليل مرحلة من المراحل التاريخية، أي حد التطبيق العملي، حتى تغير الحال، ولم يعد من الممكن هنا أن يقع أي خطأ». (ماركس وانجلز، مختارات، أربعة أجزاء، الجزء الرابع، الطبعة العربية، موسكو، 1970، ص 171-174).

وفي 25 كانون الثاني 1894 يؤكد انغلز الفكرة ذاتها في رسالته الى بورغيوس: «إن التطور السياسي، والحقوقي، والفلسفي، والديني، والأدبي، والفني... الخ يتركز على التطور الاقتصادي. ولكنها جميعها تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي. وليس من الصحيح اطلاقاً أن الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب، وأنه هو وحده دون غيره الفعال، بينما الباقي كله لا يعدو أن يكون نتيجة منفصلة، كلا. فهنا يوجد تفاعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائماً طريقاً في آخر المطاف. (...).» «وبقدر ما يتعد الميدان الذي ندرسه عن الميدان الاقتصادي، وبقدر ما يقترب من الميدان الايديولوجي المجرد الصرف، بقدر ما نجد المزيد من الصدف في تطوره، ويزداد

زمني ذو محتوى اجتماعي خاص. والفواصل الزمني هذا يشكل حالة إنتقالية للمجتمع تشكل موضوعاً هاماً جداً للدراسة والتحليل، كثيراً ما يهمله الدارسون. إن لكل من الحالات الانتقالية للمجتمع خصائصها وقوانين تطورها حتى الوصول الى تكريس انتصار تشكيل معين. وكل انتقال من تشكيل الى آخر يرتبط بوجود وتصادم عدد من القطاعات (قطاعين على الأقل)، وبصراع بين الطبقات الاجتماعية المرتبطة بتلك القطاعات، وبحالة خاصة للبناء الفوقي. ونتيجة الصراع (من المنتصر، ومتى، وكيف) لا يتم الوصول إليها بكيفية واحدة، بل تبعاً للتشكيل الذي يجري الانتقال اليه، وللمكان والزمان اللذين يجري فيها الانتقال.

انطلاقاً من هذا الفهم للمرحلة الانتقالية يمكن معالجة التشكيل (أو التشكيلات) التي تعيشها البلدان المتخلفة، أو ما يسمى ببلدان العالم الثالث. فهذه البلدان تمر، دون شك، بمرحلة انتقالية تتعدد فيها الأنماط الانتاجية. غير أن تعدد الأنماط القائم حالياً في هذه البلدان يمثل حالة خاصة، متميزة نوعياً. وهذه الحالة ناجمة عن فعل عدد كبير من عوامل التطور الاجتماعي السياسية والاقتصادية، الداخلية والخارجية، المتداخلة تداخلاً معقداً منذ قرنين من الزمان على الأقل. وإن تداخل القطاعات الاقتصادية - الاجتماعية وصراعاها ضمن البناء التحتي للمجتمعات النامية، يجعلنا نميز تمييزاً كبيراً بينها وبين حالات انتقال المجتمع الأوروبي مثلاً من تشكيل الى آخر. ولعل أهم ما يميز هذه الحالة هو: أ - أن كلاً من الأنماط الانتاجية المتعددة في هذه البلدان يكاد يوازي في أهميته الأنماط الأخرى، وأن الاتجاه لانتصار أحدهما لا يظهر الا في عدد قليل منها. ب - إن هذه البلدان تشكل جزءاً من النظام الرأسمالي العالمي وتحكمها، في الغالب، فئات تمثل الشرائح الطبقة التابعة للبرجوازية الاحتكارية العالية الكبرى.

ولا شك أن الوزن النوعي لكل من الأنماط الانتاجية يختلف من بلد الى آخر ومن قارة الى أخرى. وتعدد الأنماط في كل بلد يتميز بخصائص حددها الطريق الخاص الذي سلكه في تطوره التاريخي، وحدده بوجه خاص التطور غير المتكافئ للقطاعات في البلدان المختلفة والسذي لعبت الهيمنة الاستعمارية (بأشكالها المتعددة) دوراً كبيراً في خلقه وتكريسه. غير أن حالة تعدد الأنماط نفسها تعتبر نتاجاً لعوامل معقدة مختلفة، تتبادل التأثير فيما بينها، بما في ذلك العوامل المتعلقة بتأثير مؤسسات البناء الفوقي، والعوامل المتعلقة بعلاقة كل من شعوب هذه البلدان بتراته وثقافته وأثر الثقافة الغربية عليه،

ما تبقى «مخلفات» من نمط انتاجي قديم، ونكون هنا أمام غط إنتاج في حالة انقراض. ولكن ليست كل القطاعات قابلة للتحويل إلى قطاعات سائدة وبالتالي تكوين تشكيلات اجتماعية مناسبة؛ مثلاً الانتاج الصغير لم يتحول أبداً الى نمط انتاجي سائد. كما أن القطاعات التي يمكن أن تتحول الى تشكيلات لا تتمكن دائماً من تحقيق هذه الإمكانية.

إن مفهوم المرحلة الانتقالية يعني الفترة التي يجري فيها الانتقال من تشكيل إلى آخر، فترة القضاء على التشكيلة السابقة أو ملاءمتها مع متطلبات تطور التشكيلة الصاعدة. وبهذا المعنى، تنتهي المرحلة الانتقالية بتحقيق السيطرة الاقتصادية والسياسية لنمط إنتاجي أكثر تقدماً، وانتقاله الى مواقع جديدة نوعياً في القاعدة الاقتصادية، وتسلم الطبقة المرتبطة بنمط الانتاج المعني، الطبقة المالكة في التشكيلات الطبقة، للسلطة السياسية وتحكمها بأهم عناصر البناء الفوقي للمجتمع. والتاريخ البشري عرف عدداً من المراحل الانتقالية أهمها: المرحلة الانتقالية من التشكيل العبودي الى القطاعية (شغلت هذه المرحلة في أوروبا الغربية عدة قرون)، ومن القطاعية الى الرأسمالية، ومن الرأسمالية الى الاشتراكية، وهذه المراحل كانت مليئة بالصراعات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية لطبقات معينة.

وكان الصراع يدور حول مسألة أساسية: ما هي علاقات الانتاج التي ستصبح سائدة، ومتى وكيف سيتم ذلك، أي ما هي علاقات الانتاج التي ستتطور لتكوّن قاعدة التشكيل الجديد، وما هي الطبقة الاجتماعية التي ستشغل المركز السائد في الاقتصاد والسياسة. إن المراحل الانتقالية التي توجد بين التشكيلات، هي تلك التي تتصارع خلالها الأنماط الانتاجية المختلفة في الميادين الاقتصادية - الاجتماعية، والسياسية، والايديولوجية، قبل أن ينتصر أحدها. والجوهر الاجتماعي لهذا التعدد في الأنماط يكمن في أنه لا يشكل قاعدة بناء تحتياً، من جنس واحد، لنقل رأسمالياً مثلاً، وإن يكن مع وجود شوائب متفاوتة النسب. بل إن وجود هذا التعدد القطاعي دليل على وجود قاعدة اقتصادية متنوعة، مكونة من أشكال من العلاقات الانتاجية المتصارعة التي لم يبعد أحدها الآخر بعد. وفي مثل هذه الحالة الواقعية للقاعدة الاقتصادية - الاجتماعية ندعو المجتمع انتقالياً، أو بكلمة أدق متعدد الأنماط. وهذه الحالة انتقالية رغم أنها قد تدوم وقتاً طويلاً. أما إنهاء مثل هذا التعدد في الأنماط فيعني اكتمال نضج تشكيل اجتماعي جديد. إن تشكيلاً ما لا يأتي ملتصقاً بالآخر. هناك دائماً فاصل

وتتكون القوى القادرة على إنهاء حكمها حتى تسقط وتنتهي رغم كل المحاولات اليائسة التي تبذلها لوقف هذا الانهيار. لقد ظهرت محاولات لتفسير هذه المسألة تفسيراً يربط العملية التاريخية بشكل من أشكال القانونية في التاريخ منذ بداية التفكير الفلسفي - الاجتماعي. ففي أعمال أرسطو ظهرت فكرة العلاقة بين أشكال الدولة المختلفة، وبين مراحل معينة في تطور المجتمع، تتعلق بدورها بشروط حياة هذا الشعب أو ذلك.

وتحدث المؤرخ والعالم الاجتماعي العربي الكبير ابن خلدون 1406-1332 عن العلاقة بين اخلاق وأفكار الناس وبين طرائق عملهم ومعيشتهم، كما تحدث عن عمر معدد لكل دولة وعن مراحل تمر بها الدولة بما يشبه القانون المتكرر.

وكذلك طرح فيكو 1744-1668 فكرة الدورة التاريخية الطفولة والشباب والنضج عند الشعوب، وطرح بودان 1950-1869 ومن بعده مونتسكيو 1755-1689 فكرة الختمية التاريخية عن طريق الربط بين تطور المجتمعات والوسط الجغرافي. وأشار مونتسكيو الى أن «القوانين بأعم معاني الكلمة، جوهر علاقات ضرورية، ناشئة من طبيعة الأشياء». وربط كوندورسيه 1794-1743 بين التقدم التاريخي وتقدم العقل والمعرفة. وأشار هردير 1803-1744 (مفكر النهضة الألمانية، الى ان التاريخ ليس نتاجاً لنشاط أفراد متفرقين، وحاول ابراز وحدة مبدأ التاريخ والقانونية في الطبيعة والمجتمع، دون ان يتمكن من رؤية الخصوصية النوعية للقانونية الاجتماعية. وكان لآراء جان جاك روسو 1778-1712 أهمية كبرى في هذا الشأن، حيث أكد على العلاقة بين الملكية الخاصة واللامساواة، وأشار الى أهمية ادوات العمل في نشوء الحضارة. واستطاع المؤرخون الفرنسيون، تيري، غيزو، مينه، رؤية الصراع الطبقي في المجتمع، بوصفه قانونية اجتماعية معينة.

ويعود الاسهام الضخم، قبل ماركس، في الكشف عن القانونية التاريخية الى هيغل، الذي لاحظ انه يتحقق شيء ما، لم يكن في الحسبان، في افعال الناس، الذين تقودهم في كل تصرف جزئي مصالحهم وغاياتهم الشخصية، شيء ما غير متعلق بإرادة الناس انفسهم. وأكد ان التاريخ يسوده النظام والقانونية، وأن كل التاريخ عبارة عن عملية قانونية واحدة، كل عصر فيها خاص وفريد، وفي الوقت نفسه حلقة ضرورية في التطور الصاعد للبشرية. ومع تأكيده لهذه القانونية في التاريخ حاول هيغل توفيقها مع الاعتراف بحرية نشاط

وغير ذلك من العوامل. ولعل من أهم هذه العوامل تلك التي تنجم عن الطابع الخاص للنشاط السياسي الفعال للطبقات الاجتماعية، وخاصة الصراع من أجل السلطة السياسية واستخدامها.

اخيراً، لا بد من الإشارة الى أن عملية التطور الاجتماعي في بلدان العالم الثالث تجري في عصر انتقال البشرية من الرأسمالية الى الاشتراكية، عبر الصراع بين قوى الرأسمالية وقوى الاشتراكية على النطاق العالمي. وفي إطار هذا الصراع، وفي هذا العصر بالذات هناك أمام البلدان النامية أكثر من خيار واحد لطرق تطور المجتمع الانتقالي، للوصول الى تكريس واحد من التشكيلين المتصارعين، الرأسمالية والاشتراكية، وهذه الحالة: حالة وجود أكثر من اتجاه للتطور، لم توجد بهذا التعدد وهذه الكيفية في أية مرحلة من مراحل الانتقال التاريخية الماضية، هي حالة غير محددة سلفاً بحيث يمكن التأكيد أن هذه المجتمعات تنتقل من تشكيلات ما قبل الرأسمالية الى الرأسمالية أو الى الاشتراكية (إلا في الأفق التاريخي البعيد اذ تنتقل البشرية بأكملها الى الاشتراكية، ففي داخل هذه المجتمعات تجري أعنف الصراعات في الطبقة من أجل اختيار اتجاه التطور الاجتماعي، وتحديد نتيجته النهائية.

٧ - القانونية التاريخية ونشاط الناس الواعي الضرورة والحرية:

يقال: «الطريق الى جهنم مرصوفة بالنوايا الحسنة». هذا تعبير عما يحدث غالباً في التاريخ من تصادم بين نزعات وأهداف الناس، وبين ما يتحقق بالفعل. والنتائج الاجتماعية لنشاط الناس كثيراً ما تكون بعيدة عن الأهداف التي يرسمونها. وإذا ما بدا في البداية أن النتيجة المباشرة متطابقة مع أهداف المشاركين في الأحداث، فإن النتائج النهائية غالباً ما تكون مناقضة لها. الثورة الفرنسية لم تحقق أهدافها في «الحرية، العدالة، الأخاء»؛ والنازية الهتلرية لم تحقق أهدافها في السيطرة على العالم، بل حدث ما لم تتوقعه أي من الدول المشتركة في الحرب العالمية الثانية: قيام المنظومة الاشتراكية العالمية وسقوط النظام الاستعماري الكولونيالي العالمي؛ والطبقات الحاكمة في كل مكان وزمان تسعى للتثبيت بهيمنتها الطبقة، ولكن ما أن تستنفد هذه الطبقات مبررات وجودها،

تطور الانتاج، 2- إن النضال الطبقي يفضي بالضرورة الى دكتورية البروليتاريا، 3- إن هذه الدكتاتورية نفسها لا تعني غير الانتقال الى القضاء على كل الطبقات والى المجتمع الخالي من الطبقات ... ١٠. ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 28، ص 428). [إشارات التأكيد لماركس].

لقد أوضح ماركس وانجلز أن المجتمع البشري عاش مرحلة طويلة في بداية تكونه لم يعرف فيها الطبقات أو الاستغلال الطبقي، لأن الناس وقتها كانوا مضطرين للعمل بشكل جماعي لكي يحصلوا بالكاد على وسائل معيشتهم الضرورية. فلم يكن هناك فائض يُستغل ويُستأثر به. ومع تطور قوى المجتمع الانتاجية، وظهور التقسيم الاجتماعي للعمل ظهر فائض في الانتاج عن الحاجات الضرورية لتجديد قوة عمل الناس، فاستأثر بعض الناس بعمل بعضهم الآخر ونشأت الملكية الخاصة، وبالتالي الطبقات الاجتماعية. وقد تشكلت الطبقات بادئ ذي بدء عن طريقين: طريق التمايز في داخل المشاعية البدائية، وطريق استعباد أفراد من مشاعيات وقبائل أخرى. وكانت طبقة العبيد وطبقة الأسياد (مالكي العبيد) أولى الطبقات التي نشأت في المجتمع البشري. ومع تطور، وتعاقب التشكيلات الاجتماعية تعددت الطبقات، وتنوعت العلاقات بينها، وازدادت لوحة البنية الطبقة للمجتمعات البشرية غنى وتعقيداً. إلا أن الصراع كان قائماً باستمرار، بأشكال ووتائر مختلفة، مكشوفاً واضحاً أو مستتراً خلف صور أخرى من الصراع، بين الطبقات المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة، ذات المواقع المختلفة في نظام الانتاج، وبالتالي المصالح المادية المختلفة. وسيظل الصراع بين الطبقات قائماً الى أن تزول الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (سبب نشوء الطبقات)، وتحقق الملكية العامة الاجتماعية لهذه الوسائل، فتزول بالتالي الطبقات ويؤول معها استغلال الانسان للانسان.

تعتمد المادية التاريخية عدداً من الأسس للتمييز بين الطبقات، لعل أبرزها تلك التي حددها لينين في مؤلفه المبادرة الكبرى عام 1919. يقول لينين: «تطلق كلمة «طبقات» على جماعات واسعة من الناس تتميز بعضها عن بعض بالمكان الذي تشغله في نظام للانتاج الاجتماعي، محدد تاريخياً، بعلاقتها (التي غالباً ما تكرر بالفوانين) بوسائل الانتاج؛ بدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل؛ وبالتالي بطرق حصولها على حصصها من الثروة الاجتماعية، وبمقدار هذه الحصص.

كانت الصدف لا تضطلع بأي دور. إن هذه الصدف تدخل هي ذاتها، بالطبع، كجزء لا يتجزأ، في المجرى العام للتطور وتوازنها صدف أخرى، ولكن التسارع والتباطؤ رهن بمقدار كبير هذه الصدف التي ترد بينها أيضاً صدف مثل طبع الناس الذين يقفون في البدء على رأس هذه الحركة». (المصدر نفسه، ص 152).

VI - الطبقات الاجتماعية - ذات الفعل التاريخي:

لقد أثبت ماركس أن التاريخ الفعلي هو من صنع جماهير الناس، لا من صنع بعض الأفراد. وأن من غير الممكن فهم نشاط الفرد فهماً صحيحاً إلا بالارتباط مع نشاط الجماهير.

غير أن جمهور الناس ليس كتلة هلامية عديمة الشكل، غير محددة المعالم. فهو ينقسم الى فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مختلفة، لذا تعمل المادية التاريخية على فهم جوهر التمايز الاجتماعي، وأسبابه وعواقبه، تحاول أن تكشف، وراء حركة ملايين ومليارات البشر التي تظهر وكأنها فوضى من الأعمال الفردية، مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة. إن أهمية نظرية الطبقات تقوم في كونها تتيح تحويل أفعال الأفراد الى أفعال جماعات اجتماعية كبيرة هي الطبقات الاجتماعية، التي يحرك تفاعلها وصراعها تطور المجتمع.

الناس في المجتمع يتمايزون تبعاً لعوامل عديدة، فهم يتمايزون من حيث الجنس والعمر والقومية ونوع النشاط والاختصاص والمكانة الاجتماعية والدرجة في الوظيفة ودرجة التحصيل العلمي ومقادير الدخل الخ... الخ. وجميع هذه التمايزات تؤدي الى نشوء مختلف الجماعات والفئات. ولكن المادية التاريخية تعتبر أن انقسام الناس الى طبقات اجتماعية هو أهم أشكال التمايز الاجتماعي.

وقد انتبه المفكرون والمؤرخون والفلاسفة قبل ماركس الى وجود الطبقات والصراع بينها. يقول ماركس «... وفيما يخصني ليس لي لا فضل اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع المعاصر، ولا فضل اكتشاف النضال فيها بينها. فقد سبقني بوقت طويل مؤرخون وبرجوازيون بسطوا التطور التاريخي لهذا النضال بين الطبقات، واقتصاديون وبرجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي. إن الجديد الذي قدمته يتلخص في إقامة البرهان على ما يأتي:

1- إن وجود الطبقات لا يقترن إلا بمراحل تاريخية معينة من

الأجنبي والشركات متعددة الجنسيات.

فعلى الرغم من أن كل هذه الطبقات تسمى برجوازية، ورغم أن كلاً منها يملك رأس المال ويستغل العمل المأجور، إلا أن نظام الانتاج الاجتماعي الذي توجد فيه كل من هذه الطبقات، مجمل البنية الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع الذي توجد فيه الطبقة، يكاد يجعل من كل منها طبقة مختلفة - مختلفة في طابعها كطبة، وبالتالي في وعيها الطبقي، وعلاقتها ببقية الطبقات، وبالتالي موقعها في عملية الصراع الطبقي.

2 - الأساس في علاقة الطبقة بوسائل الانتاج، هو ملكيتها أو عدم ملكيتها لهذه الوسائل (وهذه هي العلاقة التي تركز بالقوانين). الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي عادة السائدة، والطبقة المحرومة من هذه الوسائل هي المسودة (ضمن اطار غط معين للانتاج). غير أن هناك علاقات أخرى بوسائل الانتاج يجب أخذها بعين الاعتبار لدى دراسة البنية الطبقة لمجتمع ما. ففي بعض الأحيان يكون المنصرف بوسيلة الانتاج غير المالك، وكثيراً ما تكون علاقة المنصرف هذه أهم من علاقة الملكية والأمثلة عديدة على هذا النوع الهام من علاقة الطبقة بوسائل الانتاج سواء في التاريخ الماضي، أو خاصة، في المجتمعات البشرية المعاصرة. ولعل في هذه المسألة قبل غيرها، يكمن الفرق بين أنماط الانتاج التي سادت في أوروبا الغربية وبين تلك التي سادت في بلدان الشرق. إن أحد أهم الفروق بين غط الانتاج العبودي وغط الانتاج الاقطاعي من جهة، وبين غط الانتاج الآسيوي، أو الاقطاعية الشرقية من جهة ثانية، يكمن في العلاقة بين الملكية والتصرف بالأرض والماء وباقي الوسائل الانتاجية. وفي البلدان المتخلفة اليوم، كثيراً ما يكون مستأجر الأرض الرأسمالي، أهم، لعملية الانتاج، ولاتجاه تطور العلاقات الانتاجية، أهم من مالكيها. إن كثيراً من عمليات الاصلاح الزراعي التي توزع الأرض على الفلاحين، لا تتعدى حدود زيادة عدد المالكين، بينما تبقى العلاقة الأساسية، الرأسمالية الزراعية التي تنتشر باستئجار الأرض، هي نفسها من حيث جوهر الأمر. والأمر نفسه يصح بالنسبة للشركات المساهمة التي يزيد فيها عدد المالكين، بينما يكون المنصرف الحقيقي صاحب أو أصحاب، رؤوس الأموال الكبيرة. ولعل أهم مثال عن أهمية التصرف بالملكية هو مثال القطاع العام قطاع الدولة، في البلدان المتخلفة. إن هذا القطاع يصبح أكثر فأكثر ضرورة وتزايد أهميته على نحو مطرد في اقتصاد جميع هذه البلدان. وعلى الرغم من أن نقل ملكية الأفراد الى الدولة (التأميم) هو شكل من أشكال تحويل الملكية

إن الطبقات هي تلك الجماعات من الناس التي تستطيع إحداها أن تستحوذ على عمل الأخرى بحكم اختلاف المكان الذي تشغله كل منها في قطاع معين من الاقتصاد الاجتماعي». (لينين، المؤلفات، المجلد 39، ص 15).

1 - لعل العلامة الأولى هي العلامة الأساسية في التمييز بين الطبقات الاجتماعية (المكان الذي تشغله الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي). إن نظام الانتاج الاجتماعي هو مجمل البنية الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع في مرحلة محددة من تاريخه، ويضم الأنماط والقطاعات الانتاجية (السائدة وغير السائدة) للتشكيل الاجتماعي. ومكان الطبقة في هذا النظام يعني بأي أنماط الانتاج ترتبط الطبقة، وهل هي سائدة أم مسودة فيه. فلتحديد الطبقة الاجتماعية، وعلاقتها بغيرها من الطبقات يجب معرفة التشكيل الاجتماعي الذي توجد فيه من جهة، ومكانها فيه من جهة ثانية.

إن لهذه المسألة أهمية خاصة، لا يلتفت إليها كثير من الباحثين. فالخصائص الاجتماعية لكل طبقة لا تتعلق بطبيعة النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، أو بمجرد كونها مالكة أو غير مالكة لوسائل الانتاج، أو بحجم هذه الملكية. . الخ فحسب. بل تتعلق أيضاً بنظام الانتاج الاجتماعي الذي تمارس فيه الطبقة نشاطها العملي. إن الطبقات في كل تشكيل اجتماعي تختلف عنها في التشكيل الآخر. وعملية تكون طبقات التشكيل الجديد شديدة التعقيد وليست، كما يظن البعض، نقلاً بسيطاً لطبقات التشكيل السابق، كأن تتحول الطبقة الاقطاعية الى برجوازية، والفلاحون الى عمال عند الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية. وحتى الطبقات التي تمارس النشاط العملي نفسه في تشكيلين مختلفين تعتبر مختلفة، بل إن خصائص الطبقة الواحدة تختلف ضمن إطار التشكيل الواحد مع تغير نظام الانتاج الاجتماعي (أي تغير طابع أنماط الانتاج وعددها والعلاقات بينها في المراحل المختلفة لتطور التشكيل). وعلى سبيل المثال، إن الطبقة البرجوازية في عهد السيطرة الاقطاعية، هي غيرها في بداية سيطرتها على السلطة السياسية، مرحلة الثورة البرجوازية الديمقراطية)، وهذه البرجوازية غيرها في نظام الانتاج الاجتماعي الذي صار مؤسساً على الاحتكار بدلاً من المزاومة الرأسمالية الحرة، وهذه البرجوازية وتلك وتلك، غير البرجوازية الوطنية في البلدان المستقلة حديثاً، وهذه الأخيرة غير البرجوازية التي نشأت بعد مرور فترة كافية على الاستقلال وبعد أن غير الرأسمال الأجنبي من أشكال نشاطه، البرجوازية المحلية التابعة للرأسمال

اقتصادي للحياة الاجتماعية، أتاح للمرة الأولى استخدام مقياس التكرار في ظواهر التاريخ، وهذا هو شرط اكتشاف القانونية التاريخية.

فالمادية التاريخية ترى أن الظروف الموضوعية لحياة الناس الاجتماعية، وبخاصة نظام الانتاج الاجتماعي، الذي يحدد مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية، هي التي تحدد نشاط الناس في مرحلة تاريخية معينة. هذه الظروف الموضوعية هي التي تحدد إمكانيات نشاط الناس، والأهداف التي يضعها الناس نصب أعينهم، والنوازع التي تحثهم على أفعالهم، كما تحدد الوسائل المتاحة والمناسبة لتحقيق الأهداف، وتحدد أخيراً النتائج المتوقعة لنشاط الناس. فالأهداف التي تتلاءم مع القانونية التاريخية، والتي نصبت الظروف الموضوعية لتحقيقها هي التي يمكن أن تتحقق. أما تلك التي توضع في عكس اتجاه التطور التاريخي، أو التي تسعى لتجاوز التاريخ، والقفز فوق ضروراته الموضوعية، فلا يمكن أن يكتب لها النجاح.

ولقد تعرضت موضوع المادية التاريخية هذه لكثير من النقد والمعارضة. وحاول كثير من المؤرخين وعلماء الاجتماع، ذوي النهج المثالي الميتافيزيقي، معارضة القانونية التاريخية بالنشاط الحر الواعي للناس في الحياة الاجتماعية، زاعمين أن الماركسية إذ تقر القوانين الموضوعية في التاريخ تنفي الدور الخلاق للإنسان في المجتمع. والواقع أن هذا الزعم لا أساس له من الصحة. فالمادية التاريخية، على العكس من ذلك، تلح على أهمية نشاط الناس الحر، المبدع، الخلاق في العملية التاريخية؛ بل تعتبر أن الثورات الاجتماعية، وهي التي تشكل القفزات النوعية في التاريخ، لا تتحقق إلا بتضافر العاملين الموضوعي والظروف الموضوعية، والذاتي، نشاط الناس الحر. فكيف توفق المادية التاريخية بين الطابع الموضوعي القانوني للتطور الاجتماعي وبين الاعتراف بدور الناس الخلاق في المجتمع؟ يمكن تلخيص الاجابة في نقطتين:

1 - لا يمكن الحديث عن قوانين التطور الاجتماعي خارج حدود النشاط العملي للناس. فالناس هم الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، لكنهم لا يصنعونه على هواهم، بل وفقاً للظروف المادية الموضوعية لحياتهم. إن كل جيل جديد، يصادف عندما يلج باب الحياة ظروفًا حياتية مادية جاهزة صنعتها الأجيال التي سبقتها، فيدخل في علاقات ضرورية مادية معينة تكون قاعدتها مسرحاً لنشاطه ومنطلقاً له. وهذا النشاط الحر الواعي - ضمن إطار الظروف المعطاة - يؤدي الى تغيير هذه الظروف وهكذا. . . فالناس يغيرون الظروف تحت

الانسان، ورأى التاريخ كعملية وعي لفكرة الحرية، التي تتحقق عبر نشاط الناس الذين يسعون لتلبية مصالحهم. والضرورة عنده لا تتجلى على نحو مباشر، بل تشق طريقها عبر كثرة من الصدف.

يقول انغلز في أنثي دهرتغ، ملخصاً فكرة هيغل عن العلاقة بين الضرورة والحرية في التاريخ، والتي استندت إليها وطورتها المادية التاريخية: «لقد وضع هيغل لأول مرة بشكل صحيح مسألة العلاقة بين الحرية والضرورة. فالحرية عنده وعي الضرورة، «الضرورة عمية فقط بمقدار ما هي غير مفهومة». ليس بالاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة تكمن الحرية، بل في معرفة هذه القوانين، وبالإمكانية، المبينة على هذه المعرفة، لجعل قوانين الطبيعة تخدم أهدافاً معينة وفقاً لخطة معينة. وهذا يتعلق سواء بقوانين الطبيعة الخارجية، أو بالقوانين التي تحكم الوجود الجسدي والروحي للإنسان نفسه - هاتين الفئتين من القوانين اللتين نستطيع أن نفصل إحداها عن الأخرى في تصورنا، على أبعد تقدير، وليس مطلقاً في الواقع. إن حرية الإرادة لا تعني غير إمكانية اتخاذ القرار بناء على معرفة الأمر. وهكذا تكون محاكمة الإنسان لمسألة من المسائل أكثر حرية كلما كان مضمون تلك المحاكمة محدداً بضرورة أكثر؛ وفي نفس الوقت، فإن التردد القائم على عدم المعرفة، والذي يبدو وكأنه اختيار ارادي بين قرارات ممكنة عديدة مختلفة ومتناقضة فيما بينها، يبرهن عن عدم حريته، عن خضوعه للموضوع الذي كان عليه أن يخضعه. الحرية تكمن إذن في السيطرة، المبينة على ضرورات الطبيعة، على أنفسنا، وعلى الطبيعة الخارجية؛ وهي بالتالي نتاج ضروري للتطور التاريخي» (ماركس وانجلز، المؤلفات، المجلد 20، ص 116).

غير أن منطلق هيغل الفلسفي كان التحول الذاتي للروح العالمي كأساس لتطور جميع الظواهر التاريخية. ومحتوى التاريخ عنده هو الانتصار المتعاقب لروح كل شعب من الشعوب، حيث تشكل هذه الروح في مرحلة معينة حاملاً حقيقياً للروح العالمي.

أما عند ماركس وانغلز فقد صارت القانونية الاجتماعية «علاقة ضرورية، جوهرية، متكررة، موجودة موضوعياً في ظواهر الحياة الاجتماعية، تعبر عن التطور الصاعد للتاريخ» (الموسوعة الفلسفية [السوفيتية]، المجلد الثاني، موسكو، 1962، ص 153).

إن فرز علاقات الانتاج، كعلاقات أولية ومادية، كأساس

آخر، بمدى عمق فهمها، للمهام التاريخية الناصجة، ولقوانين التطور التاريخي، لاتجاه هذا التطور، وبكيفية تصرف هذه الشخصية، بأية طاقة تعمل في قيادة طبقتها الاجتماعية. ومهما بلغت عظمة الشخصية فإنها لن تستطيع أن تفعل شيئاً إذا لم تكن الظروف الموضوعية قد نضجت لهذا الفعل. إن القادة السياسيين والعسكريين وقادة الفكر يمكن أن يعرفوا سير العملية التاريخية أو أن يدفعوها قدماً إلى الأمام. يقول انغلز: لو أن ريتشارد قلب الأسد وفيليب أوغست طبقا حرية التجارة بدلاً من أن ينجرأ إلى الحروب الصليبية لأمكن تجنب 500 سنة من الفقر والجهل». (ماركس وانجلز مختارات، الجزء الرابع، ص 187). وعشية ثورة أكتوبر كتب لينين «بالأمس كان التحرك مبكراً، وغداً سيكون الوقت قد تأخر ويمكن أن تفوت الفرصة، لا بد من التحرك اليوم، والإبطاء في الانتفاضة سيساوي الموت». وقد يكون ظهور الشخصية العظيمة صدفة، ولكنها من نوع الصدفة التاريخية التي لا بد وأن تحدث. في رسالة انغلز المشار إليها إلى بورغيوس يقول «إن واقع ظهور هذا الرجل العظيم، وهذا الرجل العظيم بالذات، لا غيره في زمن معين وفي بلد معين هو بالطبع مجرد صدفة. ولكن إذا أزيل هذا الرجل، ظهر طلب بإحلال بديل محله، وهذا البديل يوجد، قد يكون موقفاً إلى هذا الحد أو ذاك، ولكنه يوجد مع الزمن. أما أن نابليون، هذا الكورسيكي على وجه الضبط، كان ذلك الدكتاتور العسكري الذي غدا ضرورياً للجمهورية الفرنسية التي انتهكتها الحرب، فإن هذا كان صدفة. ولكن لو لم يكن نابليون موجوداً، لقام بدوره رجل آخر. (...) وإذا كان ماركس هو الذي اكتشف المفهوم المادي للتاريخ، فإن تييري وميني وغيزو وجميع المؤرخين الانكليز قبل عام 1850 يشكلون برهاناً على أن الأمور كانت تسير نحو هذا، بينما يبين اكتشاف مورغان للمفهوم ذاته أن الزمن قد نضج لهذا الغرض وأنه كان لا بد من تحقيق هذا الاكتشاف. (ماركس وانجلز، مختارات، الجزء الرابع، ص 195).

غير أن للصدفة نفسها دوراً هاماً في التاريخ. إن وجود هذا القائد أو ذاك على رأس عملية تاريخية معينة يؤثر تأثيراً كبيراً في هذه العملية. يقول ماركس في رسالته إلى كوغلمان بتاريخ 17 نيسان 1971:

«قد يكون من السهل جداً، بالطبع، صنع تاريخ العالم لو كان النضال لا يقوم إلا ضمن ظروف تؤدي حتماً إلى النجاح. ومن جهة أخرى، قد يتسم التاريخ بطابع صدفى جداً لو

ضغط الظروف نفسها. وعلى سبيل المثال حين تقول المادية التاريخية بحتمية انتصار الثورة الاشتراكية فإنها لا تعني أن هذه الثورة ستتحقق لوحدها، كقدر خارجي قاهر، بل تعني أن قوانين حركة الرأسمالية نفسها ستولد الطبقة العاملة، وهذه الطبقة ستعي ذاتها، عاجلاً أم آجلاً، وستنظم في نقابات واحزاب، وتخوض نضالات معقدة. . . وهذه كلها تدخل ضمن مفهوم نشاط الناس الحر، الواعي، الخلاق، إلى أن تنتصر الثورة. فالختمية التاريخية هنا تمر عبر نشاط الناس الحر وليس خارجه.

2 - إن القانونية التاريخية تحدد فقط الاتجاه العام لسير التاريخ. أما السير المجسد للتاريخ، وتفاصيل العملية في كل نقطة، وأشكال وواتر التطور، فتحددها جميعاً أسباب ملموسة معينة، من بينها مبادرات الناس الخلاقة. والناس يستطيعون، في حدود الضرورة الموضوعية - وهي حدود واسعة بما فيه الكفاية - أن يتخذوا قرارات مختلفة، ويقوموا بمبادرات متباينة بما يتناسب مع مصالحهم ومع فهمهم للشرط الموضوعية وظروف النشاط الملموسة وغيرها.

وهنا يأتي دور الوعي، والتنظيم، والقيادة، ودور ما يسمى بالشخصيات العظيمة في التاريخ.

إن الجماهير الشعبية، بالنسبة للمادية التاريخية، هي التي تصنع التاريخ. لكن دور هذه الجماهير ليس واحداً في جميع الحالات. فهذا الدور متعلق بمستوى وعي وتنظيم الجماهير الشعبية، متعلق بالتحديد بأي الطبقات تقود هذه الجماهير، وبأي الأحزاب أو الحركات السياسية تمثلها، لقد مرت مراحل في التاريخ كانت فيها الجماهير خارج النشاط السياسي، أو بحسب تعبير لينين، كانت تنام في رقاد تاريخي. أما في العصور الحاسمة للتاريخ العالمي، عندما كانت تتراكم التناقضات العميقة، وكان لا بد من حلها بالقوة، عندها كانت تظهر الجماهير الشعبية على مسرح التاريخ، وتدفعه إلى الأمام بنضالها المتفاني، مزيجاً عن الطريق كل ما هو هرم، متعفن، رجعي. ويعتبر دور الجماهير عظيم خاصة في عصر الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في عصر ثورات التحرر الوطني ضد الاستعمار والامبريالية.

إن الاشتراكية هي التي تحرر الجماهير من القيود التي كُبلت بها خلال مئات وآلاف السنين، وتفسح المجال لتفتح واستخدام عبقريتها ومبادراتها الخلاقة.

غير أن المادية التاريخية لا تنفي مطلقاً دور الأشخاص العظماء في التاريخ. إن دور الشخصية العظيمة يتعلق، قبل كل شيء

من قوى الانتاج، تصبح الآن أكثر فأكثر تحقّقاً في الواقع العملي، وبالتالي تصبح مساهمة التقنيين والمهندسين، العاملين في الانتاج المادي، في انتاج فائض القيمة أكبر فأكبر؛ كما يصبح دورهم في التحكم بالعملية الانتاجية وتنظيمها اعظم فأعظم. ولكن لا بد هنا من الانتباه الى عدم المبالغة في هذا الدور كما يفعل بعض علماء الاجتماع المعاصرين مثل آرون، وارندورف...، الذين يصورون الأمر وكأن السيطرة على العملية الانتاجية انتقلت كلياً من أيدي الرأسماليين الى أيدي المدراء والفنيين. فالأمر لا يتعلق بالمسائل التقنية في عملية الانتاج فحسب، بل بالتنظيم العام، بالاستراتيجية العامة للعملية الانتاجية، هذه الاستراتيجية التي يبقى وضعها في أيدي مالكي وسائل الانتاج. ومن الواضح مدى ارتباط هذه المسألة بقضية السيطرة على السلطة السياسية، واحتكار ادارة الدولة. إن السؤال عن الطبقة أو الطبقات، التي تقود التنظيم الاجتماعي للعمل شديد الالتصاق بالسؤال عن الطبقة، أو الطبقات، التي تسيطر على السلطة السياسية، ويصبح أشد التصاقاً كلما لعبت الدولة دوراً أكبر في تنظيم الاقتصاد.

4 - الأساس الأخير الذي يضعه لينين للتمييز بين الطبقات هو طريقة حصول الطبقة على دخلها ومقدار هذا الدخل. إن ما يميز البرجوازية عن طبقة الاقطاعيين هو أن الأولى تحصل على فائض القيمة الربح، بينما تحصل الثانية على الربح العقاري، وما يميز العمال عن الفلاحين أن الأولى تحصل على الأجر بينما تحصل الثانية على جزء من المحصول.

وهناك خطأ شائع بين الناس، وحتى بين بعض الباحثين والمؤلفين، مفاده أن هناك طبقة كادحة فقيرة، وطبقة غنية، طبقة مستغلة وطبقة مستغلة. وهذا تقسيم تبسيطي، يلغي فروقاً أساسية بين المجموعات الطبقية. فالبرجوازية والقطاعية كلتاهما طبقتان غنيتان ومستغلتان، ولكنها تختلفان اختلافاً جذرياً من حيث جميع العلامات الطبقية الأخرى، وكذلك شأن العمال والفلاحين فهما طبقتان فقيرتان ومستغلتان، وهما طبقتان منتجتان، وتحالفهما يشكل أحد أهم شروط نجاح الثورة الاشتراكية، بل والثورة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث. ولكن لكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى. إن الطبقة العاملة هي التي تسير في طريق الثورة الاشتراكية حتى النهاية؛ فهي لا تملك شيئاً تحصره في هذه الثروة؛ وتمسك بيدها المفاتيح الأساسية للاقتصاد الوطني؛ ويسهل انتشار الوعي الثوري بين أفرادها نتيجة لتجمعهم بأعداد كبيرة في أماكن العمل، ونتيجة لتخلصهم من كثير من الأوهام الغيبية، ومن تأثير المسوغين

الخاصة الى ملكية عامة، فمن البديهي أن القطاع العام ليس دائماً قطاعاً اشتراكياً. فالأمر متعلق بالطابع السياسي - الطبقي للدولة أولاً، ومتعلق بطابع الفئات التي تتصرف بمؤسسات القطاع العام ثانياً. فحينما تكون الجماعات التي تدير هذا القطاع وتتصرف بفائضه الاقتصادي، منبثقة عن جماهير الكادحين، وخاصة الطبقة العاملة، حينما تكون ممثلة لهذه الطبقة ولا تقوم الا بدور ادارة القطاع العام لصالح الطبقة العاملة وحلفائها، عندها يكون هذا القطاع اشتراكياً. أما إذا كانت هذه الفئات تحتكر، بحكم موقعها في نظام الانتاج الاجتماعي، بحكم سيطرتها على مؤسسات القطاع العام، تحتكر لنفسها وليس للطبقة العاملة، وليس للمجتمع، جزءاً من فائض القيمة، وتسخر هذا القطاع لمصالحها الذاتية فإنها ستتحول الى طبقة اجتماعية مستغلة (بكسر الغين) كغيرها من الطبقات المستغلة التي عرفها التاريخ، وسيكون موقعها في الصراع الطبقي في الصف المعادي للطبقات الكادحة.

3 - إن مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وعلاقتها بوسائل الانتاج، يحددان دورها في التنظيم الاجتماعي للعمل. فالتبقيات المالكة لوسائل الانتاج، أو المتصرفه بهذه الوسائل هي التي تنظم العمل، وتلعب بالتالي الدور القيادي في الانتاج، بينما يخضع المحرومون من وسائل الانتاج للأوامر ويلعبون دور المنفذ.

غير أن ادارة وتنظيم العمل لا تعتمد على مالكي وسائل الانتاج والمتصرفين بها وحدهم، بل يشارك في هذه العملية الاداريون والفنيون والتقنيون؛ وتزداد أهمية هذه المشاركة مع تطور العملية الانتاجية وتعقدتها. إن قيام الفنيين والاداريين بجزء من عملية تنظيم العمل هو من أهم ما يميزهم عن أفراد الطبقة العاملة. فالمهندسون في المصانع على سبيل المثال، يساهمون في إنتاج فائض القيمة، وهذه المساهمة تزداد مع التقدم العلمي التقني؛ وهم من هذه الناحية يشغلون في عملية الانتاج الموقع نفسه الذي يشغله العمال. غير أن المهندسين يلعبون في الوقت نفسه دور إدارة ومراقبة عملية الانتاج، ويشاركون في نظام الضبط، ويحتكرون المعرفة في تنظيم العمل. وبهذا الدور يتميزون عن العمال. إن مسألة الفروق بين العمل الذهني والعمل اليدوي تتدرج هنا في إطار الدور المتفاوت في التنظيم الاجتماعي للعمل. فأصحاب العمل الذهني يملكون السلطة على العمل، ويديرون عملية الانتاج من خلال احتكارهم للمعرفة.

إن اشارة ماركس الى أن «العلم يميل الى أن يكون جزءاً

لينين للفلاحين الروس في كتابه تطور الرأسمالية في روسيا).

* * * * *

وجود الطبقات والوعي الطبقي

العلامات أو المعايير السابقة التي تحدد وجود الطبقات الاجتماعية، وتميز أحدها عن الأخرى - استناداً إلى تعريف لينين - تتعلق حصراً بالوجود الموضوعي للطبقات، دون التعرض لمسألة الوعي الطبقي ومن ثم مسألة الصراع الطبقي. والواقع أن هذا الفصل بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية، أي مكانها في البنية الاجتماعية - الاقتصادية، وبين وعيها وصراعها هو فصل تعسفي بمعنى ما. إنه فصل تجريدي يهدف إلى تنقية الظاهرة بغية تسهيل دراستها. أما في الواقع الشخص، في مجتمع معين تاريخياً، فإن وعي الطبقات وصراعها، في المجتمع الطبقي يشكلان جزءاً لا يتجزأ من وجودها نفسه. إن مستوى ما من مستويات الوعي الطبقي، وشكلاً ما من أشكال الصراع الطبقي لا بد وأن يوجد بمجرد وجود الطبقات.

وهناك من يعتبر استناداً إلى بعض نصوص ماركس أن «وجود أي طبقة من الطبقات في ميدان النضال الاقتصادي وحده مشكوك فيه» وأن «مفهوم الطبقة يشمل وحدة الممارسات الطبقة - أي الصراع الطبقي - أي وحدة العلاقات الاجتماعية باعتبارها انعكاساً لوحدة مستويات مختلفة في الأبنية» (نيكوس بولانتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، بيروت، 1980، ص 83).

ويمكن أيضاً ما يرمي إليه أصحاب هذا الاتجاه بالمشالين التاليين من واقع البنية الطبقة في البلدان النامية:

المثال الأول: البرجوازية الوطنية: على أساس المقاييس الأربعة المذكورة تتميز البرجوازية بملكية رأس المال؛ الصناعي أو التجاري أو العقاري أو المالي، وباستغلالها العمل المأجور، ضمن نطاق نظام الانتاج الاجتماعي القائم على تعدد الانماط الانتاجية. وإذا استندنا إلى هذه المقاييس يمكن تقسيم البرجوازية إلى شرائح بحسب نوع النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، كالبرجوازية الصناعية، والبرجوازية التجارية، والبرجوازية المالية. الخ؛ كما يمكن تقسيمها إلى برجوازية كبرى وبرجوازية متوسطة، أما البرجوازية الصغيرة فهي طبقة أخرى متميزة تماماً، وذلك بحسب حجم رأس المال الموظف. ولكن في البلدان المستقلة حديثاً المستعمرة سابقاً، يمكن تقسيم

التقليديين للاستغلال الطبقي. بينما يشكل الفلاحون بأعدادهم الضخمة في البلدان المتخلفة، وجبههم للأرض وتمسكهم بها، وعفويتهم في رفض كل أجنبي، الأداة الأساسية لثورة التحرر الوطني في مراحلها الأولى. وفي النضال من أجل التحولات الاجتماعية في الريف كالأصلاح الزراعي مثلاً، أما زجهم في النضال من أجل بناء المجتمع الاشتراكي، المجتمع القائم على إلغاء الملكية الخاصة للأرض ولجميع وسائل الانتاج الأخرى، فلا بد وأن يكون بقيادة الطبقة العاملة، وهو يحتاج إلى كثير من الجهد والصبر والمعاناة، وإلى الدخول في تجارب قاسية وصعبة، ومهددة بالفشل أحياناً، لاقناع الفلاحين بجدوى وأفضلية الملكية الجماعية للأرض. يقول ماركس في الثامن عشر من برومير لويس بونابارت عن الفلاحين الفرنسيين: «... وبما أن ملايين الأسر تعيش في ظروف اقتصادية تفصل غط حياتها ومصالحها وثقافتها عن غط حياة الطبقات الأخرى ومصالحها وثقافتها، وتضعها في موضع التضاد العدائي مع الأخيرة فإنها تشكل طبقة. وبما أنه لا يقوم بين الفلاحين الصغار غير علاقات محلية، وبما أن تطابق مصالحهم لا يخلق بينهم رابطة مشتركة أو رابطة وطنية أو تنظيمياً سياسياً فهم لا يشكلون طبقة. ولذلك يعجزون عن الدفاع عن مصالحهم الطبقة باسمهم الخاص. (...) إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بد أن يمثلهم غيرهم. ولا بد لممثلهم أن يظهر في الوقت نفسه كسيد لهم، كسلطة فوقهم، كسلطة حكومية غير محدودة تخيمهم ضد الطبقات الأخرى وترسل لهم الغيث وضوء الشمس من فوق». (ماركس، الثامن عشر من لويس بونابارت، الطبعة العربية، موسكو، ص 142-143).

إن التمييز بين العمال والفلاحين لا يقوم على أساس مقدار الدخل، بل على أساس طريقة الحصول عليه. ومع ذلك فإن مقدار الدخل هو، بدون شك، إحدى العلامات التي تميز الطبقات الاجتماعية أحدها عن الأخرى. وهو في الوقت نفسه من أهم المؤشرات الدالة على الأوضاع المعيشية للطبقات، ومقدار التفاوت في الدخل يعتبر من أهم الأدلة على درجة الاستغلال الطبقي في المجتمع.

ولا تكتمل دراسة التركيب الطبقي للمجتمع ما لم يتم التمييز بين الشرائح المختلفة للطبقة الواحدة. وهذه الشرائح تختلف من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى (انظر مثلاً بهذا الشأن تقسيم اغفلز للفلاحين في المجتمع الألماني في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه حرب الفلاحين في ألمانيا، وتقسيم

الطبقة، المميزات السياسية - الايديولوجية، واحدة. ولكن يبدو لنا أن هناك خلطاً بين الطبقة وبين تمثيلها الفكريين والسياسيين، في كثير من الأحيان. لقد ميز ماركس بين أولئك الذين يؤلفون جسم الطبقة الاجتماعية وبين من يمثلهم بكل وضوح... كذلك لا يجوز للمرء أن يتصور أن ممثلي الديمقراطية هم جميعاً بالفعل من أصحاب الحوانيت، أو مدافعون متحمسون عن أصحاب الحوانيت. فلنهم بحسب تعليمهم ووضعهم الفردي قد يكونون بعيدين عن ذلك بعد الساء عن الأرض. إن ما يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو أنهم عاجزون عن أن يتعدوا في تفكيرهم النطاق الذي لا تتعداه حياة البرجوازين الصغار، وأنهم يتوصلون بالتالي، نظرياً، الى القضايا والحلول ذاتها، التي تساق البرجوازية الصغيرة اليها عملياً بدافع مصلحتها المادية ووضعها الاجتماعي. هذه، بصورة عامة، هي العلاقة بين الممثلين السياسيين والفكرين لطبقة من الطبقات وبين الطبقة التي يمثلونها» (ماركس، المصدر نفسه، ص 54).

إن أخذ العلام المتعلقة بوعي الطبقات بعين الاعتبار أمر ضروري بل وأساسي لدى دراسة البنية الطبقة للمجتمعات. ولكنه يبدو لنا أنه لا بد من التمييز بين الواقع الموضوعي للطبقة، ذلك الواقع الذي نستنتج من مكان الطبقة في نظام الانتاج الاجتماعي، وبين وعي الطبقة لذاتها، لمصالحها الطبقة. وأن دراسة الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية هو مدخل لا بد منه للانتقال الى دراسة وعيها، ودورها في عملية الصراع الطبقي، ودراسة الفئات أو الجهات التي تعبر عن ذلك الوعي، والأفكار والايديولوجيات والبرامج التي تعبر عن مصالح الطبقات وتدعو الى تحقيقها.

مصادر ومراجع

- اسموس، ق. ف.، ماركس في المدرسة التاريخية البرجوازية، بالروسية، موسكو، 1933.
- اوليدوف، أ. ك.، الوعي الاجتماعي، بيروت، 1978.
- بولاتراس، ن.، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، بيروت، 1980.
- بليخانوف، ج. ف.، دور الفرد في التاريخ، دمشق، 1974.
- ، القضايا الأساسية في الماركسية، دمشق، لا. ت.
- ، المؤلفات الفلسفية، المجلد الأول، دمشق، لا. ت.

البرجوازية الى برجوازية وطنية وبرجوازية كمبرادورية. وهنا تدخل في الاعتبار علامة جديدة هي مدى ارتباط مصالح هذه البرجوازية مع مصالح الرأسمال الأجنبي أو تناقضها معها، وبالتالي المواقف السياسية لشرائح البرجوازية: هل تناضل بحزم ضد السيطرة الأجنبية بكل أشكالها؛ وبخاصة السيطرة الاقتصادية، فتكون وطنية، أم تتعاون مع الرأسمال الأجنبي، وتسهل له عملية السيطرة وتشاركه في استغلال شعوب بلدها، فتكون كمبرادورية تابعة. ولا شك أن المقاييس الموضوعية الاقتصادية الاجتماعية، تساعد في التمييز بين هاتين الشريحتين من شرائح البرجوازية: فالبرجوازية الصناعية والمتوسطة تكون عادة وطنية، بينما تكون البرجوازية التجارية والمالية الكبرى كمبرادورية. لكن تداخل رؤوس الأموال وتشابكها في عصر الامبريالية يجعل من العسير أحياناً التمييز بين الوطنية منها وبين تلك التي تتعاون مع الرأسمال الأجنبي فتكون تابعة له. وهنا يتدخل مقياس الوعي أو ما يسميه بولا نتراس «العامل الايديولوجي السياسي» الذي يحدد موقف الطبقة أو الشريحة الطبقة، وبالتالي مكانها في التركيب الطبقي. المثال الثاني: البرجوازية الصغيرة: هذه الطبقة هي، بالمعنى الكلاسيكي، كما عرفها ماركس وانغلز في البيان الشيوعي واستناداً الى المقاييس الاجتماعية - الاقتصادية المشار اليها في تعريف لينين، هي الطبقة التي تشغل مركز الوسط بين البرجوازية والبروليتاريا، والتي تعتبر مستغلة من قبل رأس المال من جهة، ومستغلة للعمل المأجور من جهة ثانية. وهي طبقة انتقالية، ينشئها ويسحقها باستمرار التطور الرأسمالي. وتتألف من صغار المنتجين الذين يعملون بأنفسهم، لسوحدهم أو بمشاركة عدد محدود من العمال المأجورين. ولهذه الطبقة عدد من الخصائص الناجمة عن واقعها الموضوعي (كونها مستغلة ومستغلة في الوقت نفسه، ولا مصلحة طبقية محددة لها)، انها تنذب في مواقفها بين البرجوازية والبروليتاريا، وتثبت بملكيتها الصغيرة تشبهاً كبيراً، وتطلع دائماً للانتقال الى صفوف البرجوازية، وتخاف من الثورة الحقيقية... الخ.

أخذ بعض الباحثين من هذه الخصائص، التي هي خصائص في الوعي، مقياساً لانتفاء مجموعة واسعة من الناس الى البرجوازية الصغيرة، وصار يعتبر المثقفين عامة، وموظفي الدولة بوجه عام من فئات البرجوازية الصغيرة. إن المكان الذي تشغله الفئة الأولى التقليدية، من البرجوازية الصغيرة في نظام الانتاج الاجتماعي مختلف تماماً عن المكان الذي تشغله الفئة الثانية؛ الموظفون والمثقفون وغيرهم، ومع ذلك فالخصائص

المادية الديالكتيكية

Dialectical Materialism
Matérialisme dialectique
Dialektischer Materialismus

1 - نبذة تاريخية:

المادية الديالكتيكية، أو المادية الجدلية، تعبير مركب من لفظين هما: المادية والديالكتيك، وقد ظهر للمرة الأولى في أواخر القرن الماضي في كتابات فريدريك انغلز في الأثني - دوهرينغ، ولودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، حيث بدت المادية الديالكتيكية منهج ماركس الخاص الذي جمع مادية فويرباخ الى ديالكتيك هيغل في «تصور جديد للعالم». وقد استعاد فلاديمير لينن هذا التصور وأدخله في أساس جداله مع الماخيين، في كتابه المادية والتجريبية النقدية - لعام 1908. وفي عام 1921 اصدر بوخارين كراساً تعليمياً بعنوان: نظرية المادية التاريخية. مرجع شعبي في السوسيولوجيا الماركسية. كان الفصل الأول منه يحمل عنوان المادية الديالكتيكية. ومنذ ذلك التاريخ لم تفتأ «المادية الديالكتيكية» تشغل الحيز الأساسي في تاريخ الفكر الماركسي، ولم يزل الموقف منها يحدد اتجاهات ومدارس داخل الفكر نفسه:

فقد رفض جورج لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي الصادر عام 1923 مقولة «المادية الديالكتيكية» وعدّها من مميزات «الماركسية المتبدلة» وجاراه في الموقف نفسه كارل كورش في مقال له صدر في العام نفسه بعنوان الماركسية والفلسفة. وادين موقف لوكاتش وكورش واعتبر إنحرافاً عن الماركسية لصالح الفكر البرجوازي، فقام لوكاتش بنقد ذاتي وخرج كورش الى «اليسارية». أما أنطونيو غرامشي فاستمر في نقد «المادية الديالكتيكية» عاداً القول بها سقوطاً في الغيبة الدينية وإفقاراً للماركسية من أهم ما يميزها: التّاريخ، وذلك في دفاتر السجن وبخاصة في كتابه المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه، المنشور بعد وفاته. وسيكون جوزف ستالين قد حسم الجدل حول المسألة في كراسه الصادر عام 1938 بعنوان: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية عندما ستصدر مؤلفات غرامشي بدءاً من 1948 وتعد خروجاً على الماركسية اللينينية.

ويمكن القول الآن أن الماركسيين ينقسمون الى جناحين:

- تروتسكي، ل.، الأمية الثالثة بعد لينين والاشتراكية في بلد واحد، بيروت، 1972.
- تشنكوف، د. ي.، المادية التاريخية، بالروسية، موسكو، 1965.
- سعد، احمد صادق، في ضوء نط الانتاج الاسوي، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، بيروت، 1979.
- عدد من المؤلفين السوفييات، الطبقات والصراع الطبقي في البلدان النامية، 3 أجزاء، بالروسية، موسكو، 1967.
- غرامشي، انطونيو، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-3، مترجمة عن الايطالية الى الروسية، موسكو، 1957-1959.
- ، مختارات بعنوان فكر غرامشي، جزءان، بيروت، 1978.
- غليزمن، غ. ي.، قوانين التطور الاجتماعي، بيروت، 1978.
- ، المادية التاريخية والفلسفة الاجتماعية للبرجوازية المعاصرة، بالروسية، موسكو، 1960.
- فارغا، شينو وآخرون، حول نط الانتاج الاسوي، بيروت، لا.ت.
- فيروسييف، ب. ن.، الماركسية في القرن العشرين، بالروسية، موسكو، 1972.
- كاتشانسكي، ي. ن.، عبودية، إقطاعية أم اسلوب انتاج اسوي، بيروت، 1980.
- كون، ي. س.، المثالية الفلسفية وأزمة الفكر التاريخي البرجوازي، بالروسية، موسكو، 1959.
- كيلله ف، كوفالزون م.، المادية التاريخية، موسكو، 1976.
- لكسبرغ، ر.، إصلاح اجتماعي أم ثورة، دمشق، لا.ت.
- لينين، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة.
- ، مختارات، بالعربية، 10 أجزاء، موسكو، 1978.
- ماركس، وانجلز، المؤلفات الكاملة، الطبعة الروسية الثانية.
- ، مختارات، بالعربية، 4 أجزاء، موسكو، 1970-1968.
- ماوتسي تونغ، مؤلفات مختارة، الأجزاء 1-4، بالروسية، موسكو، 1953-1952.
- نيكيفروف، ف. ن.، الشرق والتاريخ العالمي، بيروت، 1981.
- هان، إ.، المادية التاريخية والسوسيولوجيا الماركسية، بالروسية، موسكو، 1971.

- Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, 1948.
- Godelier, M., *L'Idéal et le matériel: pensée, économie, sociétés*, Fayard, Paris, 1984.
- Hook, S., *Historical Determinism and Political in soviet Communism*, Proc. Amer. Philos. soc., 1955.

خضر زكريا

يمكن الكلام إذن، وحسب ستالين، بشكل منفصل على منهج ماركسي هو الديالكتيك وعلى نظرية ماركسية هي المادية الفلسفية، ويمكن أن نلخص كلاً منهما في جملة مبادئ يسهل تعدادها وإيضاحها بالتعارض مع المنهج الميتافيزيقي من جهة والمثالية الفلسفية من جهة أخرى.

فالمنهج الديالكتيكي الماركسي يتميز من المنهج الميتافيزيقي بميزات أربع هي تباعاً:

أ - النظر إلى الطبيعة بوصفها كلاً موحداً ومتناسكاً ترتبط فيه الموضوعات والظواهر ارتباطاً عضوياً فيما بينها ويشترط بعضها بعضاً - وذلك على عكس النظرة الميتافيزيقية إلى الظواهر بوصفها تراكمياً صديقاً، أو محاولة فهمها بمعزل عن شروطها وتربطها.

ب - النظر إلى الطبيعة بوصفها في حالة حركة وتبدل مستمرين، وتجدد وتحوّل لا ينقطعان إذ ثمة دائماً شيء ما يولد وينمو وآخر ينحل ويذوّل - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي تنظر إلى الأشياء في سكونها وثباتها.

ج - النظر إلى سيورة النمو بوصفها إنتقالاً من التبدل الكمي الخفي إلى التبدل الجذري الكيفي، والنظر إلى التبدل الكيفي بوصفه تبديلاً ضرورياً يحصل بقفزات ويسير أبداً إلى أمام من القديم إلى الجديد ومن البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى - وذلك على عكس الميتافيزيقا التي ترى إلى النمو بوصفه تراكمياً أو حركة متصلة أو عرضية أو دائرية. فبالطبيعة، كما يورد ستالين مستعيناً بانغلز، منخرطة بأسرها في هذه الحركة الدائمة والتبدل الخالد إبتداء من حبة الرمل حتى الشمس، ومن الخلية الحية الأولية حتى الإنسان، وهي تبدل ديالكتيكياً حسب ما أثبت داروين أن العالم العضوي هو حصيلة نمو مستمر منذ ملايين السنين، أو كما يظهر ذلك في الفيزياء عندما تقفز الماء من حالة السائل إلى حالة الغاز، أو كما تثبت الكيمياء التحول النوعي للأكسجين إلى أوزون بزيادة ذرة ثالثة إلى جزيئه الأصلي.

د - النظر إلى موضوعات الطبيعة وظواهراتها من زاوية تناقضها الداخلي، أي النظر إلى جانبها السالب وجانبها الموجب، إلى ماضيها ومستقبلها، إلى ما يختفي فيها ويظهر، ذلك أن النمو لا يتم على أساس التناغم بل على أساس إبراز التناقضات لأن مضمون النمو الداخلي هو صراع الأضداد ولأن كل شيء يخضع للظروف والزمان والمكان.

أما المادية الفلسفية الماركسية فتنتقل من مبادئ ثلاثة يعارض كل منها مبدأ في المثالية الفلسفية (والمثالية لفظ يطلقه ستالين بعمومه على كل نقيض للمبادئ المادية):

جناح الماركسية - اللينينية القائل إن «المادية الديالكتيكية» هي فلسفة الماركسية، و«المادية التاريخية» هي علم التاريخ الذي أسسه ماركس، وجناح الماركسية الخارجة القائل إن الماركسية هي «التاريخية المطلقة» أو «فلسفة الممارسة» أو «علم التاريخ». وهذه عبارات مترادفة. وقد ثبت ستالين دعائم الإتجاه الأول ثم طوره لويس التوسير فيما بعد لكنه ظل في صيغته الأولى المذهب الرسمي للأحزاب الشيوعية السوفياتية المنحى، وإن عرف بعض التحديث مع فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي وبعض المفكرين المجرّبين، أو بعض التغيير في الإتجاه مع ماوتسي تونغ في مقاله في التناقض حيث أولى أهمية خاصة لديالكتيك التناقض وتوسّع في أوجهه وتقسيماته. أما الإتجاه الثاني فقد أطلقه لوكاتش وطوره بصورة خاصة غرامشي وإنضم إليه بعد جان بول سارتر وروجيه غارودي بعد مرحلته الستالينية.

وسيحاول عرضي لاحق إبراز المعالم الرئيسية لهذا التاريخ الحافل.

2 - المبادئ الستالينية:

يبدأ ستالين كراسه الشهير دون مقدمات، وكأنه يحسم نقاشاً سالفاً فيعلن أن «المادية الديالكتيكية هي نظرية الحزب الماركسي اللينيني العامة» فيصيب هدفين برمية واحدة: يربط النظرية بالممارسة، ويلحق المادية التاريخية بالمادية الديالكتيكية الحاقاً الجزء بالكل حيث لا تفعل الأولى سوى أن تمد مبادئ الثانية حتى الحياة الاجتماعية أو «تطبق مبادئها» على ظواهرات هذه الحياة وعلى دراسة المجتمع وتاريخه. ثم يشرح سبب تسمية هذه النظرية العامة بالمادية الديالكتيكية فيرى أنها ديالكتيكية لأن منهجها في البحث والمعرفة وطريقتها في النظر إلى الظواهر الطبيعية هي الديالكتيك الذي وجده ماركس وانغلز في النواة العقلية لديالكتيك هيغل. وأنها مادية لأن نظريتها مادية وتفسرها لظواهرات الطبيعة وتصورها لها مادي. وهي النظرية التي وجدها ماركس وانغلز في «النواة المركزية» لمادية فويرباخ.

واللاحظ أن ستالين يستعمل هنا لفظ «نظرية» بدل اللفظ السابق «فلسفة» - ولسوف يحترم التوسير هذا التقليد حتى نقده الذاتي. في عام 1974 - ويبدأ بالتوسع في الديالكتيك قبل التوسع في المادية - مما يعني انه يغلب الديالكتيك على المادية، وهو تقليد سوف يعززه ماوتسي تونغ في مقالاته الفلسفية الأربع حيث يصبر القول الفلسفي قولاً في «الديالكتيك المادي» أكثر مما هو في المادية الديالكتيكية.

موضوعياً للعالم في الذهن، وقابلية العالم لأن يعرف معرفة كاملة.

لكن ستالين لا يقول بماذا يختلف ديالكتيك ماركس عن ديالكتيك هيغل أو بماذا تختلف النواة العقلية عن الأصل كله، وهل يكون الاختلاف مائل في إلغاء ستالين لخاصية نفي النفي الواردة عند انغلز وهيغل معاً كتفسير للانتقال من الأدنى إلى الأعلى؟ كما أنه لا يقول بماذا تختلف مادية ماركس عن مادية فويرباخ أي النواة المركزية عن الأصل كله. والأقرب إلى الفهم هو أن الاختلاف قائم في الجمع الجديد بين هذه الأصلين الفلسفيين أي أن ديالكتيك ماركس يختلف بمبادئه، ومادياته يختلف بديالكتيكته.

ولعله من المجحف أن أطالب نصاً تقريرياً كهذا بحل جميع الإشكالات التي يثيرها، مثال هذه: إذا كانت المادية هي تصور «العالم كما هو دون إضافة خارجية» (انغلز وستالين) فلماذا يكون ثمة أشياء لم تعرف بعد؟ وإذا كان الجواب أن الوعي يتأخر دائماً على الواقع فلماذا يتأخر وهو إنعكاس موضوعي له؟ وإذا كان الجواب أن الوعي له تاريخ كما للطبيعة تاريخ فهل هذا يعني أن الوعي المادي للطبيعة هو تصور للعالم كما كان وليس كما هو الآن؟ أم يقال أن الوعي المادي المتأخر حتى يعي ضرورة القوانين فيعرف سلفاً ما سيحصل ويسعى إلى العمل بإتجاه ما سيكون فيكون بالتالي قوماً على الطبيعة وليس العكس، ويكون المستقبل إنعكاساً لتصوراته وليس العكس؟ بتعبير آخر كيف السبيل إلى التوفيق بين الوضعية والتجريبية في المنطق، والعقلانية الهيغلية في المال؟

أقول من المجحف، لأن القول الستاليني والماركسي عموماً ليس كشفاً عن الحقيقة بل تحريض على العمل بناء على قولة ماركس أن مهمة الفلسفة لم تعد تفسير العالم بل صارت مهمة تحويله. ولذا يكتفي ستالين بالتذكير بالقوانين والمبادئ، وضرب الأمثلة والشواهد بقصد الإيضاح لا البرهنة، فيسرع قوله بإتجاه غايته، وغاية القول في المادية الديالكتيكية هي التمهيد للقول في المادية التاريخية الذي غايته تسويغ القول في السياسة، تعيين الفعل السياسي:

فقانون الترابط الديالكتيكي يفيدنا الحكم على أي نظام أو حركة إجتماعية من وجهة نظر الظروف المحيطة بهما، فنفهم كيف أن «المطالبة بالجمهورية الديمقراطية البرجوازية» في ظروف القيصرية والمجتمع البرجوازي في روسيا لعام 1905 كان خطوة إلى أمام في حين أن المطالبة بذلك في الظروف

أ - المبدأ القائل أن العالم مادي بطبيعته، وأن مختلف ظاهراته ليست سوى أوجه مختلفة من أوجه المادة المتحركة وذلك على عكس المثالية - التي يختصرها هيغل هنا على ما يبدو - التي تنظر إلى العالم بوصفه تجسداً للفكرة المطلقة أو الروح الكلي - لكن إثبات مادية العالم لا يتوقف هنا، بل يقترن عند ستالين بالقول إن حركة المادة والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الديالكتيكي في علاقات الظاهرات وتشارطها. وذلك ليس ضد أي مثالية إلا من حيث إن هذه القوانين الضرورية تصدر عن المادة نفسها كما سبق أن قال هيراقليطس في ما نقل عنه: «العالم واحد لم يخلقه إله ولا إنسان، بل كان وسيبقى شعلة حية وخالدة، يشتعل وينطفئ بموجب قوانين متعينة».

ب - المبدأ القائل أن العالم المادي هو واقع موضوعي قائم خارج وعينا به ويمعزل عنه. وأن المادة أو الكون أو الطبيعة، هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة ولدرجة عليا من درجات تطورها وكماها. فلا يوجد الفكر إلا عندما يوجد عضو التفكير، الدماغ، وهو مرحلة عليا من انتظام المادة - وهذا القول هو ضد إثبات المثالية أن الوعي هو الموجود الحقيقي وأن العالم المادي لا يوجد إلا في وعينا (أي ضد مثالية باركلي).

أما الوعي أو الفكر فهو عبارة عن إنعكاس للمادة في الذهن والحواس إنعكاساً ينتج التصورات والاحساسات، أو كما يقول لينين «إن الوعي ليس سوى انعكاس للكائن، وهو في أحسن الأحوال إنعكاس دقيق تقريباً».

ج - المبدأ القائل إن العالم، وقوانينه، قابل لأن يعرف معرفة كاملة. وإن معرفتنا بقوانينه هي معرفة مقبولة عندما تؤكدنا التجربة والممارسة. ويقول ستالين إن هذا المبدأ المادي هو ضد المثالية التي تنكر معرفة العالم والتي لا تعتقد بقيمة معارفنا الموضوعية والتي ترى أن ثمة «أشياء في ذاتها» لا يمكن أن تعرف. والحقيقة أن ستالين يغفل ذكر المثاليات الأخرى التي ترى مثل هذا الرأي أيضاً أو يختصرها بمثالية كانط الخاصة. وضد كانط يقول أنه لا يوجد في العالم أشياء لا نعرف بل أشياء لم نعرف بعد.

وأستخلص من نص ستالين أن المادية الديالكتيكية نظرية مركبة من منهج ديالكتيكي يقرم على جملة من الخصائص هي بمثابة قوانين عامة وهي: شمول الترابط والحركة، والتبدل الكيفي الضروري، والتناقض الداخلي.

ومن مادية فلسفية تقوم في جملة من المبادئ هي: مادية العالم، وقوامية المادة على الفكر أي كون المعرفة إنعكاساً

«النظرية الطليعية تعكس بدقة حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع» والماركسية - اللينينية هي النظرية الطليعية، نظرية الحزب الشيوعي، ولذا فإن «الحزب لا يخطئ» كما يقول ستالين في مكان آخر.

3 - العقيدة الرسمية :

يمتاز النص الستاليني بوضوحه وكثافته وذهابه مباشرة الى الهدف. فهو ينطلق من المبدأ الماركسي «وحدة النظرية والممارسة» فيعرض أصول العقيدة بشكل مترابط يبين للقارئ رهان الصراع النظري والجدال الذي يشكل محرك القول في نصوص المؤسسين وبخاصة نصوص انغلز ولينين. وهذه الميزة بالإضافة الى موقع ستالين كأمين عام للحزب الشيوعي السوفياتي وكفائد أوجد للحركة الشيوعية العالمية، هي التي جعلت من نصّه نصّاً كلاسيكياً واساساً لتوسعات لا تحصى. فصارت الرؤية الستالينية مذهباً رسمياً توسع به الفلاسفة الماركسيون ومثلوا عليه بأمثلة مستمدة من واقع بلادهم ومجريات الأحداث السياسية والفكرية حيث صار المذهب ضوءاً كاشفاً يرينا مسيرة العالم والتاريخ وتأتي الأحداث لتؤكد صدق ما نراه؛ أي صحة تشخيص الخط السياسي للحزب.

ونجد هذا المذهب معروضاً بشكل وافٍ في كتابين منقولين الى العربية، هما: أصول الفلسفة الماركسية من تأليف جورج بوليتزر وآخرين، والنظرية المادية في المعرفة من تأليف روجيه غارودي. والأصول موجه للجماهير الواسع أما النظرية فلاهل الاختصاص؛ أي المثقفون الثوريون.

ويتوسع المؤلفان بالمبادئ والقوانين التي أعلنها ستالين. ولا نجد في الأصول شيئاً جديداً سوى بعض الأمثلة المستقاة من الواقع الفرنسي من وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي في بداية الاربعينات، والتأكيد على أن الماركسية هي نظرة علمية للعالم بل «النظرة الوحيدة العلمية اي التي تتفق وتعاليم العلوم». ولسوف يتوسع روجيه غارودي بهذه الفكرة فيحاول أن يبرهن عليها في أطروحة معدة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس بوصفها إسهاماً في النظرية المادية في المعرفة.

بمعنى آخر ينطلق غارودي من المادية الفلسفية ليقم مرجعاً في المادية الديالكتيكية صالحاً لفترة الخمسينات من هذا القرن. ويعيد التأكيد مرة أخرى أن المادية تؤكد:

1 - أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأي روح لكي توجد.

الراهنة (1938) سيكون بلا معنى ومضاداً للثورة لأنه سيكون خطوة الى الوراء. فالدرس يقول: كل شيء يخضع للظروف. ويفيد قانون الحركة أنه ليس هناك أنظمة اجتماعية «ثابتة» و«لا مبادئ خالدة» للملكية الخاصة، وأنه يمكن بالتالي أن يحل النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي كما حل هذا الأخير في حينه محل النظام الإنقطاعي. وأنه يجب بالتالي أن تؤسس الفعل السياسي على «الشرائع الاجتماعية» التي تنمو والتي لها مستقبل أي على البروليتاريا وإن كانت أقلية مغلوبة الآن، والدرس السياسي: حتى لا نخطئ في السياسة، يقول ستالين، يجب أن ننظر الى امام لا الى الخلف. (والامام والخلف متعینان في النظرية).

أما قانون التبدل الكيفي الطبيعي فيفيد أن الانتقال الى الاشتراكية لا يحصل إلا بالثورة وليس بالاصلاحيات البطيئة. والدرس: يجب أن تكون ثورياً لا إصلاحياً.

وفيد قانون التناقض الداخلي أخيراً أن نضال البروليتاريا الطبقي ظاهرة طبيعية وأنه حتى لا نخطئ في السياسة يجب أن نتبع سياسة بروليتارية طبقية تقوم على إبراز التناقضات وتآزيمها.

ولا تقل المادية الفلسفية عن المنهج الديالكتيكي فائدة وموعظة.

فمادية العالم وقابليته لأن يعرف (بما فيه التاريخ البشري) تعني أن ثمة قوانين ضرورية لتطور الحياة الاجتماعية وأن التاريخ البشري ليس عبارة عن تراكم عرضي للأحداث بل هو علم دقيق دقة علم البيولوجيا مثلاً، وأن قوانين التطور الاجتماعي تصلح لتطبيقات عملية وأن على حزب البروليتاريا أن يجعل من هذه القوانين دليلاً لعمله.

وقوامية المادة على الوعي تفيد أن الحياة الروحية للمجتمع (بما فيها الأفكار والنظريات والآراء السياسية والمؤسسات) تجد أساسها في الحياة المادية للمجتمع. والدرس: حتى لا نخطئ في السياسة يجب أن ننطلق من «الشروط الملموسة» للحياة المادية وليس من «المبادئ المجردة للعقل الانساني» أو من أحلام «عظماء الرجال». ونسيان «الحاجات الحقيقية» لتطوير الحياة المادية هو ما يوقع في الطوباوية (أي الشعبوية والثورية والفوضوية) التي تنطلق من رغباتها لا من الواقع، أي التي تولي أهمية أكثر مما ينبغي للوعي على المادة. لكن نسيان دور الوعي، أي دور الجماهير التي اخترقتها النظرية وصارت قوة مادية، يوقع هو الآخر في «الإقتصادية» و«المنشقية» أي في المادية المبتذلة التي تهمل دور النظرية الطليعية.

2 - أن المادة هي بالتالي الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

3 - يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه.

ويضيف غارودي: «هذه الفلسفة أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم».

ولسوف يحاول غارودي إذن أن يثبت صحة هذه التأكيدات وتهافت تأكيدات المثالية المناقضة إستناداً إلى العلوم فيرى أن علم الفيزياء مثلاً يعلمنا:

أ - أن المادة لا تتجبر «كما يزعم المثاليون بناء على أزمة الفيزياء الحديثة»

ب - أن نظريتنا العلمية هي انعكاس للواقع الموضوعي.

ج - أن هذا الانعكاس تقريبي، لكنه يتقدم بدقة متزايدة على الدوام.

ويرى غارودي أن ما تثبته الفيزياء الحديثة هو إثبات للمبدأ المادي الأول إستناداً إلى جدال لينين مع الماخيين وتمييزه بين السؤال الفلسفي: ما هي المادة؟ (والجواب هي الواقع الموضوعي المستقل) والسؤال العلمي: كيف هي المادة؟ والجواب مهمة العلم أن يعطي عن المادة تصوراً تقريبياً متزايد الكمال على الدوام.

ثم يرى أن البيولوجيا تعلمنا:

أ - أنه لا يوجد فكر دون دماغ.

ب - أن ليس العين هي التي خلقت الشمس، بل إن الشمس هي التي خلقت العين خلال سلسلة طويلة من التآلفات.

ويعتبر أن هذا التعليم يثبت صحة المبدأ المادي الثاني ضد المثالية، أي يثبت أن المادة هي الواقع الأول والوعي هو الثاني أي انعكاس للمادة.

ويبدو أنه لا يوجد علم معين يمكن بالاشتغال على معطياته برهنة المبدأ الثالث: قابلية العالم للمعرفة معرفة تامة، فيكتفي غارودي بالرد على «اللاأدرية» (والمقصود هنا الكانطية) مستعيناً بلينين وبمعيار الممارسة. وهما مثلاً لطريقته في الحجاج ضد كانط: يورد غارودي نصاً لانغلز يقول: «إذا كان باستطاعتنا إظهار صحة مفهومنا لظاهرة طبيعة بإنتاجه حسب إرادتنا أو بجعله يخضع غايتنا فإن «الشيء في ذاته» الكانطي... يزول... وليست المعرفة شيئاً آخر سوى تحويل الشيء بذاته إلى شيء لذاته». وما إن ينتهي نص لانغلز حتى يستنتج غارودي قائلاً: «فمن المستحيل لإحداث هوة بين التعبيرين». ويظن بذلك أنه قد انجم الكانطية.

ثم يكرر المسألة مع كارناب وهانله Henle وغيرهم من الفلاسفة الذي يذهبون إلى أن العلم لا يستطيع إثبات واقعية مواضيعه، وفيما لو حاول ذلك لإننا نفتقر إلى ما يحقق لنا القفز من إثبات النتائج إلى إثبات المقدمات، فنقع دائماً في تسلسل لا نهائي. ويرد غارودي: إن الممارسة السابقة كلها، ممارسة العلم التاريخية هي التي تؤمن لنا صحة القول بمادية موضوع العلم.

ويتوسع غارودي في نظرية الانعكاس بوصفها نقطة إنطلاق النظرية المادية في المعرفة. ويعتقد أن المادية الديالكتيكية هي المادية الوحيدة التي تستطيع، على عكس المادية الميكانيكية، أن تبرر هذه النظرية. لأن المادية الميكانيكية تنظر إلى المادة بوصفها متعارضة مع الروح أي بوصفها علاقة مكانية فقط فتوجد بالتالي مشكلة لا حل لها وهي كيف يمكن التأكد من تطابق الأصل المنعكس مع صورته في المرآة العاكسة (الوعي). في حين أن المادية الديالكتيكية تنطلق في الأساس من أن «الحركة هي شكل وجود المادة» ومن أن «الممارسة هي معيار الحقيقة». فالانعكاس، والحالة هذه، لا يعود مجرد «تأمل سلمي» بل يصير على العكس سيرورة معرفية متقدمة على قاعدة التحويل العلمي للطبيعة.

ويرى المذهب في نظرية الانعكاس، لا مجرد فرضية فلسفية تسمح بتفسير موضوعية المعرفة وتطورها المستمر بل فرضية علمية تؤكد آخر الاكتشافات العلمية في مختلف المجالات، وليست آخر الاكتشافات هذه سوى فسيولوجيا بافلوف (في الارتكاس والارتكاس الشرطي) وبيولوجيا لينسكو (في وراثية الصفات المكتسبة وأثر البيئة في تغير الأنواع) والسنية ستالين (في أن اللغة هي انعكاس معقد للطبيعة وهي وسيلة تواصل بين البشر). وثبتت هذه «الاكتشافات العلمية»، بالإضافة إلى اكتشافات العلماء السوفييت في مختلف ميادين الصناعة والعلوم، صحة نظرية الانعكاس وانطباقها على المعرفة البشرية بدرجة الحسية والعقلية:

والاحساس هو خاصية المتعضيات ذات الجهاز العصبي أي القابلة للتأثر بفعل المادة على أعضاء الحس. فيكون الاحساس هو «الانعكاس الذاتي للواقع الموضوعي».

وبفعل تكيف المتعضي مع المحيط يحصل التوازن بين الداخل والخارج. وبفعل الممارسة والعمل البشريين أي فصل الداخل في الخارج توجد المعرفة كما يوجد المحيط الجديد لنشاط الإنسان - المجتمع. وفي المجتمع وبفضل التفاعل بين البشر والطبيعة توجد اللغة وترتقي المعرفة الحسية إلى المعرفة

يعتبر أن الفلسفة الماركسية هي فلسفة علمية تدرس وتعيّن أعم قوانين الطبيعة والمجتمع والفكر التي ليست سوى قوانين الديالكتيك المادي وبادئ المادية الفلسفية وتطبيقاتها في المادية التاريخية، أي علم تطور المجتمع وتحولته تحويلاً ثورياً، وهي مرة أخرى مبادئ: مادية العالم وأسبقية الواقع على الوعي - أي نظرية الإنعكاس، وقابلية العالم لأن يعرف، عبر الممارسة؛ أي التجريب والصناعة والصراع الطبقي.

وقوانين: الترابط والتفاعل الشاملين، والحركة المستمرة، والتحول الكيفي، وصراع الاضداد ووحدها. (وهذه مجتمعة تؤلف المادية الديالكتيكية).

4 - ماركسية «الخوارج» ضد المادية الديالكتيكية:

لا أقصد بالخوارج أولئك الماركسيين الذين عارضوا لينين والبلاشفة من زعماء الأيمية الثانية أو المناشفة الروس، بل أولئك البلاشفة الذين فهموا فلسفة الماركسية فهماً خاصاً ضمن الحركة الشيوعية فرفضوا أن تكون المادية الديالكتيكية فلسفة الماركسية العامة وأن تكون المادية التاريخية تطبيقاً لها. وسأقتصر هنا على نقد لوكاتش وغرامشي للمادية الديالكتيكية كما وردت في مرجع بوخارين الشعبي وكما كانت في طريقها إلى أن تصبح عقيدة رسمية بقيادة ستالين.

يرفض لوكاتش في التاريخ والوعي الطبقي «الماركسية المبثذلة». ويعيد هذا الابتذال إلى «النظرة الطبيعية» غير النقدية، وهي التي تنطلق من الاثبات المشار إليه سابقاً: وجود الطبيعة والعالم وجوداً مستقلاً عن ذهن البشري، ومن عدّ ديالكتيك التاريخ ملحقاً لديالكتيك الطبيعة. ويعود هذا الخطأ، في رأي لوكاتش، إلى انغلاز بالذات في الانتق - دوهرينغ «حيث يهمل انجلز إيمالاً تاماً مسألة العلاقة الديالكتيكية للذات بالموضوع في سيرورة التاريخ»، وينسى أن يضع هذه العلاقة في محور القضايا المنهجية. ويضيف لوكاتش: إن المنهج الديالكتيكي ما إن يتخلل عن الانطلاق من هذه العلاقة المتبادلة حتى يقع في «العلموية» وفي «المادية البرجوازية» التي تؤكد على الطابع الثابت للواقع وعلى مطابقتها لقوانين ثابتة هي الأخرى، وهذا ما يؤدي في أحسن الأحوال إلى الانتهازية السياسية و«الامبريرية» الفلسفية. فالامبريرية تنطلق من «الوقائع» لكنها لا ترى أن «مجرد تعداد الوقائع» السابق على أي تأويل وتفسير، هو تعداد مؤول سلفاً، فالوقائع لا تدرك إلا عبر نظرية ومنهج. وهي في بنيتها بالذات «نتاج مرحلة تاريخية معينة».

العقلية. وهي معرفة بأفاهيم. وكما أن الاحساس هو إنعكاس لصفات الأشياء فإن الأفهوم هو إنعكاس لعلاقات الأشياء ولقوانين تطورها. فالأفهوم (وهو بعامة اسم الجنس) ليس مجرد كلمة بل انعكاس للماهية الموضوعية للعالم، وهو بالتالي ذو حقيقة موضوعية.

وإذا ما بدا أن ثمة مشكلة في القول بموضوعية المعرفة وتطورها في الوقت نفسه، فإنها ليست مشكلة إلا في الظاهر، وحلها يوفره الديالكتيك: فالمادة نفسها (أي الواقع) متطورة أبداً، وهذا هو الأساس المادي لاستمرار تطور المعرفة، والموضوعية تختلف عن الموضوعانية في أنها ذات طابع نسبي مرحلي، تاريخي. والنسبي هنا لا يناقض المطلق، لأن «الحقيقة المطلقة» تنتج من مجموع الحقائق النسبية. أضف أن الحقيقة هي ذات طابع طبقي. وأن الطبقة الاجتماعية التي يؤهلها دورها التاريخي لتكون طليعة المجتمع هي الطبقة الحاملة للفكر والفلسفة الموضوعيين. ولما كانت البروليتاريا هي طليعة المجتمع المعاصر فإن الماركسية نظريتها الثورية هي النظرة العلمية الوحيدة إلى العالم التي تتفق وتعاليم العلوم، والنظريات العلمية التي تخالفها لا تعدو أن تكون نظريات برجوازية أو رجعية، أي ذاتية ولا موضوعية.

وهكذا تنعقد الدائرة وتصبح العقيدة الماركسية الرسمية مذهباً فلسفياً شاملاً. وليس النظرية المادية في المعرفة سوى واحد من سيل من المجلدات الفلسفية التي ظهرت قبل الستينات من هذا القرن أي قبل بلوغ «نقد عبادة الشخصية» (ستالين) دائرة الفكر الفلسفي، والتي عرفت إنتشاراً واسعاً في العالم كله بفضل منشورات دار التقدم في موسكو باللغات الأجنبية.

ويعيد المذهب نفسه إلى المؤسسين ماركس وانغلاز، ويعتمد شروحات واسهامات لينين وستالين وماوتسي تونغ (قبل الانشقاق) وينطلق من عبارة لينين «الماركسية كتلة من فولاذ». بحيث لا يمكن إسقاط أي جزء منها دون إفسادها وتحريفها، ويطلق على نفسه اسم «الماركسية - اللينينية». لكنه يعتمد في جداله، وبصورة أساسية، موضوعات حول فويرباخ لماركس، والانتق - دوهرينغ لانغلاز، والمادية والتجريبية النقدية للينين والمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين وأربع مقالات فلسفية لماوتسي تونغ.

ويرفض المذهب في ظاهر قوله أن يكون سستاماً مقلداً بدليل أنه يقر بأنه ما زال ثمة مشكلات تحتاج إلى حل وأن عليه أن يغير شكله مع كل ثورة علمية جديدة، لكنه مع ذلك

الكل *la totalité* هي جوهر العلم البروليتاري الثوري، أي جوهر الماركسية. ولا يمكن طرح «الكل» إن لم تكن الذات الطارحة هي في الوقت نفسه «كل». بمعنى آخر، الطبقة، لا الفرد، هي فاعلة المعرفة وهي التي بفعلها تستطيع ان تنفذ الى الواقع الاجتماعي وتحوله كله.

ويستفيد انطونيو غرامشي من نقد لوكاتش للمادية والانعكاس ويذهب بهذا النقد الى استنتاجاته الأخيرة في دفاتر السجن..

ولا يتكلم غرامشي على المادية الديالكتيكية بقدر ما يتكلم على المادية التاريخية، وعندما يفعل يعتبر أن الأساس في هذا التعبير يعود الى «التاريخية» وليس الى المادية. فالماركسية هي «فلسفة الممارسة» أو هي «التاريخية المطلقة» *Historicisme absolu* وهي بهذا المعنى تختلف عن كل فلسفة سابقة وتتجاوزها في جعل الممارسة التاريخية للبشر منطلقاً غنوصولوجيا معرفياً وأساساً لتحويل العالم. وانطلاقاً من «التاريخية» يعيد غرامشي قراءة الماركسية ويهت كل مادية ديالكتيكية أو انطولوجيا واقعية على غرار تلك الواردة في أساس المرجع الشعبي أو التي سيوسعها روجيه غارودي فيما بعد.

وتمتاز «الماركسية المبذلة» في رأي غرامشي باختزالها ما قبل النقدي. فهي تختزل الإنسان ووعيه وفعله وتاريخه لتؤكد الوجود الموضوعي للواقع. فهذه «الغنوصولوجيا الواقعية» تطرح مسألة «موضوعية العالم الخارجي» على نحو مغلوطة وبطريقة عديمة الجدوى. فهي تستغل إيمان الجمهور بأن العالم الخارجي ذو وجود موضوعي، فتنتقل منه لتدحض المثالية الذاتية فلا تفعل سوى أن تقيم دوغمائية الكائن، أي أنها تستبدل المثالية الراقية بانطولوجيا ذات أصل ديني (الله المفارق يخلق العالم وخصائصه قبل أن يخلق الإنسان) ويمتافيزيقيا ساذجة هي ميتافيزيقيا الحس المشترك المُعَلِّم بالآيمان الديني.

واستقلالية العالم الخارجي تؤدي الى طرح قوامية المادة على الوعي وبند كل «ثنائية» وبناء «واحدية» ميتافيزيقية تجعل من المادة الحقيقة الوحيدة فيصير الذهن مجرد شكل من أشكال حركة المادة، أو على الأكثر، مجرد انعكاس للمادة. أي تصبح العلاقة بين الوعي والمادة علاقة ظاهر بمادية حقيقية، علاقة ظاهرة قشرية بواقع حقيقي، فيتحصل لدينا مفهوم للحقيقة بائد يقوم على تصور الحقيقة بمثابة تطابق للمعرفة مع موضوعها الخارجي، وتصير المعرفة معرفة بالواقع - في ذاته - وتطابقاً للفكر مع الكون القائم بذاته. ولما كانت المعرفة إنعكاساً لما هي المادة في ذاتها وإنعكاساً صائباً أبداً فلا مفر من الختمية،

ينقد لوكاتش إذن في المادية الديالكتيكية ماديتها أي أساسها الفلسفي، الواقعية المادية ونظريتها المعرفية أي تفسير المعرفة بالانعكاس.

وتتمثل الواقعية (أو الابتذال) في قوله انغلز المشهورة: المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي دون زيادة خارجية. ولا ينفع الديالكتيك المضاف فيما بعد في محو الأثر التجريبي والوضعي لمثل هذه النظرة. كما لا ينفع مجرد القول بـ «التفاعل المتبادل» في محو الثنائية الأصلية (ثنائية الذات والموضوع) الكامنة في أساس هذه النظرية، ذلك أنه يمكن دائماً تصور هذا الأثر المتبادل على غرار الأثر المتبادل لكرتي بيليار.

إن «تشيء» الطبيعة هو امتداد لـ «تشيء» السلعة في الاقتصاد البرجوازي، أي أنه قائم على خلق الهوة الفاصلة بين المنتج وسيرورة الانتاج حيث نصير السيرورة واقعة مستقلة عن وعيه وارادته. وهذه الثنائية الحادة نجدها في الوهم «الطبيعي» القائل باستقلالية الطبيعة عن الوعي بها، وموضوع المعرفة عن المعرفة، والمؤدي بالتالي الى ثنائية الموضوع المعروف والذات العارفة. وعدم القدرة، بالتالي على تفسير المعرفة إلا باللجوء إلى «مذهب الإنعكاس». ففي «مذهب الإنعكاس»، على حد تعبير لوكاتش، تتموضع نظرياً الثنائية التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة الى الوعي المتي، ثنائية الفكر والكون، الوعي والواقع. وسواء قلنا أن الأشياء تدرك بوصفها انعكاسات للأفاهيم، أو أن الأفاهيم تدرك بوصفها إنعكاسات للأشياء، فإن هذه الثنائية تكتسب «صلابة منطقية لا يمكن تجاوزها» وتؤدي بنا الى المضلة التي وصل اليها كانط حيث لم ينجح «الدور التألفي للوعي بعامة» في حل هذه الثنائية فلسفياً بل اقتصر عمله على إزاحتها من النطق وتأييدها في الواقع بوصفها ثنائية بين الظاهرة والشيء - في ذاته. وهكذا تبدو «المادية» مصابة بالعجز نفسه الذي يصيب سائر الفلسفات السابقة، ويبدو التصور الذي يرى «أن الفكر هو نتاج الدماغ وأنه بذلك يتطابق مع مواضيع التجربة» تصوراً ميتولوجياً شأنه شأن نظرية التذكر وعالم المثل الأفلاطوني.

ويقترح لوكاتش بدل المادية الديالكتيكية فهمه الخاص للماركسية وللديالكتيك الهيغلي - الماركسي: «فالكل للموس» هو المقولة الأساسية للدلالة على الواقع، وعلينا ان نرى الى العالم لا بوصفه مركباً من أشياء ناجزة بل بوصفه «تركيباً سيرورياً»، أي بوصفه صيرورة اجتماعية، أداتها «الممارسة» (البراكسيس)، ولذا فان ثمة علماً واحداً أحداً، هو العلم التاريخي الديالكتيكي لتطور المجتمع بوصفه «كلاً». فمقولة

أساسياً لصراع نظري قلّ نظيره، تجسد في تأويلات ماركسية متنوعة تراوح بين الماركسية - اللينينية - الستالينية - الماوية والماركسية - الوجودية مروراً بالبنوية والغرامشية والمركزية والرأشية. وأعيد الاعتبار الى التاريخ والسوعي الطبقي للوكاش وعرفت دفاتر السجن لغرامشي انتشاراً واسعاً. ويمكن ان نستقرئ في هذا الخصم موقفين متضادين من المادية الديالكتيكية، الأول رافض باسم الانسان، والثاني مؤيد باسم البنية.

والموقف الأول يستفيد من غرامشي ولوكاش الشاب ويذهب الى أن الماركسية هي المادية التاريخية وحسب، وهي بهذا المعنى فلسفة القرن العشرين، أما «ديالكتيك الطبيعة» فليس سوى أضافة وضعية هجينة ونزعة معادية للانسان (جان بول سارتر)، وأما «نظرية الانعكاس» فليست سوى نزعة حسية اميرية وما قبل - نقدية وقع فيها لينين قبل تعرفه على هيغل ثم عدلها بعد قراءته علم المنطق (روجيه غارودي في مرحلته الثانية). وعرف هذا الموقف صدى واسعاً في صفوف الشيوعيين بالذات، واعتبر الجواب الملائم على «الدغائية الستالينية» وتدشيناً لعصر ماركسي جديد هو عصر «الديالكتيك المنفتح».

ولسوف يتصدى التوسير لهذا الاتجاه ويعدّه إنحرافاً بالماركسية نحو فلسفة تطورية وناسوتية لا تختلف كثيراً عن غيرها من الفلسفات السابقة. وإذا كانت خطيئة هذه الناسوتية الجديدة تتمثل في اختزال الماركسية والتخلي عن المادية الديالكتيكية فإن التوسير سيحاول تطهير ماركسية من هذه الخطيئة على مرحلتين ترفضان، رغم اختلاف المنطلق، تزيخية غرامشي وتعيدان إثبات مادية المادية الديالكتيكية:

- مرحلة «القطع الابستمولوجي» وفيها يعرف التوسير الفلسفة بأنها «نظرية الممارسات النظرية» ويثبت عبر قراءته الشخصية لـ كاييتال ماركس أن هذا الأخير يقطع مع هيغل ولا يمكن اعتباره نمتاً له أو تطويراً. فالمادية الديالكتيكية فلسفة جديدة وثورية تتمثل جديتها الديالكتيكية في رفض المقولات الهيغلية مثل مقولات وحدة وتماثل الضدين، ونفي النفي والاستلاب و«الكل» وإقامة مقولات جديدة مثل تفاوت الضدين، والغلبة في البنية، والانزباح، والتركيز، وهي المقولات المعبرة عن التناقض الماركسي المتعين تعيناً تضافياً *surdéterminée*؛ أي أنه تناقض معقد ذو مستويات متفاوتة الفعل والحركة تفاوتاً يجعل من كل بنية، بنية متميزة ذات فعالية خاصة على عكس التناقض الهيغلي ذي المبدأ المحرك البسيط.

والختمية الاقتصادية بالمناسبة. وهكذا تتحول الماركسية الى ميتافيزيقا قبل - نقدية.

وينطلق هذا التصور المتبدل من فهم ساذج للعلم. من اعتبار العلم الطبيعي نموذجاً لكل علم ومن النظر الى العلم الطبيعي لا من حيث تشكله بل من حيث إنه يمنحنا القدرة على رصد العمليات الطبيعية قبل وقوعها، فإذا كان لا يمكن اعتبار المنهجية التاريخية علماً إلا إذا مكنتنا من رصد تطور المجتمع كان لا بد من التورط في البحث عن الأسباب الجوهرية لا بل عن «العلة الأصلية» و«علة العلل».

وهكذا تصبح فلسفة المادية الديالكتيكية فلسفة مادية مبتذلة ودوغائية لأنها تهمل التاريخية والبراكسيس ولا تنطلق انطلاقاً متسقاً من المبدأ الأسمى «وحدة النظرة والممارسة». ولا ترى ان ضرورة الواقع هي ضرورة على علاقة بمبادرات الانسان واختراعاته النظرية، وأن الحقيقة ليست خارج التاريخ. وأن المعرفة، كل معرفة وعلم، هي بنية فوقية وايدولوجيا وان موضوعية المعرفة ليس تطابقها مع الموضوع الخارجي بل توافقها مع الذاتية البشرية العامة، وأن كل معرفة بالتالي، بما فيها الماركسية، قابلة للسقوط وأن صوابيتها تابعة لعلاقتها الديالكتيكية بالممارسة التاريخية. وأن الظواهر الطبيعية، موضوع علم الطبيعة، لا تنفصل عن حاجات البشر ومصالحهم، وأن المادة نفسها ليست واقعاً قائماً في الخارج منذ الأزل، بل هي مجموع القوى الطبيعية المنظمة بهدف الانتاج أو هي كما تتمظهر للإنسان في ظروف تاريخية معينة وعبر براكسيسه العملي.

وهكذا يرفض «الخوارج» صراحة نسب الماركسية الى المادية السابقة، ويشككون بصورة خاصة بقوله انغلز أن المادية هي النظر الى الطبيعة كما هي بدون إضافة خارجية، وبأطروحة لينين، ان المعرفة انعكاس للواقع الخارجي. ويؤكدون بالمقابل على الممارسة والتاريخية وعلم التاريخ والديالكتيك. ويرون أن النسب الأقرب الى ماركس هو هيغل والفلسفة المشائية الألمانية. أما مرجعيتهم النصية الأساسية فهي موضوعات حول فوبرباخ والكاييتال لكارل ماركس.

5 - التراجع الى «خط الدفاع»:

أحدث تقرير نيكيتا خروتشيف 1956 الذي انتقد «عبادة الشخصية» وفضح «جرائم ستالين» صدمة فعلية في صفوف الفلاسفة الارثوذكسين، فاهتزت القناعات القديمة، وتفرق القوم شيعاً متخاصمة. وكانت باريس الستينات مسرحاً

الأصل ثابتة. إنه انعكاس تدريجي وتقريبي معاً أي انعكاس بلا مرآة. ويجب، بناء على الفهم الألتوسيري للفلسفة، ألا نبحث عن المعنى المعرفي للانعكاس، بل عن المغزى الجدالي والرهان الصراعى لنظرية لينين في الانعكاس، ضد التجريبية والمثالية النقدية. والرهان هو الترتيب الذي تدخله النظرية في مسألتي الفلسفة الأساسيتين: 1- المسألة الانطولوجية أي التي تعرض وتحمل مسألة القوامية بين الكون والفكر. 2- المسألة الغنوصولوجية أي التي تعرض وتحمل مسألة موضوعية المعرفة. وإذا كان الموقف المادي في الفلسفة يقدم مسألة القوامية على المسألة المعرفية ويحل الثانية على ضوء حلها للأولى، فإن مقالة الانعكاس تبدو مقالة تأسيسية للمادية إذ بفضلها يتوفر إمكان إثبات قوامية الأصل على انعكاسه، ومن ثم إثبات موضوعية الانعكاس بالعلاقة مع أصله.

وبهذا الفهم ترى الألتوسيرية أنه يمكن تخليص الماركسية اللينينية من اللبس الحسي والأمبري بتخليصها من نظرية المعرفة المادية «فحيث لا ذات عارفة لا مرآة ولا نظرية للمعرفة» بل هناك مواقف معرفية وسيرورة معرفية بدون فاعل كما هناك سيرورة تاريخية بدون غائية، يساعد فهمها على تخليص الماركسية من كل تيليولوجيا (غائية) ومن كل ناسوتية نظرية.

لكن هذا الجهد النظري إذ يحدّث النظرية خدمة للممارسة يبين ان الممارسة يجب أن تكون ممارسة لا غائية حتى تكون ممارسة ثورية. فكيف يمكن لأداة التاريخ ان تعي «مكر التاريخ» وتظل أداة له؟ ولا مفر من اليأس أو الإعلاء. ولسوف تستفيد العقيدة الرسمية من كل هذه المحاولات فتسعى الى احتواء تناقضاتها في تأليف يعيد تركيب جديدها على الأساس العقيدى الكلاسيكي. فيجمع لوسيان سيف في مدخل الى الفلسفة الماركسية، 1980 التمييز الألتوسيري بين المفهوم المعرفي والمقولة - الموقف، الى دور الممارسة البشرية الغرامشية على أساس من مادية ديالكتيكية تحتفظ بنظرية الانعكاس وبالنطلق الحسي للمعرفة باعتباره «خط الفصل» بين المادية والمثالية. أي أنه يجمع جمعاً ديالكتيكاً المادية الديالكتيكية الى المادية التاريخية (مستفيداً من نقد لوكاتش الذاتي) فيقول: ان المادية كوحدة تشطر الى مادية ديالكتيكية ومادية تاريخية، «فمن جهة تندرج المادية الديالكتيكية، بالمعنى القطاعي للفظ، إندراجاً تاماً في المادية التاريخية» فتصير الطبيعة بهذا المعنى مقولة تاريخية، وتمتد المادية التاريخية على إمتداد الفلسفة الماركسية. لكن بالمقابل، «تندرج المادية التاريخية إندراجاً تاماً في المادية الديالكتيكية» ومن هذا المنظور يقول:

أما جدتها المادية فتتمثل بتمييزها بين موضوع المعرفة والموضوع الواقعي. فموضوع المعرفة مبني و«مخلوق» (وهذا مع غرامشي وضد الدوغمائية) لكنه ليس كل الموضوع لأنه مبني انطلاقاً من مادة أولية معطاة فالمعرفة به متطابقة في نهاية المطاف مع الوجود الواقعي المادي (وهذا ضد غرامشي وتطوير لمسلمات العقيدة). بمعنى آخر: المادي هو الجزئي، والمعرفي هو الكلي.

- مرحلة «النقد الذاتي»، أي نقد «التنظرية» وهي الوهم الناتج عن معاملة الفلسفة على غرار العلم وعن إهمال دور الممارسة العملية. فالفلسفة ليست مجموعة مبادئ وقوانين معرفية (كما تذهب الى ذلك الدغائية والتاريخية معاً) بل مجموعة مواقف أو مواقع نظرية، مقالات thèses، فلا يصح وصفها بالصواب أو الخطأ، بل جلّ ما يمكن ان يقال عنها إنها مواقف سليمة أو غير سليمة، أي مواقف منتجة للمعرفة بأفاهيم أو معيقة لها بمعان ايديولوجية. ولذا فليس للمعرفة موضوع ولا تاريخ لأنها تكرار للمواقف عينها أو إعادة احتلال للمواقع النظرية نفسها بهدف الصراع الطبقي. فالفلسفة هي «في المصاف الأخير صراع طبقي في النظرية». ويمكن تلخيص هذه المواقف النظرية بثلاث مقالات صراعية موجهة ضد التاريخية والناسوتية أي معاً ضد فلسفة الذات المثالية وضد المادية المبتدلة. وهذه المقالات هي:

- 1- الجهاير هي التي تصنع التاريخ / ضد: الانسان هو الذي يصنع تاريخه.
- 2- الصراع الطبقي هو محرك التاريخ / ضد: الانسان يصنع التاريخ بإعلائه.
- 3- الانسان لا يعرف الا ما هو كائن / ضد: الانسان لا يعرف الا ما يصنع.

وهذه المقالات موجهة كما هو واضح ضد الناسوتية في التاريخ، الناسوتية المؤدية الى الغائية، وضدها تريد أن تثبت أن التاريخ سيرورة بلا غاية (غايات) ولا فاعل (فاعلين). وضد التاريخية في المعرفة، التاريخية المؤدية الى المثالية، وضدها تريد أن تثبت مادية العالم وصوابية «نظرية الانعكاس»، لكن بعد تعديلها. ويوضح دومينيك لوكور، أحد تلامذة الألتوسير، هذا التعديل الجديد فيقول: إن نظرية الانعكاس عند لينين ليست نظرية امبرية أو حسية، وهي لا تصير كذلك إلا ضمن نظرية معرفة، ولا نظرية للمعرفة إلا بالعلاقة مع فرضية الذات العارفة. والحال أن الانعكاس عند لينين، كما يؤول لوكور، ليس انعكاساً في مرآة أي ليس انطباعاً أو نسخة طبق

- Kedrov, Boniface, *Dialectique, Logique, gnoséologie: leur unité*, édition du progrès, Moscou, 1970.
- Lecourt, Dominique, *Une crise et son enjeu*, Maspéro, Paris, 1973.
- Lénine, V.I., *Matérialisme et empiriocriticisme*, éditions sociales, Paris, 1962.
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, les éditions de Minuit, Paris, 1960.
- Mao-Tsé- Toung, *œuvres choisies*, Tom I, *de la contradiction*, éd. en Langues étrangères, Pékin, 1967.
- Sève, Lucien, *Introduction à la philosophie marxiste*, éditions sociales, Paris, 1980.
- Staline, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, éd. Norman Bethune, Paris.
- Texier, Jacques, *Gramsci*, éditions seghers, Paris, 1966.

موسى وهبة

الماركسية

Marxism
Marxisme
Marxismus

(1) مدخل عام:

ان المتصفح لتاريخ تطور الماركسية يلاحظ لا محالة سرعة تسرب نتائجها وسرعة اعتناقها كمعتقد طغى على أكثر الحركات الثورية في العالم أو كإيديولوجية دولة قائمة الذات تمارس باسمها السلطة وتنظم على ضوء مفاهيمها الحياة الاجتماعية. ولا بد من اعطاء بعض التواريخ الهامة لفهم تطور الماركسية:

- ففي سنة 1847 يقوم الشاب ماركس مع صديقه انغلز بكتابة النص التأسيسي للحزب الشيوعي الألماني؛ كتاب بيان الحزب الشيوعي الذي صدر سنة 1848 ترجمه الى العربية خالد بكداش، سنة 1933، وهو حزب هدف الى تنظيم نضالات الطبقات الاجتماعية الكادحة وقيادة الثورة البروليتارية ضد الهيمنة البورجوازية.

- وفي سنة 1864 نشأت الجمعية العالمية للعمال في لندن بعد أبحاث طويلة، وممارسات سياسية متعددة. أرادت هذه الجمعية العالمية أن تحتضن الحركات الثورية الأوروبية لتكسیر المجتمع الأوروبي المبني على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

- وفي سنة 1867، يقوم ماركس بإصدار الكتاب الأول من رأس المال، وهو كتاب يقول عنه التوسير Altusser «أنه يحتوي على أحد الاكتشافات الثلاثة العظيمة في تاريخ الانسانية» (لوي التوسير، مقدمة رأس المال، ص 7) وهو

«التاريخ مقولة طبيعية، والعلم انعكاس موضوعي، والمادية الديالكتيكية تمتد على امتداد الفلسفة الماركسية». ويضيف سيف: «وبذلك نقشع الثنائية في الوحدة التي تميز الماركسية بأسرها، والتي تعكس احتمال قراءة العلاقات بين الكون والفكر قراءة من الوجهين».

وبمثل هذه المهارة الديالكتيكية يعيد لوسيان سيف إثبات مقولتي نفي النفي والاستلاب بوصفهما مقولتين قائمتين في صلب النظرية؛ اي في الكاينيتال. كما يتبنى افهوم الممارسة الغرامشي بوصفه «تخفيراً غصباً» للبحث عن «طريق ثوري جديد ملائم لظروف الغرب المتقدم»، ولكن بعد تحليله من طابعه المعادي للإيمان الديني. ويتخلل سيف في الوقت نفسه عن طموح تفسير جميع مستجدات العلوم إنطلاقاً من النظرية العامة وعن طموح عرض النظرية بوصفها «تصوراً شاملاً للعالم» كما كانت تفعل «الدغائية الستالينية»، ذلك ان ثمة «هموماً داخلية» يجب التصدي لها أولاً: يجب توضيح المقولات المادية، مثل مقولات الزمان والمكان (المتناهي واللامتناهي، المتصل والمنفصل...) والكيف والكم (القياس والخاصية والقفزة النوعية...) والشكل والمضمون (البنية والتنظيم والداخل والخارج والنتائج...) والتحول (المصادفة والضرورة والغائية والحرية).

يقول سيف: إن مهمة توضيح مقولات الفهم المادي للعالم «ما تزال مهمة مفتوحة». وان «المادية الفلسفية المتقنة ما تزال متأخرة عن حركة العلم والممارسة».

ولعل في هذا اعترافاً كافياً بأن الماركسية اليوم هي أبعد ما يكون عن الادعاء بأنها «النظرة العلمية الوحيدة الى العالم»، واعترافاً كافياً بأنها مقيمة الآن على خط الدفاع.

مصادر ومراجع

- انغلس، فريدريك، اني دوهرنغ، دار دمشق للطباعة والنشر.
- بوليتزر، جورج وجي بيس وموريس كافين، اصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر.
- غرامشي، انطونيو، قضايا المادية التاريخية، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- كورشر، كارل، النصوص المادية للنظرية الماركسية، ترجمة عماد كبة، مراجعة العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت، 1973.

- Altusser, Louis, *Lire le capital*, Maspéro, Paris, 1973.
- ———, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1973.
- ———. *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris, 1973.

(الديكارتية والهيغلية الخ...) بأنها غير نهائية ترفض الانغلاق، وبأنها تستبطن داخل نظريتها مبادئ تطبيقها فتخلق بذلك وحدة عضوية بين النظرية والممارسة. ولا بد أن نلاحظ هنا أن الماركسية ليست منهجاً فقط يستخدم لفهم المجتمعات الانسانية وتطوراتها، بل هي أساساً نظرية عن قضايا الانسان تستخدم منهج المادية الديالكتيكية، ولا يمكننا أن نعتبرها قولاً جامداً ودغائياً عن العالم والحياة يضاف الى الأقوال الأخرى المتواجدة على الساحة الفكرية. فالماركسية تقرير معتم لمبادئ المنهج ونظرية متطورة تتفاعل مع التحليل العملي للواقع العملي. لهذا نستطيع القول بأنها تهتم قبل كل شيء بتحديد سبل التفكير ومناهجه، وبمبادئ استنباط المفاهيم وتجميعها، وبالسيطرة على الحقائق الاجتماعية والسياسية والعلمية عامة، وذلك بتأسيس نظرية علمية تركز على قوانين الفكر الديالكتيكي الصحيح والمضاد للمثالية.

ونعني بالفكر الديالكتيكي طريقة البحث التي تدرس الأشياء والأحداث في حركاتها وتغيراتها وتحولاتها وفي علاقاتها المستمرة وتفاعلاتها المكثفة وهو بذلك يعارض المنهج التحليلي الذي يركز على استخلاص النتائج عن أشياء دون الاهتمام بكيفية تغير هذه الأشياء وبحركاتها وتحولاتها وعلاقاتها بأشياء أخرى. على أن الفكر الديالكتيكي الماركسي يمتاز بأنه واقعي ومادي وكما يقول ماركس «نقدي وثوري» (كارل ماركس، رأس المال، ص 23).

وقد اقتبس ماركس عن هيغل «نواته العقلية» حسب تعبير ستالين وألقى بقشرته الصوفية والمثالية وبزيه التبريري الشائع بالمانيا في عصره: «أصبح الديالكتيك من وجهه الصوفي، زياً شائعاً في المانيا، ذلك لأنه خيل للناس أنه يجد الأوضاع القائمة. أما من وجهة العقلايين فهو فضيحة فاحشة في نظر الطبقات الحاكمة ومفكرها المذهبين، ذلك لأن الديالكتيك يدرج في المفهوم الايجابي للأوضاع القائمة في الوقت نفسه، مفهوم فيها المحتوم وتهدمها الضروري ذلك لأن الديالكتيك بإدراكه الحركة نفسها، التي ليس كل شيء متعين إلا شكلاً انتقالياً من اشكالها، ليس ثمة ما يقف في سبيله وكذلك لأن الديالكتيك هو من حيث جوهره نقدي وثوري» (ماركس، نفس المصدر، ص 23).

فالمنهج الديالكتيكي المادي هو النظرة الجدلية التي تهدف الى تفسير الأشياء داخل العالم المادي تفسيراً نقدياً يدرك حركة الأشياء ويلم بكل ظواهرها دون الالتجاء الى التجريد الميتافيزيقي الذي يرى أن وجود المادة يتوقف حتماً على العنصر المثالي أو الروحي أو العقلي. فالنشاطات الانسانية عامة تنشأ،

اكتشاف نسق المفاهيم العلمية (قبل علم التاريخ) التي تفتح قارة التاريخ على المعرفة العلمية. قبل علم التاريخ فتحت الانسانية قارة الرياضيات على يد اغريق في القرن الخامس وقارة الفيزياء على يد غليلي Galilée.

وفي سنة 1876 تضحل الأهمية الأولى نتيجة تناقضات عديدة وخطيرة تخللت ممارساتها. أما الأهمية الثانية (الجمعية العالمية الثانية للعمال) والتي تأسست سنة 1889 أي بعد موت ماركس (1883) بست سنوات فقد اتخذت الماركسية - (المادية الجدلية) مبدأ لها في نضالاتها العمالية. وقد انهارت الأهمية الثانية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914.

ولعل الحدث الهام في تطور الماركسية يبرز في افتكاك الثوريين البلشفيين السلطة في روسيا وفي تأسيس أول دولة ماركسية سنة 1917، بقيادة لينين. وفي نفس السنة يتم تأسيس الأهمية الثالثة للعمال. أما الحدث السياسي الثاني الهام فيتمثل في نجاح الثورة الماوية سنة 1949 في الصين وفي قيام نظام ينتمي الى ماركس ولينين وستالين.

وعلى كل حال فقد أصبحت الماركسية الآن معتقداً سياسياً هاماً له وزنه على الساحة الجيو سياسية العالمية إذ أن دولتين على الأقل من الدول القوية تنتمي اليها وأن الملايين من البشر في العالم غير الماركسي (العالم الرأسمالي وما يسمى بالعالم الثالث) يلتزمونها بطرق متعددة في نضالاتهم الثقافية أو النقابية أو السياسية. ومن هنا نستطيع القول بأن الماركسية ليست نتاج ماركس وانغلز، بل هي قبل كل شيء اتصال هذا النتاج بالفترة الزمنية الهامة في تاريخ تطاحن الطبقات، فترة النضالات العمالية في البلدان الأوروبية ولن نستطيع فهم طبيعة الماركسية إذا لم نفهم هذا الاتصال وهذا الاقتران بالمعطيات التاريخية.

2) طبيعة الفكر الماركسي:

لا بد أن نؤكد، قبل كل شيء على أن الماركسية هي فلسفة تقوم على نظرة جديدة للواقع المعاش، وهي فلسفة ديناميكية تركز أيضاً على رفض النسق المتغلق على نفسه، فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومتضادة في بعض الأحيان جعلتنا نستطيع فهم المجتمعات الحالية. وكما يقول دسنتي Desanti إن هذا النتاج «لا يمثل الأفكار والمعارف فقط بل وأيضاً تلك المجموعات الانسانية التي تنتمي الى الماركسية وتكون قادرة على أن تحرك قوات مادية هائلة» (دسنتي، معجم الفلسفة، ماربوت). تمتاز اذن الفلسفة الماركسية عن الانساق الفلسفية المألوفة

من حيث انه يخلق بدافع من نفسه، ومن خلال ضرورة داخلية القول الديالكتيكي فيها يخصه...» (دومينيك دي بارل، وانثري دون، المنطق والجدلية، ص 215). كل شيء في الواقع يخضع لعملية التفريق والتقارب والاقتران حسب السياق الثلاثي للديالكتيك (فرضية، ونقيض فرضية وتركيب).

فبالنسبة لهيغل يكون التناقض هو أساس كل حركة والتناقض موجود داخل الشيء، وبما أنه كذلك فهو أيضاً ملغى. فحركة الانفصال والتواصل تجعل فهم التطور ممكناً. والتطور يسير دائماً بخط صاعد يوصل الحقيقة الى محطاتها الأخيرة نغني الفترة المطلقة التي ستوقف تطورها وتجد تشخيصها النهائي داخل النسق الفلسفي المتكامل (الهيغلي).

والفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية والعلمية اذ انها تجمع في كنفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة، ولا بد أن نشير هنا الى أن المضمون الحقيقي لهذه الفكرة المطلقة هو النسق كله أي سيرورة الفكرة في شموليتها. فالفكرة المطلقة هي الكل والكل لا يعني المجرّد أي المنفصل في أجزائه بل الصورة المطلقة التي تحتفظ في جوفها جميع أجزائها ومقولاتها بموضوعها ونقيض موضوعها. إن ما يميز فلسفة هيغل في الواقع هو ان هيغل يرى كل شيء محدوداً وضيقاً وناقصاً إذا ما عزل عن غيره من الأشياء. فالمضمون لا يفصل عن تطور الشيء اذ تصبح الفلسفة نسقاً متكاملًا ومتناسقًا يتفاعل فيه الكل بالجزء والمضمون بالتطور والضرورة.

نستطيع أن نقول ان الماركسية تأخذ عن الهيغلية مبدئين هامين للفكر الجدلي: فالبدأ الأول هو استنباط الجدلي في العلم مكان العقل التحليلي حتى يتسنى لنا فهم الارتباط الضروري بين الأشياء والعمليات. والبدأ الثاني هو اعتبار الجدلية داخلية في الأشياء والعمليات. وتعبير آخر تكون فلسفة هيغل هي فلسفة الكل المتناسق وفلسفة التطور والتحول لهذا الكل. ولأننا نرفض مثالية هيغل وفلسفة الكلية المغلقة ونرفض المسار الفكري للديالكتيك ومحطته الأخيرة. فايقاف ديالكتيك هيغل على قدميه من قبل ماركس يعني في الأخير أن صياغة ديالكتيك ستختلف كلياً عن عضوية الديالكتيك اليوناني وصوفية الديالكتيك الهيغلي إذ أنها سوف لن تكون علم تفسير تطور الطبيعة والأشياء فقط بل وأيضاً أداة تغييرها.

ذلك لا يعني البتة ان العالم الهيغلي الموجودة في الماركسية ثانوية وإن ماركس قد انفصل نهائياً عن الجدلية الهيغلية وقدم لنا قوانين أساسية للديالكتيك تختلف كل الاختلاف عن قوانين

حسب الماركسية، نتيجة الظروف المادية للحياة الانسانية. ومن هنا نستخلص ان الماركسية ليست فلسفة تضاف الى الفلسفات الأخرى كالأفلاطونية أو الديكارتية وليست معتقداً أو نسقاً من الافكار مطبوعة بطابع شعوري كالإسلام أو المسيحية وليست ايضاً نتاجاً ذهنياً وعقائدياً لتشكيلة اجتماعية تعبر عن مطامعها وتنبع من واقعها. ورغم انها حوت كل هذه المعطيات فتشابه فيها العنصر الفلسفي بالعنصر الشعوري وبالعنصر العقائدي، فهي قبل كل شيء نظرة أصيلة للواقع الاجتماعي والانساني تحدّد لا محالة سلوكاً معيناً وعقيدة خاصة ولكنها تفرض تفسيراً علمياً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

(3) الهيغلية والماركسية:

أ - الديالكتيك:

يقول ماركس «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة الهيغلية، بل انها ضدها تماماً، فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فليس الواقع سوى الشكل الحادّي للفكرة، أما في نظري فعلى الضد، فحركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية، منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه» (رأس المال، ص 22). لا يعني ذلك أن ماركس قد تحلّى نهائياً عن الهيغلية، كما لا يعني أن الفكر الجدلي الماركسي لا يتصل بالفكر الهيغلي، فماركس نفسه يعترف ان هيغل قد طور التفكير الجدلي عامة فكان «على كل حال أول من عرض حركة الديالكتيك الشاملة (نفس المصدر، ص 22)، ولكنه يرفض أن تكون للديالكتيكية صبغة روحية وصوفية تخضع الواقع المعاش لحركة الفكر والعقل.

احتفظ هيغل بالمعنى الأصلي اليوناني لكلمة ديالكتيك، والمتمثل في «القول الدحض» الذي لا يجمع بين القضايا الحسية العامة جمعاً عشوائياً، بل يحاول بحركته النقدية أن يرفع النقاب عن التماسك الضروري بينها، أي أن هذا القول سيعمل داخل حقل العلم، وهذا سيكون مرحلة ضرورية من مراحل العلم. يعني استنباط الديالكتيك في العلم، ان الفرضية التي ستدحض تكون هي الوحيدة الممكنة وإن النتيجة التي سنصل اليها لا تكون الا عن طريق التحول الذاتي لهذه الفرضية.

والخاصية الهامة للفكر الجدلي الهيغلي تتمثل في «انتقال الديالكتيك من القول الى الشيء...» فالشيء نفسه ديالكتيكي

هيجل. إن ما ذهب اليه التوسير Althusser، ومن قبله بولتزر Poltzer تحت تأثير ستالين Staline، من أن ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيجلية وأنه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلا أخطاء نظرية، له مبررات إيديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيجلي والماركسية بفكراتها المختلفة. فمقولات الجدول الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرته الاغريقية العفوية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيجل في طريقته ومنهجه ومسألياته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألة الذات والجوهر في غمطها المثالي والتفكري، كما يفرض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

(4) ماركس : الممارسة الجديدة للفلسفة :

ان المبدأ الهيجلي القائل بأن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» يعني إذن في نهاية الأمر ان مهنة الفلسفة الأولى تتمثل في تبرير الواقع الحالي ومحاولة فهمه والتأني مع متطلباته. فالفلسفة عند هيجل هي تأمل مجرد في الواقع الضروري والموضوعي ومحاولة فهم الصيرورة والتعبير الجدلي. لكن ماركس رفض أن تكون الفلسفة اعادة لنفسها أو تأملاً للأمر المقضي وتبريراً للواقع. فمنذ مخطوطات 1844، والايديولوجية الالمانية إلى رأس المال، وماركس يحاول أن يبين أن الفلسفة ممارسة تهدف الى تغيير الأوضاع، وتحرير الانسان من عبودية أخيه الانسان.

عل أننا لا بد أن نذكر هنا بأن فلسفة ماركس شهدت تحولاً عبر عنه التوسير Althusser (التوسير، ليتين والفلسفة) بالقطيعة الاستمولوجية بين ماركس الشاب حتى سنة 1847، الذي اجتهد لتكوين اثريولوجية فلسفية ونقدية تهتم بابرار مفهوم جديد للانسان مجرد عن إله، وبين الماركسية الحقيقية، أي العلمية، التي تحاول فهم التاريخ بدون اللجوء الى محدد ميتافيزيقي أو إنساني.

ففي الفترة الأولى (أي الفترة الزمنية الممتدة إلى كتابة رأس المال)، تبلورت عند ماركس وتحت تأثير هيجل وفيورباخ (واليسارين الهيجليين بصفة عامة) فلسفة جديدة تعتمد البحث في موضوع الانسان داخل الطبيعة والحياة الاجتماعية، وفي اثبات مفهوم الانسان بواسطة عملية تحررية ونضالية تقلب الأوضاع الاجتماعية لتجعلها تتماشى وجوهر الانسان. تعتمد فلسفة ماركس الشاب محورين أساسيين:

- 1 - فلسفة العمل والاستلاب.
- 2 - فلسفة الممارسة والتاريخ (التاريخانية Historicisme).

أ - فلسفة العمل والاستلاب :

ظهرت فكرة العمل كمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر في التحاليل الاقتصادية عندما برزت فكرة العمل كمقياس

هيجل. إن ما ذهب اليه التوسير Althusser، ومن قبله بولتزر Poltzer تحت تأثير ستالين Staline، من أن ماركس قد انفصل نهائياً عن الفلسفة الجدلية الهيجلية وأنه لم يقتبس منها سوى «نواته العقلية»، لا يمكن اعتباره إلا أخطاء نظرية، له مبررات إيديولوجية واضحة ولكنه يدل على عدم فهم لهذا التواصل الوثيق بين التراث الجدلي الهيجلي والماركسية بفكراتها المختلفة. فمقولات الجدول الماركسي (أي قانون التضاد ووحدة ونضال المتضادات) هي قبل كل شيء نتيجة لتطور الفكر الجدلي الذي تحول من فكرته الاغريقية العفوية (والساذجة) الى مرحلة الشمول والتكامل. يبقى ماركس إذن يعمل داخل حقل هيجل في طريقته ومنهجه ومسألياته المطروحة. الا انه يترك جانباً مسألة الذات والجوهر في غمطها المثالي والتفكري، كما يفرض في الآن نفسه تلك النظرة المادية الجزئية للذات (فيورباخ).

ب - هيجل : فلسفة الانغلاق :

ان نقطة الخلاف الرئيسية اذن بين الفلسفة الهيجلية والفلسفة الماركسية تكمن قبل كل شيء، في تصور كلٍّ منها للفكر وعلاقته بالوجود. فبالنسبة للمثالية ليس هناك فرق بين الكون والمفهوم أي بين الواقع المعاش والفكرة. فالواقع هو التصور وهو الفكر. والتجانس بين الواقع والفكر يتحقق عن المعرفة المطلقة حيث تمتزج الذات المفكرة بالموضوع. أما بالنسبة لماركس لا تظهر هذه الوحدة بين الفكر والوجود الا بواسطة عملية تجرييد واضحة تخضع الواقع إلى الفكرة فالواقع موجود خارج الفكر والعلاقة التي تربط الانسان بالواقع ليست علاقة فكرية معرفية، فهي قبل كل شيء علاقة عمل أو علاقة ممارسة. فبالعمل والممارسة يقع توافق الانسان ببيئته وتوافق البيئة بالانسان.

نفهم من كل ذلك ان هيجل قد حاول فهم الحقيقة والواقع ككل. فأسس الوحدة الديناميكية بين التفكير والوجود داخل الفكرة: ولا ننسى أن الروح يظهر في قالب أفكار عينية لا تمثل الواقع وتعبر عنه فقط بل تكون هي الواقع نفسه بعد أن تم تطهيره من العناصر اللامعقولة والحادثة، أي هذا الواقع الذي تسامى وتعالى حتى اندمج حقيقة في المفهوم. من هنا يظهر لنا جلياً أن النسق الفلسفي الهيجلي مغلق وكامل بما أنه قد استوعب العالم داخل المفهوم والفكرة وكيف ليتأني ومتطلبات الفكرة، بحيث أصبح الواقع غناً والعقل واقعاً. وهنا تنتهي مهمة الفلسفة، أي أن الفلسفة ستصبح اعادة وتكراراً للقول

الوضعية وتحديد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الناتجة عنها.

ولا شك في أن هذه الوضعية ثنائية: فمن ناحية، يكون العمل جوهر الانسان بما أنه ينسج الرباط الاجتماعي ويكيف الطبيعة ويحوّلها الى «عالم» تحت سيطرة الانسان، ومن ناحية أخرى يكون متبوع استلاب الانسان: فتطور الاقتصاد الصناعي طور طبقة البروليتارية (طبقة العمال) وقسم المجتمع الى طبقتين أساسيتين: طبقة الذين يملكون وسائل الانتاج وطبقة الذين لا يملكون إلا سواعدهم يضطرون لبيعها مقابل أجره عمل حتى يستطيعوا الاستمرار في العيش وإعادة انتاج قوة العمل. إذن فالعمل الذي يكون هو الشكل المحدد لعلاقة الانسان بالطبيعة وهو منبع سيادته على الأشياء يصبح العامل الأول لعبوديته إذ يجرده من إنسانيته علاوة على حرمانه من نتاج عمله.

يجدر بنا أن نلاحظ أن كلمة استلاب لا تترجم بدقة المفهومين المستعملين في فلسفة هيغل وماركس (انتغريمداغ Entgremdung) (وانتوسيرونغ Entaüsserung). ففي العربية يعني الاستلاب أساساً الاختلاس. جاء في محيط الشيرازي (القاموس المحيط): «(سلبه) سلباً اختلسه كما استلبه ورجل وامرأة سلبوت وسلاية والسلب المستلب العقل الخ...» أما في الفلسفة، فهو يعني أساساً حالة الذات التي تتعرف على خاصياتها في كائن خارج عنها، فتصبح بفعل ظروف خارجية عبداً للكائن الخارجي. فهيجل يعتبر الاستلاب حركة الفكرة التي تتجزأ وتغني نفسها بنفسها حتى تصبح مخالفة لنفسها في مختلف فترات ومراحلها. كذلك يعني هيغل بالاستلاب انفصال نتاج عمل الانسان عن المنتج والخروج عن ارادته حتى يصبح غير ذاته.

وقد استعمل ماركس الشاب كلمة استلاب في المعنى الثاني الذي نجده في علم ظهور العقل عند هيغل، إلا أن ماركس لا يعتبر أساساً أن العامل المستلب هو الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل (العمل كجوهر الانسان) سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئة عامة تحتقن العامل وتجبره على ارتضاء العبودية: فلا يستطيع الخروج عنها إلا بالثورة وقلب الأوضاع الاجتماعية. فنهاية الاستلاب لا تكون إلا بنهاية العبودية واستغلال الطبقة العاملة أي بنهاية المجتمع الطبقي وحلول المجتمع الشيوعي، وقد اعتبر التوسير Althusser (التوسير، Althusser، قراءة رأس المال). هذه المسألة التي تركز أساساً على فلسفة هيغل، إنسانية في جوهرها، وسبق

للقية، لأنه قابل للتقسيم إلى وحدات زمنية بغض النظر عن طبيعته ونوعيته. يصبح العمل إذن مقياس قيمة تبادل البضاعة والانتاج بصفة عامة. إلا أن ريكاردو Ricardo في مبادئ الاقتصاد السياسي والضرية يذهب الى الاقرار بأن العمل هو أكثر من مقياس للقيمة. فعندما نفهم أن العمل هو نشاط منتج فنهم أيضاً أنه مصدر للقيمة. فبدونه لا يمكننا أن نتكلم عن تبادل أو عن اقتصاد، والحقيقة أن ما قام به ريكاردو ومن بعده سميث، Smith، يعد تحولاً أساسياً في مفهوم العمل لأنه فتح حقلاً جديداً أمام التفكير العلمي والفلسفي نعتي حقل العلاقات العينية التي تربط الانسان بحاجياته وموارده من ناحية والتي تربطه بأخيه الانسان من ناحية أخرى.

وفي نفس الفترة تقريباً تظهر فكرة العمل بمفهوم جديد في الحقل الفلسفي إذ يقوم هيغل في علم ظهور العقل بجمال العمل كمرحلة جوهرية لتكوين الوعي بالذات، والعمل هو جهد لنفي العالم المباشر حتى يتم امتلاكه كعالم مجهز حيث يتعرف الانسان بنفسه على نفسه.

يبدو من اللازم أن نلاحظ هنا أن ماركس الشاب: وهو تلميذ ريكاردو وهيغل، قد حاول في المخطوطات أن يمزج ميدان الاقتصاد السياسي بميدان الفلسفة بإعطاء مفهوم العمل دوراً مركزياً. فالعمل هو جوهر الانسان، فلا يتحقق مفهوم الانسان، ولا يكتسي وجوده معنى إلا بتأثير أعماله. وهكذا فإن العمل هو الذي يحدد الانسان بما أنه جوهر النشاط الانساني والرباط الذي يربط الانسان بالانسان والانسان بالطبيعة. فتكييف الطبيعة حسب حاجيات الانسان لا يتم الا عن طريق العمل.

ولكننا لكي نفهم هذه النظرة الفلسفية الجديدة للعمل لا بد من لقاء بعض الأضواء على وضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. نستطيع تحديد هذه الوضعية بعنصرين اثنين: يمثل العنصر الأول في تطور القطاع الصناعي الذي أحدث مناطق جغرافية، حيث تحتشد مجموعات عمالية هائلة وتقتن ناسجة علاقات خاصة اجتماعية واقتصادية تقوم على التضاللات العمالية، أما العنصر الثاني فيخص درجة الوعي الذي أصبح عليه نضال العمال، ويمثل ذلك في ظهور الأشكال الأولى والخاصة للتنظيمات العمالية التي أصبحت تتطلب عناية خاصة وأبحاثاً متوالية.

فالنقطة العامة التي يجب أن ننتبه إليها هنا هي أن الماركسية نتاج لوضعية العمل في المجتمعات الغربية في تلك الفترة. يعني أنها جاءت لتسد فراغاً نظرياً يتمثل في محاولة فهم هذه

ماركس بالتخلي عنها لتكوين نظرة علمية (لا إنسانية) للتاريخ في كتابه رأس المال.

ب - فلسفة الممارسة والتاريخ:

نستطيع القول إذن أن فلسفة ماركس الشاب هي قبل كل شيء فلسفة إنسانية بما أنها تهدف أساساً الى وضع حد لعبودية الانسان ومحاولة تحريره تحريراً نهائياً. على أنه يجدر بنا أن نحدد هنا فكرة الانسان عند ماركس، وهي تختلف جوهراً عن فكرة هيغل وتقترب من فكرة فويرباخ، إذ أننا نعرف أن الانسان عند هيغل هو نتاج للفكرة وتجسيد لها، أما فويرباخ (لودويغ فويرباخ، فيلسوف الماني عاش ما بين سنة 1804 و1872 وقد اصطبغت فلسفته بالمادية والهيغلية، أصدر سنة 1841 كتابه المشهور جوهر المسيحية. وقد ألف انغلز كتاباً حول فلسفته ترجمه الى العربية محمد العربي تحت عنوان فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس). فهو يرى أن الانسان قام بإلقاء صفاته وخصائصه على الإله ليتمكن من رفعها الى مستوى المطلق. وقد بين فويرباخ في نقده الجذري والأساسي للدين أن فكرة الإله ما هي إلا تعويض خيالي لفكرة الانسان. فالانسان يبقى وحده منبع الأفكار الخيالية والدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وهكذا فإن نفي وجود الله يترتب عنه تحرر الانسان وانعتاقه وبذلك سيتحمل مسؤوليته كاملة عن مصيره. على أن نفي وجود الله لا يعني البتة نفي المطلق والمقدس، بل يعني أن الانسان في جوهره هو المطلق ونستطيع القول بإيجاز أن جوهر الانسان بالنسبة لفويرباخ يأخذ مكان الفكرة المطلقة في نسق هيغل. وكما ان التاريخ عند هيغل هو تحقيق الفكرة المطلقة، يكون التاريخ عند فويرباخ هو حركة تحقيق جوهر الانسان. من هنا نستطيع أن ننتع فلسفة فويرباخ بأنها إنسانية حتى أن سترنار عبر عن نقمته على عبادة فويرباخ للإنسانية بعد أن نقد الفكر الهيغلي الذي وضع أمامنا فلسفة للتاريخ يكون فيها الانسان تجسيدا لحركة الفكرة المطلقة غايته في ذلك مصالحة كونية داخل دولة عالمية. يرى سترنر أن ما اكتسبه الفرد في هذين النسقين هو خسران الذات واستلاب جديد يعني ذوبان الفرد في النسق وفي الدولة.

عندما قلنا أن فكرة ماركس الشاب حول الانسان تقترب من فكرة فويرباخ فإننا نعني أن الانسان أصبح سيد نفسه، ومتحرراً من بوتقة المطلق ومسؤولاً عن مصيره، ولكن ماركس يرفض فكرة جوهر الانسان لأننا لا نستطيع أن نقول أن جوهر

الانسان الحقيقي هو الذي يعمل ويغترب، بل هو الانسان الحقيقي الذي يعيش داخل مجتمع يتعامل مع الناس ويعمل فيكون عبداً أو صانعاً أو فلاحاً وغير ذلك. من هنا نستطيع الاقرار بأن الانسان تاريخي أصلاً وهو الذات المحركة للتاريخ. جلي إذن أن الصيرورة التاريخية عند ماركس الشاب تتمثل في امتلاك الانسان لنفسه وفي تحرره. تبقى فلسفة ماركس الشاب إنسانية وتاريخانية ولها جذور. إنسانية فويرباخ ومادته وفي تاريخانية هيغل ومنهجته.

ولا شك أن انتربولوجية ماركس تجعل من الانسان مركز الكون والمجتمع ولكن الانسان هنا محدد بمفهوم التاريخ. أي أن الانسان هو ذات التاريخ لأنه منتج ونتيجة انتاج، أي أنه نتيجة ممارسة أو براكسيس. وكلمة براكسيس من أصل يوناني وتعني عمل وممارسة. واستعملها ماركس هنا ليفيد العمل الذي بواسطته يقوم الانسان بتغيير الطبيعة ليتمكن من ارضاء رغباته وحاجياته فيدخل بذلك في علاقات اجتماعية معينة (علاقات انتاج) وتقوم هذه العلاقات بتحديد وجوده ووعيه تحديداً تاريخياً. نلاحظ إذن ظاهرتين في تعريف ماركس للبراكسيس: أولاً تكون الممارسة القلب النابض للعمل ونعني بالعمل تحويل الطبيعة الى مصدر لإرضاء حاجيات الانسان، وثانياً لن نجد هذه الممارسة حقل عملها في المادة أو وسائل الانتاج المادية فقط بل وأيضاً في الانسان والعلاقات البشرية بما أن الناس مجبرون على الانتاج، أي على تحويل الطبيعة الى وسائل عيش وحياة. وهكذا يظهر الانسان كذات للتاريخ وموضوع له وكذات للممارسة وموضوع لها.

ويمكن أن ننظر الى هذه الفلسفة الماركسية من زاويتين. فهي إنسانية وتاريخانية تصب في التأملية كما بين ذلك لوي التوسير في كتابه: لأجل ماركس. ففلسفة ماركس الشاب ايديولوجيا إلا أن جذورها ما زالت مغروسة في تربة الفكر الهيغلي والفكر الفويرباخي. يعني ذلك ان الماركسية كعلم وممارسة سياسية لن تظهر الا بعد قطيعة استمولوجية داخل أثر ماركس نفسه أي سيكون كتاب رأس المال لماركس هو المتبع الأساسي والأول للماركسية، فبداية الماركسية تعني نهاية الفلسفة الانسانية والتاريخانية.

هذه نظرة نعتبرها متعسفة لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الانقلاب الذي أحدثته فلسفة ماركس الشاب إذ ان انتربولوجية ماركس وتاريخانيته لم يتأسسا على مجهود تفكيري وتأملي لتوضيح غط تكوين التاريخ الانساني كذلك إنسانيته لا تصب في لاهوتية جديدة تجعل من الانسان إله الكون

يتقبلون عند مغادرته الى مثاليين ومؤمنين ومتدينين» (نفس المصدر، ص 63، 64).

وقد استعمل انغلز عبارة المادية التاريخية ليعني بها التحليل الماركسي للحياة والمجتمع. فالمادية التاريخية تعتبر أن انماط الانتاج الاقتصادي هي المحددة لياكل المجتمع وتطوراتها وللأفكار عموماً، أكانت سياسية أم فقهية أم فلسفية وذلك في فترة زمنية معينة من مجرى التاريخ. فالحياكل الاقتصادية هي اساس الايديولوجيات المتواجدة على الساحة الاجتماعية، لهذا فكل تشكيلة اقتصادية لا تستطيع الهيمنة إلا اذا تم تكوين اقتصاد جديد يقوم بتقويض البنية الاقتصادية القديمة التي كانت تسيطر على الحياة الاجتماعية. فالتضاد ونضال الطبقات، أي نضال الطبقات الشغيلة ضد الطبقات المالكة هي المحركة للتحويلات التاريخية.

على أن ذلك لا يعني البتة أن الظواهر الاقتصادية هي المحددة الوحيدة للصيرورة التاريخية. هناك تداخل عناصر أخرى كالنضال الإيديولوجي والوعي والأفكار بصفة عامة لتؤثر في تلك التحويلات. وقد تضمن كتاب يسان الحزب الشيوعي 1848 في فقرته الأولى فكرة أن التاريخ هو تاريخ نضالات الطبقات. ولكي نفهم ذلك فهماً جلياً يجب أن نبين أن الناس مضطرون لانتاج الثروات الضرورية للحياة لتمكين الانسانية من البقاء. وكل حركة انتاج تتطلب استعمال وسائل انتاج نستطيع تقسيمها الى جزأين:

(1) وسائل انتاج تبقى جامدة وساكنة، كالارض واديمها كالجار والغابات وغيرها.

(2) ووسائل أخرى تواصل عمل اليد وتزيده قوة ونجاعة كالادوات المختلفة والآلة وغيرها. وقد اعطت الماركسية لهذه الوسائل اسم قناة الانتاج.

وما تجدر الإشارة إليه أن عبارة قوة الانتاج لا تعني فقط شيئاً مادياً وفيزيائياً ينتمي الى العالم الفيزيائي فهي تضم أيضاً في معناها كل ما يتعلق بعقلانية العمل ككيفية تقسيم العمل وتقنياته. كالعلم من فيزياء وميكانيكا ورياضيات في التشكيلات الاجتماعية الصناعية فهي أيضاً تندمج كلياً أو جزئياً في قوى الانتاج.

ب - نمط الانتاج:

على ان الانسان الذي سيتحمل وسائل الانتاج لتحويل الطبيعة لا يمكن له البتة أن يستغني عن العلاقات الاجتماعية مهما كانت الظروف، ليس هناك بشر خارج التشكيلات الاجتماعية. يعني ذلك ان كل انتاج هو انتاج جماعي. فالانسان كما هو مجبر على تحويل الطبيعة لارضاء حاجياته فهو

والحياة. نجد ماركس على عكس ذلك يبحث في تحقيق امكانية العمل الثوري في الواقع الحالي. وأطروحته الحادية عشر حول فويرباخ لخير دليل على ذلك: «إن الفلاسفة لم يفتأوا يؤولون العالم بأساليب متباينة. إلا أن المهم هو تغييره». (انجلز، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ص 105). فقد كان ماركس من أول وهلة فيلسوفاً ثورياً.

لهذا هناك زاوية ثانية نستطيع بواسطتها أن نفهم فلسفة ماركس الشاب فهي ممارسة جديدة للفلسفة قدمت للانسانية طريقة جديدة للتفكير، تعتمد التغيير الثوري للأوضاع الحالية المتسمة باستغلال الطبقة الشغيلة من قبل رأس المال. ولعل هذه النظرة الثورية هي أساس الماركسية ونقطة بدايتها. أما ماركس الكهل فهو لا محالة يختلف نوعاً ما عن ماركس الشاب ولكن هذا الاختلاف ليس جوهرياً كما يدعي الاتوسيريون. فبين هذه الممارسة الجديدة للفلسفة والمادية التاريخية علاقة استمرارية وتطورية.

(5) المادية التاريخية:

أ - المادية:

المادية هي أساساً مذهب فلسفي لا يعترف الا بوجود المادة وينفي أن يكون هناك وجود مستقل للروح. فالمادية تفسر كل شيء بمحدث في العالم المادي من العالم المادي نفسه. يقول كورنفورث (الفلسفة للاشتراكيين، ص 67)، «إن المادية تعني متابعة مناهج الكشف العلمي للحقيقة وهي إذ تفعل هذا ترفض كل التأملات والطرق المختصرة تلك التي تتناول افكاراً ليست قابلة للاختيار بالتطبيق والملاحظة». فالمادية منهج العلماء بما أنها تحضج وجود الاشياء وصفاتها للتطبيق والملاحظة. وقد بين جورج بوليترز (المبادئ الاساسية في الفلسفة)، إن العالم مادي في أبحاثه ودراساته وفي تجاربه بما انه يعمل مباشرة في المادة، ويضيف قائلاً ان «هناك عدة انواع من العلماء:

(1) العلماء الماديون الواعون والمنطقيون.

(2) العلماء الماديون عن غير علم: أي تقريباً كلهم، إذ من المستحيل دراسة العلم دون طرح (مسألة) وجود المادة ولكن ينبغي ان نميز من بين هؤلاء:

أ) الذين يبدؤون باتباع المادية ولكنهم يتوقفون لأنهم لا يجرون على التصريح بذلك: وهم اللادريون الذين يسميهم انغلز الماديين الخجلاء.

ب) ثم العلماء (وهم) ماديون عن غير علم وغير منطقيين مع أنفسهم. فهم ماديون في المخبر، ولكنهم سرعان ما

الاسئلة: من يملك؟ ماذا يملك؟ وما هي علاقات الملكية الخاصة؟

وقد حاول الاتوسيريون ان يجيدوا الاجابة عن هذا السؤال بضبط العلاقة بين الحقول المتواجدة داخل غط الانتاج. ففي غط الانتاج الرأسمالي مثلاً يكون الحقل الاقتصادي هو المحدد في آخر الأمر للحقول الأخرى وهو المسيطر عليها بينما يكون الحقل الايديولوجي هو المسيطر في غط الانتاج الاقطاعي، رغم ان التحديد في آخر الأمر يكون للحقل الاقتصادي. ومهما يكن من أمر عندما نتساءل عمن يملك وماذا يملك وما معنى ملكية خاصة، فإننا لا نريد تعيين الاشخاص المالكين ولكننا نريد التأكيد على القاسم المشترك بينهم والمتمثل في وضعهم الخاص في غط الانتاج بغض النظر عن الفوارق الموجودة فيهم كأشخاص.

ولتوضيح هذا الجانب من الموضوع لا بد من الاتجاه الى لقاء بعض الاضواء على مفهوم الطبقة الاجتماعية في فلسفة ماركس.

ج - الطبقات الاجتماعية وتطاحن الطبقات:

فبالنسبة للماركسية لا يمكن تحديد الانسان الفرد إلا من خلال علاقاته الاجتماعية أي بواسطة طبقته الاجتماعية ومن خلال مكانته في علاقات الانتاج فالأفراد الذين يوجدون في نفس الوضع داخل غط الانتاج يكونون طبقة اجتماعية والملاحظ هنا ان الطبقات الاجتماعية في الفلسفة الماركسية لا تتواجد هكذا داخل التشكيلة الاجتماعية.

إذ ان وجودها يعني حتماً تطاحناً وتضاداً ويعني تضاداً وهيمنة. لذا كانت هذه الطبقات العديدة تتجمع عامة حول طبقتين متطاحتين داخل غط انتاج معين أي حول الطبقة التي تملك وسائل الانتاج والطبقة التي لا تملكها.

وقد بين ماركس وانغلز في كتابها: بيان الحزب الشيوعي، وأن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ما هو الا تاريخ تطاحن الطبقات. ففي العصور القديمة نجد داخل الانتاج الآسيوي تطاحن طبقتين هما طبقة العبيد وطبقة الاسياد، وفي القرون الوسطى الأوروبية نجد داخل غط الانتاج الاقطاعي تطاحن طبقتين أساسيتين هما طبقة عبيد الارض والاقطاعيين، أما في المجتمعات الرأسمالية فيكون التطاحن بين اصحاب رأس المال والطبقة العاملة أي بين البرجوازيين والبروليتاريا.

ونشير هنا الى ان هذه الانماط في ترتيبها الزمني، إذا ما حصرناها في خطوطها العريضة تبدو كدرجات ضرورية لتكوين المجتمع اقتصادياً. أي ان علاقات الانتاج

مجر على الدخول في علاقات معينة مع المجتمع الذي يعيش فيه. يرى ماركس أن علاقات الانتاج هي التي تتكون بين البشر من حيث أن عليهم ان يستعملوا قوى الانتاج لتحويل الطبيعة وارضاء حاجياتهم. من هنا يبدو لنا جلياً ان قوى الانتاج وعلاقات الانتاج تكون في آخر الأمر نسقاً متكاملأ إذ أن كل تغيير في قوى الانتاج شكلاً أو مضموناً يؤدي حتماً الى تركيب علاقات الانتاج أي ان الاساس الاول للتركيب الاجتماعية تتمثل في قوى الانتاج.

فالماضية التاريخية تهتم أساساً بهذا النسق المتكامل بين قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية. فما هو موضوعها؟ لا بد أن نلاحظ هنا ان علينا ان نميز بين المادية التاريخية والمادية الجدلية. أما الأولى فتهتم بعلم التاريخ وموضوعه مفهوم التاريخ نفسه من خلال دراسة مختلف انماط الانتاج ومختلف التشكيلات الاجتماعية أي دراسة بناها وتحولاتها وانماط تكوينها وانماط عملها، وأما المادية الجدلية فهي الفلسفة الماركسية وموضوعها الخاص نظرية المعرفة الخاصة بها أي بنية الفكر وعمله.

يقول نيكوس بولنتازاس Nicos Poulantzas (السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ص. 8). «إن موضوع المادية التاريخية هو دراسة مختلف الهياكل والممارسات المنفردة (اقتصاد، سياسة، ايدولوجيا) والتي يكون تنسيقها غط انتاج وتشكيلة اجتماعية». ونعني بنمط الانتاج تركيب خاص لهياكل وممارسات تأخذ شكل حقول أو بنى كالحقل الاقتصادي والحقل السياسي والحقل الايديولوجي.

أما التشكيلة الاجتماعية فهي تركيب معقد وخاص لمجموعة من انماط الانتاج يلعب فيه الدور المحدد والمسيطر غط انتاج واحد يكون هو المميز للتشكيلة الاجتماعية. فالمجتمع الرأسمالي مثلاً هو التركيب الذي يلعب فيه غط الانتاج الرأسمالي الدور المحدد والمسيطر لانماط الانتاج الأخرى المتواجدة فيه.

ففي التشكيلة الاجتماعية يعمل الانتاج كنسق متكامل يقوم على علاقة التبادل بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج أي على علاقة الحقل الاقتصادي بالحقل الايديولوجي والحقل السياسي. ولا بد هنا ان نلقي سؤالاً كثيراً ما اهتمت به الماركسية: ما هو الشيء الذي يميز غط انتاج معين عن غط انتاج آخر؟ نجيب الماركسية بأن هذا التمييز بين انماط الانتاج يجب ان يكون ناتجاً عن دراسة خاصة للعلاقات الاجتماعية التي توافق المستوى الذي عليه قرى الانتاج. وهنا لا بد من الانتباه الى ان الملكية وعلاقاتها تلعب الدور الهام في علاقات الانتاج. إذ ان التحليل العلمي يجب ان يجيب عن هذه

والشيء الثاني الذي لا بد أن نبرره هنا، هو دور الدولة في المجتمع، فالماركسية لا تقول أن دورها يتمثل في التوازن الذي تحدده بين الفئات والمصالح بل تؤكد على أنها أداة سيطرة طبقة اجتماعية على أخرى، ولكن نيكوس بولنتراس يضيف أنه لا يمكننا أن نعطي للدولة دوراً سلبياً يتمثل في القهر والعنف والعقاب وإقامة التوازن بين المصالح والتيارات فقط بل لها أيضاً دور فعال وإيجابي يتمثل ذلك طبعاً في السهر على إعادة انتاج رأس المال: «فالدولة تخلق تحول الأشياء تكون الوقائع من جديد» (نيكوس بولنتراس، الدولة والسلطة الاشتراكية). ولكنه يتمثل أيضاً في تكوين مؤسسات تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

والشيء الثالث الذي يرمى انتباهنا هو أن نظرية الدولة لم تتكون في الماركسية إلا مع لينين، أي عندما تحولت الماركسية من مستوى النظرية إلى مستوى التطبيق. ولكن النظرية الماركسية للدولة لن تجد صورتها المتطورة إلا مع غرامشي والتوسير وبولنتراس، إذ أنهم لاحظوا أن الدولة ليست أداة عنف وغطرسة فقط، بل وأيضاً أداة إقناع تعمل بدون عنف أي بالعقل المتواجد في أجهزة الكنية والمدرسة والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والصحافة وغيرها.

فكما بينَ لوي التوسير Althusser، (لوي التوسير، الأجهزة الأيديولوجية للدولة)، معتمداً على أعمال غرامشي، تكون الدولة أساساً نفساً شائكة رُكِبَ بمؤسسات وأجهزة قمع (الشرطة، الجيش والادارة وغير ذلك) وأجهزة أيديولوجية (كالتربية والتعليم والحقوق والأخبار الخ...). وإذا كانت مهمة الأجهزة القمعية هي إيجاد المناخ المناسب لعمل رأس المال وتكريس الاستغلال الطبقي وحفظ النظام وإرضاخ الارادات المختلفة إلى الإرادة العامة المتمثلة في الدولة فإن مهمة المؤسسات الأيديولوجية تتمثل في السهر على إعادة انتاج قوة العمل إعادة حسنة متناشئة ومتطلبات رأس المال (الكفاءة في اليد العاملة).

7 - ماركس والماركسيون:

في الواقع لا نستطيع في هذا المجال الضيق أن نسطر جدولاً إضافياً لكل الحركات السياسية التي تنتمي إلى الماركسية والتي تتخذ من فلسفة ماركس قاعدة سياسية لنشاطاتها. نريد فقط أن نوضح نقطة ربما بقيت غامضة. هناك فرق بين نظرية ماركس الفلسفية والنهج السياسي الذي اتبعته الماركسية بعد تطويرها من قبل لينين وتروتسكي وستالين. هل يعني ذلك أن الماركسية هي مجموع التفسيرات المعاكسة لفلسفة ماركس كما

البورجوازية تكون في الحقيقة شكلاً آخر لسيرة الانتاج الاجتماعية. يعني ذلك أن قوى العمل التي تتطور في صلب المجتمع البورجوازي والرأسمالي تخلق في نفس الوقت الظروف المادية لتقويض هذا المجتمع.

فبالرغم من أن الطبقة المالكة لوسائل الانتاج هي التي تسيطر اقتصادياً وتحكم في حركة الانتاج فإن عليها أن تنظم وسائل أخرى ناجعة لتقوية هيمنتها ولإبقاء الأوضاع على ما هي ولإعادة انتاج وسائل الانتاج في ظروف سانحة. هذه الوسائل تتمركز في سلطة الدولة.

(6) الدولة:

نعرف أن ماركس وانغلز لم يقوموا بتكوين نظرية للدولة تكون نتيجة لنظريتهما الاقتصادية والفلسفية. ولكنها قامة بنقد النظريات السياسية المتواجدة في عصرهما نقداً جذرياً. فبالنسبة لها تكون الدولة نتيجة تقسيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية متطاحنة. فالدولة البورجوازية هي نتيجة الرأسمالية، وهي أداة سيطرة الطبقة البورجوازية واستغلالها للطبقة البروليتارية.

نستطيع أن نقول إذن أن الدولة في فلسفة ماركس هي مجموع الهياكل والأجهزة التي تمثل دائماً مصالح طبقة اجتماعية معينة أو مصالح تكتل طبقات اجتماعية، وهي بالتالي أداة هيمنة تلك الطبقة أو التكتل على المجتمع بأكمله. فالشيء الأول الذي يجب أن نلاحظه هو أن الدولة ادارية مركزية حسب هذا التحديد بما أنها تستعمل مؤسسات خاصة وأجهزة معينة تكون عادة مستقلة عن الأجهزة الأخرى (فتحي التريكي، «مفهوم الدولة في الفلسفة المعاصرة»، الفكر العربي المعاصر، العدد 24، شباط 1983). وقد لاحظ هيغل ذلك بكل جلاء عندما حدد الدولة بأنها «واقعاً مجدياً للفكرة الأخلاقية» وبأنها «العقل في ذاته ومن أجل ذاته» (هيغل، مبادئ فلسفة الحقوق، ص 257). تصبح الدولة عند هيغل شيئاً واقعياً وليست بناء آخر من الأبنية الشاغرة التي كان يزخم بها الخيال الفلسفي والسياسي منذ افلاطون، ولعل أريك فايل على حق عندما لاحظ قائلاً: «أن دولة هيغل ملكية وبكلام أدق هي ملكية دستورية مركزية، وهي شديدة في ادارتها ولكنها غير مركزية فيما يتعلق بالمصالح الاقتصادية، ولها جهاز من الموظفين المحترفين، وهي علمانية laïc ولها السيادة المطلقة في الداخل والخارج، وبكلمة واحدة هي الدولة العصرية كما توجد حتى الآن في كل مكان» (أريك فايل، هيغل والدولة).

- انجلز، فريدريك، *فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية*، ترجمة محمد العربي، دار التقدم، تونس.
- برلين، ايسيا، كارل ماركس، ترجمة عبدالكريم احمد، القاهرة، دار القلم.
- بوير، كارل، *علم المذهب التاريخي*، ترجمة عبدالحميد صبرة، دار المعارف، الاسكندرية.
- بوزوليني، انطونيو، *غرامشي*، ترجمة سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- بوليتزر، جورج، *المبادئ الاساسية في الفلسفة*، ترجمة وتقديم عمر الشارني، دار المعرفة، تونس.
- سرو، رينيه وجاك دوتدت، *هيجل*، ترجمة جوزيف سباحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- كارتون، غريس، انجلز، ترجمة راغدة سعادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عامل، مهدي، *مقدمات نظرية*، دار الفارابي، بيروت.
- كورنفورث، موريس، *الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح*، الجزء الأول ترجمة فاروق عبدالقادر، دار الأدب والثقافة، بيروت.
- لينين، *المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق.
- ماركس، كارل، *بؤس الفلسفة*، ترجمة اندري يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، بيروت.
- رأس المال، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت.
- ماركس، كارل وفريدريك انجلز، *الايدولوجية الألمانية*، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق.
- البيان الشيوعي، ترجمة خالد بكداش.
- المؤلفات، الطبعة الروسية.
- ماركسون، جبرارت، *العقل والثورة*، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- نمر، نسيب، *تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي*، دار الرائد العربي، بيروت.
- هيجل، *علم ظهور العقل*، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت.

- Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1966.
- Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, Maspéro, Paris.
- Calvez, J., *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956.
- Chatelet, F., *Logos et praxis*, Sedes, Paris, 1962.
- Cornforth, M., *Dialectical materialism*, New York.
- *The Open Philosophy and the Open Society*, New York.
- Cornu, K. *Marx et Fr. Engels*, P.U.F., Paris.
- Desanti, J.-L., *Marxisme, Dictionnaire Marabout, La Philosophie*, Paris, 1969.
- Dubarle, Dominique et André Doz, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972.
- Henry, M., *Marx*, Gallimard, Paris, 1976.
- Lefèvre, H., *La Sociologie de Karl Marx*, P.U.F., Paris, 1970.
- Poulantzas, N., *L'Etat, le pouvoir, le Socialisme*, P.U.F.
- ———, *Pouvoir Politique et classes sociales*, Maspéro.

ذهب الى ذلك ميشال هنري؟ (ميشال هنري. ماركس، باريس). أي أن ما تختص به الماركسية الآن هي انها تتجه أساساً الى العمل السياسي للوجه والى مشاكله ومعطياته، آخذة من نصوص ماركس كل ما يهتم بذلك وتاركة النصوص الفلسفية والجوهرية بل يذهب ميشال هنري الى أبعد من ذلك مؤكداً على أن انغلز هو المسؤول عن تبسيط النظرية الماركسية ووضعها موضع الممارسة السياسية.

هذا يشير الى ان الماركسية تكونت وتحدت حول نقص فادح يتمثل في عدم الرجوع الى كتابات ماركس الفلسفية. فروزا لوكسمبورغ ويليخانوف ولينين وستالين وماوتسي تونغ وغيرهم لم يدرسوا نصوص ماركس الفلسفية كـ مخطوطات 1848، أو الايدولوجية الألمانية. وتجد هذه الظاهرة عند التوسير وتلاميذه التبرير العلمي بما انهم يرون أن الماركسية لم تصبح علمية الا بعد كتابة رأس المال أي بعد استبعاد النصوص الفلسفية الهامة.

لا ننكر أن لأبحاث المدرسة اللتوسيرية أهميتها لفهم الفكر الماركسي عامة، ولكنها باستبعادها لنصوص ماركس الشاب وابدال المعرفة الفلسفية بالعلم بدعوى أنها هيجلية وميتافيزيقية أسقطت الفكر الماركسي عامة في الوضعية العلمانية وجعلتها تقوم حول مبادئ اقتصادية وتاريخية وذلك لتقريبها من العلوم الصحيحة. يضيح فكر ماركس في بوتقة المفاهيم الاقتصادية ويتم اختزال فلسفته في تقارير ايدولوجية وسياسية وفي نواة علمية مبسطة. بينما هدف ماركس الفلسفي هو قبل كل شيء البحث عن الأسس النظرية للتاريخ، ولا عن علم التاريخ فقط وعن أسس التشكيلات الاجتماعية، ولا عن علم الاجتماع فقط، وعن الأسس الجوهرية للاقتصاد وامكاناته الداخلية، ولا عن علم الاقتصاد فقط (ميشال هنري. ماركس، ص 18).

والحقيقة أن اختزال الفكر الماركسي وجعله يحوم حول الوضعية العلمية والممارسة السياسية ونسيان الفلسفة وابعادها عن نصوص ماركس اعطت صبغة خاصة للممارسة الماركسية نفسها إذ جعلتها تسير نحو الكليانية القصوى في الحكم السياسي (حكم ستالين وماو مثلاً). ونرى انه أن الألوان لقراءة ماركس قراءة جديدة بعيدة عن اللغو الايدولوجي والمواقف السياسية.

مصادر ومراجع

- إمام، إمام عبدالفتاح، *المهج الجدلي عند هيجل*، دار المعارف بمصر، القاهرة.

يتجاوز تمويهاات السفسطائيين وخذاعهم ليلتصق بالأسس ويمسك بزمام الجواهر. اما الماهيات الشمولية فلا بد وأن يكون نظامها من طبيعة مغايرة لطبيعة الاشياء والاجسام المحسوسة المحدودة المعتمدة، التي لا تستطيع ان تضم اليها التعاريف المثالية أو أن تقوى على حملها. وإذن، إذا كانت الافكار - المثل تشكل واقعاً متميزاً ومفصلاً عن العالم الحسي، فما هو نمط العلاقة القائمة بينهما؟

الفكرة - المثل في فلسفة افلاطون، بالاضافة الى كونها مقولة منطقية تتيح الحكم، فهي كذلك أنموذج وعلة. وإنما الانموذج المعقول لما يمثلها في عالم المحسوسات، وهي العلة التي تمد الاشياء بسبب وجودها ودلائها. وهكذا فالعلاقة التي من شأنها ان تقوم بين الحسي والمعقول هي علاقة المحاكاة والمساهمة. هذه العلاقة التي هي النهج الوحيد، حسب «اسطورة الكهف»، للتخفيف من وطأة العتات على العالم المادي والاقتراب من الوحدات المثالية الجلية الثابتة في عالم نور العقل.

ديكارت، المتوفى سنة 1650: هناك عنده في تجربة الكوجيتو «أنا أفكر فأذن أنا موجود» لحظة مثالية بحتة. إنها اللحظة التي يظهر فيها الفكر كأعلى مصدر لاثبات الوجود، حدساً، وذلك عبر اصطناع الشك كمنهج يتصف بالطابع العقلي الإرادي. وعنه يقول ديكارت في مبادئ الفلسفة: «لكي يتم فحص الحقيقة، هناك حاجة، مرة في الحياة، الى الشك في كل شيء، ما أمكن ذلك». ومن شأن الباحث أن يتخلص بفضل الشك من كل الختميات التي تمكر صفو سيره ونظره، ومنها حتمية المحيط النفسي (الطفولة، الحواس، وسوسات الشيطان...)، وحنمية المجتمع والثقافة (المدرسة والمؤسسات، الكتب والافكار المسبقة...). إن وظيفة الشك، أو هذا النفي الذي يكمن في جعل العالم الخارجي والحواس وحتى التدليلات الرياضية بين قوسين، هي إظهار الأفكار النيرة المتميزة كنجوم في سماء صافية، وهكذا يأتي تعريف ديكارت للحقيقة التي مقياسها البدهة: «كل ما أدركه بوضوح وتميز فهو حق».

إن المثاليين الخالص لا يقفون إلا عند القول الديكارتية بقدرات الفكر المطلقة في النفي والإثبات وبسيادته على عالم الاشياء. اما هناك حيث يصبح ديكارت في نظره نصف مثالي فعندما يعود من تجربة الشك والفكر للتأكيد على الوجود المستقل للاشكال المحسوسة وللمدى الخارجي او الامتداد البراني res - extensa مع امداده ببرهنة دقيقة.

- Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Routledge.
- Stirner, M., *L'Unique et sa propriété, œuvres complètes*, Lauzanne, 1845.

فتحي التريكي

المثالية

Idealism
Idéalisme
Idealismus

يعود تاريخ استعمال كلمة مثالي إلى القرن السابع عشر، حيث كان الفلاسفة، ومنهم على الأخص لايبنتز، يستعملونها في مقابل كلمة مادي. أما اليوم فيغلب على التداول ترادف مثالي وطوباوي ومقابلته بواقعي، على أساس أن هذا الأخير، موقفاً كان أم سلوكاً، يعطي بخلاف الأول أهمية قصوى للوسائل في تحديد الغايات ويؤمن بالنسبة على صعيد الافكار والقيم وبالبراغماتية في السلوك والمعاملات.

اما داخل الحقل الفلسفي الخصوصي، إذا كانت المثالية هي هذا التوجه الفكري الذي يقول بتعالى القيم والمثل في الحياة العملية وبدور الذات التأسيسي في الفعل المعرفي، فإن كل الفلسفات، كما أكد هيغل، مثالية، وإن بأشكال متفاوتة. هذا عن المثالية بمعناها العام اللامحدد وكخاصية ضمنية ملازمة تفرضها طبيعة تعامل الفكر مع الاشياء والواقع.

أما المثالية كمجموعة من التيارات والمدارس الفلسفية فإن لها رواداً ومؤسسين يمكن بكثير من الاقتضاب ذكرهم على الشكل التالي:

الرواد، وهم على وجه الخصوص:

أفلاطون، المتوفى سنة 347 ق.م. : إن العامل المشترك بين جميع المحاورات السقراطية هو افتراض وجود عالم للأفكار والمثل أو الجواهر متعالٍ عن المحسوسات والأنماط المادية. وحجة افلاطون في ترجيح وجود ذلك العالم المثالي هي أنه من العبث أن نصف انساناً بصفة من دون أن تكون هناك ماهية جوهرية لتلك الصفة. فإن كان هذا العالم يفرض وجوده منطقياً، ففي ذلك ما يبرر الحديث الفلسفي ويجعل موضوع البحث فيه منكبا على وضع نظرية للتعريفات والماهيات الشمولية. إن شرط إمكان التعاريف هو الا تتخبط في الجزئيات أو في التمثيلات المحسوسة والتعددات اللاحدودة. فالتعريف الحق والصحيح فلسفياً عند افلاطون هو الذي

خان مثاليته وتكرر لها لما قال بوجود الاشياء في ذاتها وباستحالتها على الادراك والمعرفة.

المؤسسون

انهم ثلاثة فلاسفة ألمان متعاصرون عاشوا في الفترة الموالية لكانط فسموا les Post - Rantiens. وهم فخته المتوفى سنة 1841 وشيلنغ المتوفى سنة 1854 وهيغل المتوفى سنة 1831. وبالرغم من بعض التباينات بين هؤلاء الفلاسفة فإن مبادئه مثاليته يمكن ان تتوحد على الشكل التالي:

1 - نقد مفهوم الشيء في ذاته:

نقول الشيء في ذاته ولا الشيء العام، لأن المثاليين المؤسسين مهما غالوا في مثاليته، فهم لا ينكرون وجود الاشياء المحسوسة الماثية وبالتالي الفضاء المحيط بها، كما هو الحال في النزعة اللامادية l'immatérialisme أو المثالية الدوغائية، بتعبير كانط، عند بركلي المتوفى سنة 1753. أما ما ينتقدونه ويعتبرونه نظرية متناقضة فهو القول بما قال به كانط إن الشيء موجود في ذاته، أي أن له باطناً مستقلاً لا يمكن للعقل استجلاؤه ومعرفة. فهذا القول، كما سنرى مع هيغل «لا معنى له، لأن الموضوع لا يكون حقيقة إلا إذا كان موضوعي أنا، ووجوده رهناً بمعرفتي به». وبعبارة أخرى، كينونة الموضوع تتظاهر لي في حدث ظهوره أو في تجليه ووضعه كظاهرة. . وإذن لا وجود لمواضيع متميزة عن الفكر. وما يستحيل مبدئياً معرفته لا يمكن كذلك التفكير فيه أو حتى تسميته، طالما ظل غائباً ومجهولاً. اما حين يتسنى لي التفكير في الماهيات والمطلقات، فتفكيري علامة على إمكان الانطلاق والتدرج نحو رفع الحجاب عنها وعرضها على المعرفة. وهذا ما دفع بالمثالي ليون برانشفيك إلى صهر الميتافيزيقا في نظرية المعرفة من حيث إن إثبات الكائن يقوم على أساس تحديد الكائن بقابليته للمعرفة. وهكذا فإنه يرى أن الوعي يشكل عالماً هو بمثابة عالماً، ولا يوجد شيء فوقه أو بعده. ويجزم قائلاً: «إن الشيء الذي يعلو على معرفتنا ولا يقبل التحديد المعرفي فهو والعدم على حد سواء».

المبدأ أن التالين نتيجتان منطقيتان لنقد الشيء في ذاته عند المثاليين.

2 - إرجاع الوجود إلى بنية فكرية:

هذا المبدأ نتيجة منطقية لنقد المثاليين للشيء في ذاته. فإذا لم يعد هناك شيء يستعصي على الفكر معرفته فلأن وجوده أرجع إلى (أي أذيب في) طبيعة الفكر فصار فكرة أو حصيلة أفكار.

كانط المتوفى سنة 1804: يذهب صاحب نقد العقل الخالص الى افرادالفكر بالدور الفاعل النشط في عملية المعرفة وبالقدره الذاتية على اخضاع الموضوع المعرفي بمفاهيمه ومقولاته التجريبية القبلية التي هي أساساً الزمان والمكان. وبهذا ينحو كانط نحواً مثالياً ويحشره المثاليون في زمرةهم. غير أنه، وهو ذو التوجه النقدي الشامل لا يلبث أن ينقلب على المثالية ويفلت منها بمجرد ما يأخذ في التأكيد على أن النشاط الخلاق للفكر لا يخول له إلا معرفة ظاهرة الشيء الموضوع phénomène وليس جوهره noumène. وهكذا يسوي كانط بين الذات والموضوع فيما يخص تركيبها من ظاهري وباطني ومن مادة وجوهر ويؤكد أن للموضوع خصوصيته وذاتيته من حيث إنه شيء - في - ذاته لا تتم معرفتنا به إلا كما يتظاهر في حدود ادواتنا الذهنية الذاتية وشروط إمكان المعرفة. أما حين تسعى الذات الى اختراق هذه الشروط وتلك الحدود قصد سبر غور الجواهر والمطلقات، متخطية اطار الحساسية والحدس ومعطيات التجربة فإنها سرعان ما تنسحق في حقل الأفكار المتعالية، التي هي موضوع الديالكتيك في نقد العقل الخالص. الفكرة بالمعنى الكانطي هي إذن المفهوم القائم على عبارات تتأصل في العقل وتتجاوز الحواس وإمكانات التجربة. وبصدد هذه الأفكار يلاحظ كانط: 1 - إن الطابع الجدلي لا يلحق بالفكرة في حد ذاتها بل باستعمالها من طرف العقل، 2 - الأفكار المتعالية ممكنة، أي قابلة للتفكير ما دمنا قد فكرنا فيها. إلا أن إمكانها، أي لا تناقضها أو تطابقها مع القوانين الذاتية لمنطقنا الباطن، لا يستتبع بتاتا وجودها الفعلي المعزز بالدلائل والوازم. أولى هذه الأفكار الثلاث تتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة. والثانية تحوي الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر. أما الثالثة فنمت الى الوحدة المطلقة لشروط كل مواضيع الفكر عموماً. . مع هذه الأفكار، يصطدم العقل على التالي بالاستدلالات الزائفة (اعتبار ما هو صوري أو منطقي مادياً)، وبالتناقضات (وضع اطروحات متناقضة، متساوية القيمة)، وأخيراً بمشال العقل الخالص (اعتبار ما هو مجرد مشال واقعاً). هكذا، في ميدان الأفكار المتعالية هذا، يعرف العقل رسوباً حقيقياً، وهو رسوب كل الميتافيزيقا الموثوقة - من ضمنها اللاهوتية - التي تعتقد انها تملك الحقيقة الجوهرية.

هذه الاطروحة التي تشكل اساس الانقلاب الكانطي على المثالية هي ما يرفضه المثاليون الخالص قاطبة. فهم يعيرون على كانط كونه لم يجرؤ على مواصلة فكره إلى أقصى حدوده وأنه

والاحتفاظ بما هو قابل للحياة. وعلى هذا النحو لا تكون هذه الحركة في المرور من فترة إلى أخرى تناقضها فحسب، وإنما كذلك في الاندفاع الذي تحدثه في الفكر «حاجة اجتياز هذا التناقض».

الحركة الجدلية عند هيغل، تتكون، كما نعلم، من ثلاث فترات: إثبات الأطروحة «الكائن كائن» ونفيها «الكائن ليس كائناً» ونفي النفي الذي هو إثبات من درجة أعلى لأنه اثتلاف تركيبي يتجاوز الأطروحة وضدها مع الاحتفاظ بما هو من قبيل الحقيقة فيها «الكائن في صيرورة». وهكذا لا يكون الفكر جدلياً إلا إذا تبع ووصف طابع الواقع الجدلي. وهذا الطابع، كما هو عند هيغل، كامن في الأشياء، ولكن كأشياء امتلكها وتخضع لفكري.

يدرك هيغل الظاهرة بطريقة لا تقيم وزناً لمعناها المحدود المأقلم كما هو في الكانطية. ذلك أنه يؤكد أن الجوهر يتجلّى ظاهرياً أو أن لا شيء في الظاهرة غائب عن الجوهر، والعكس بالعكس لا شيء في الجوهر غائب عن الظاهرة (التحضيرية الفلسفية، 93)، على هذا النحو تنتهي إلى تباين عميق بين كانط وهيغل، من حيث إن الأول يعتبر أن الجوهر لا يمكن معرفته ونحن لم نجرّبه، وأن الاستعمال التجريبي لمفاهيم إدراكنا الخالصة، وحده مشروع. أما الثاني فيدرك الجوهر متظاهراً وخارجاً دوماً، ويعتبر تاريخ تكوينه مطابقاً لتاريخ تكوين الشعور التشكل صعوداً من المحطات التالية: 1- الشعور الحسي، حيث يكون الموضوع وضعياً، مباشراً، جوهرياً ومستقلاً عن عرفان الذات، وتكون الذات تحمل عرفاناً عرضياً، ليس في ذاته وغير جوهري ولا مستقل عن الموضوع. 2- الشعور المدرك ومعه تقوم لا جوهريّة الموضوع بواسطة تناقض وانفجار الطابع المباشر والموضوعي لليقين الحسي. 3- العقل ومعه يسقط كل من الموضوع والذات (كشعور متناقض شقي) في حفل الألاجوهري، فيتبدى، من جهة، أن الأنا عاجز عن المطالبة الموحدة باليقين المعرفي، وأن العقل، والأنا الشمولي، من جهة أخرى، وحده قادر على معرفة الحقيقة كحقيقة كلية منبئية.

في منطق هذا التطور ليست الحقيقة حقيقة الظاهرة، كما عند كانط. فهيجل يذهب إلى أن هذه الأطروحة إنما هي وليدة اعتبار المعرفة أداة معزولة تماماً عن المطلق. وهذا الاعتبار هو الذي أدى بكانط، حسب هيغل، إلى إضفاء طابع النسبية الانطولوجية على الحقيقة وأخذ موقف النقدية المفرطة بإزاء تاريخها، مما قد يستتبعه موقف نقدي آخر، فلا نخرج من عتق

ومن ثمة تقوم المعرفة متمحورة لا حول الأشياء، بل حول أفكارها الخالصة. والفكرة في عرف المثاليين معطى ذهني يجسد الشيء المستبطن المتصور. وهكذا تحصل لي فكرة الانسان وفكرة المربع وفكرة اللون من دون أن أخلطها بالتعدد المحسوس للناس والمربعات والألوان. فللفكرة إذن بعد مثالي حقيقي يتجاوز كل معطى مادي مباشر ويتجرد عنه. والملاحظ هنا أن الثنائية المعرفية القديمة ذات/ موضوع قد زالت من منظور المثالية وحلت محلها ثنائية أخرى أقل حدة وتعارضاً، إذ إنها من طبيعة واحدة، ألا وهي الفكر المالك الصانع والفكرة المثال والنتاج.

3 - إثبات النشاط التأسيسي للذات :

إذا كان نشاط الذات العارفة في الكانطية محصوراً في الوجود الظاهري النهائي، فانه عند المثاليين الخالص نشاط يؤسس الطبيعة كما هي على حقيقتها ويعيد خلق الأشياء من حيث قابليتها للتصور وللحديث الذهني والرمزي الخالص. هذه المبادئ الثلاثة هي التي تجمع مابين المثاليين، مع أن هؤلاء قد توزعوا في مجالات متنوعة، وإن كانت متكاملة. فمشاغل فخته في المثالية الذاتية وما قدمته من فلسفة اخلاقية كانت وظيفتها الاساسية هي فك الارتباط المتناقض بين الأنا واللائنا، أي بين الحرية وما يعوقها ويصدمها في العالم الخارجي. وبني الذات لما ليست هي تكون بصدد التحقيق اللامتناهي لطبيعتها المثالية الخالصة. أما اهتمامات شيلنغ في المثالية الموضوعية فكانت تنصب رأساً على عرض الحدس الجمالي كعامل حاسم فعال لاسترجاع الانسجام والتطابق بين الأنا والمطلق، كما يحدث ذلك بالذات في العمل الفني الذي تقدمه فلسفة شيلنغ كمسرح نموذجي لمكاشفة الحقيقة وتجليها. وأما مثالية هيغل فإنها تستحق عرضاً خاصاً، بحكم طابعها النسقي التركيبي.

مثالية هيغل المطلقة

وهي كذلك لأنها لا تقف عند اليقين الحسي المباشر إذ إنه قابل للإنفجار، ولا عند الأنا المفرد إذ إنه نسبي وقاصر النظر؛ بل إنها تتخطى كل ذلك إلى الأنا الشامل الذي تجسده الفكرة المثال. وهذا التخطي ديباليكتيكي (جدلي) لأنه يحدث بالوسائط، أي بقلب التناقضات الحاصلة بين الذات النسبية والحقيقة الحسية، من جهة، وفي كل واحدة على حدة، من جهة أخرى. أما الفكرة - المثال فهي محرك سير التاريخ ومبرره وغايته، وهي التي تعطي للحركة الجدلية قابلية تجاوز الازمات

فإن الحديث الحق ليس هو المعرفة التي توافق أو تطابق موضوعها، بل إنه الحديث الذي تتجلى من خلاله الحقيقة الجوهرية وتظاهرها. كما أن مقياس الحقيقة الذي تضعه الصورية هو بدوره لاغٍ، لأن هذه الأخيرة في اعتقاد هيغل إنما هي حديث يخلّق فوق المضمون ولا يعدو أن يكون استعراضاً ذهنياً شكلياتياً براقاً. فشيلنغ الذي يمثل هذه النزعة لم ينته إلى مطابقتها الصورية حول المطلق إلا بحذف كل المضامين وكل الفروق، مطوّحاً بها في «ليل تظهر فيه كل الأبقار سوداء».

إذن، ما هو مقياس الحقيقة الأمثل، عند هيغل، يرى مؤلف ظاهراتية الروح أن ذلك المقياس يكمن في مبدأي الضرورة والشمولية، كما عند كانط، غير أنه يؤكد على أنها، منظوراً إليهما من زاوية العقل، ينبئان جدلياً، أي بعد اجتياز مرحلتين تكوينيتين: أ- الشعور والشعور بالذات، أي مرحلتي التجربة الحسية بالعالم الخارجي، من جهة، وبالأنا أو الذات، من جهة أخرى. ب- إذا كان كانط قد اعتبر مقياس الضرورة والشمولية مقياساً ذاتياً، أي أن دلالاته تنتسب إلى الإنسان الذي يتلقى الأشياء بحساسيته ويخضعها بعد ذلك لمقولاته القبلية، فإن هيغل الذي يرفض نظرية الشيء في ذاته يقول بتظاهر الباطني في الخارج وتطابق الذاتي والموضوعي تطابقاً يختلف - كما أسلفنا - عن تطابق شيلنغ، إذ إنه وليد اختطاط ثقافي وتركيب جدلي بين الشعور والشعور بالذات. فالمطابقة الهيغلية هي إذن هذا التركيب وقد سار بالشعور بالذات إلى الشمولية وحوّله إلى عقل.

«الوجه الحق الذي عليه الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا النسق العلمي للحقيقة. فنلزم إذن المساهمة في هذه المهمة وتقريب الفلسفة من صورة العلم. وبعد تحقيق هذا الهدف، يمكن لها أن تضع اسمها كمحبة للمعرفة لتكون بالفعل معرفة واقعة. وهذا ما اقترحه على نفسي» (ظاهراتية الروح، I، ص 8). وهذا معناه، بكلمة جامعة، أن الحقيقة لا تجد قوام وجودها إلا في المفهوم والشكل النسقي. أما عن الانموج العلمي لقيام الحقيقة، فهو عند هيغل الانموج البيولوجي الذي يصلح الرجوع إليه لوصف مراحل تطور الحقيقة التاريخية الانسانية. إنه الانموج الذي يتيح النظر في قيام الحقيقة من خلال تطابق اضدادها وعمل النفي والتناقض. وهذا لا يتأتى إلا بزرزحة ثبوتية المفاهيم والمقولات وإضفاء طابع السيوالة والجدلية عليها. . وأما الانموج الرياضي الذي استند إليه كانط ومن قبله لايتنر وديكارت فقد كان هيغل يزدريه لفقر هدفه الراجع إلى فقر مادته التي هي الكميات،

الزجاجة ولا تقدم. وبدل ذلك وضع هيغل ظاهريته المثالية التي من مبادئها الاساسية: 1- ليست المعرفة أداة مفصولة عن الحقيقة أو تنهياها، بل إنها جزء منها لا يتجزأ، تتظاهر عبره الحقيقة وتتجدد. 2- المطلق وحده حقيقة والحقيقة وحدها مطلق. فليس هناك إذن من مجال للحديث، على النحو الكانطي، عن حقيقة ما معروفة بطريقة ما. ضد كانط يقف هيغل إلى جانب شيلنغ الذي ينطلق من المطابقة بين الوجود والفكر وبين المطلق والحقيقة. غير أن هذا التحالف مع شيلنغ الذي ظل سبينوزي النظرة لم يكن إلا لحين، بفعل المبدأ الهيغلي الثالث. 3- المسك بالحقيقة وتفسيرها، لا كجوهر substance، ولكن بالضبط كذات sujet. «الحقيقة، يكتب هيغل، هي الكل، إلا أن الكل هو فقط الماهية التي يكون تحققها واكتناها بنموها. وعن المطلق يلزم القول انه أساساً نتيجة، أي أنه في النهاية فقط ما هو في الحقيقة. وفي هذا خاصة تكمن طبيعته التي من شأنها أن تكون واقعاً فعلياً، ذاتاً أو تكوناً ذاتياً (ظاهراتية الروح، I، ص 18-19).

هذا المبدأ الثالث الذي يستوعب المبدأين السالفين ويكشف عن مثالية هيغل المطلقة تلزمه ملاحظتان: أ- كون المطلق لا يكون حقيقة إلا في النهاية ليس معناه أن أهمية النتيجة تفوق أهمية الحركة الجدلية نحوها. وقد يمكن اعتبار العكس هو الصحيح، من المنظور المثالي الخالص، إذ تكون صيرورة الحقيقة هي الطرف الأهم فيها المعبر عن الحركة والحياة. . ب- لا تتظاهر الحقيقة في النهاية فقط، وإنما هي كذلك، كما يسجل هيغل، «صيرورة ذاتها، الدائرة التي تبتدىء بنهايتها وتفترضها كغاية، الدائرة التي لا تكون واقعية إلا بتحقيقها وبعد ان يبلغ غايتها» (ص 18). وهذا القول، معناه أن الحقيقة تظهر في فترات من التاريخ ثم تغرب لكي تظهر بشكل جديد، غني بمختلف اللحظات الصعبة المتأزمة التي تجاوزتها واحتفظت بها هو من قبيل الحقيقة فيها. لهذا تكون كل فترة تحمل جنين الحقيقة المطلقة، كما يحمل البرعم الظهور المقبل للفاكهة، وتكون الحقيقة قابلة لأن تتجلى في عهود معينة من التاريخ، في الحضارة الاغريقية قبل قيام الامبراطورية المقدونية، أو في الثورة الفرنسية والفترة النابولونية، مثلاً.

مقياس الحقيقة عند هيغل ليس ما تذهب إليه النزعة الاسمية le nominalisme التي تعرفه بتطابق المعرفة مع موضوعها. وذلك، من جهة، لأنه من الضروري التمييز بين الواقع الذي لا تقوم الذات العارفة إلا بتصويره ووصفه وبين الحقيقة التي هي من وضع تأويل الذات ومثاليته. وبالتالي،

الأسالية. ج - نظرية الحركة الجدلية في التاريخ عند هيغل نظرية جوفاء، بما أن الحركة عنده ليست سوى حركة صورية لا تقوم إلا بوصف دوران الفكر (أو الروح) حول ذاته في تجاوز مستمر للاغترابات، (وهذا الوصف هو مقصد الظاهراتية). وحتى التشيئات والاستلابات، فإنها لا تصلح عند هيغل إلا للتأكيد على قوة العقل وروحانيته (أو مثاليته).

خلاصة هذا النقد أن جدلية هيغل إطار صوري ضخم نجد فيه كل الاستلابات مكانها، حتى ما كان منها ضارباً في السلبية والتجرد عن الانسانية، فظهر وكأنها إيجابية وضرورية، إذ إن الفكر - المثال يتقرب بواسطتها من المطلق ويسير نحوه. وهنا، يكتب ماركس في مخطوطات 1844، «يكن أصل اتجاه هيغل الوضعي المزيف ونزعتة النقدية التي ليست سوى مظهر» (ص 140 - 141). ومعنى هذا الحكم أيضاً أن مثالية هيغل المطلقة ما هي، في ترجمتها العملية، إلا تبرير بالفكر للأنظمة السياسية القائمة، باسم معقولة الواقع، ومن بينها أساساً النظام البروسي في ألمانيا الإمارات.

لم يجد لينين عن فحوى هذا النقد الماركسي لمثالية هيغل لأنه، كماركس، يرى أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع المحمول في دماغ الإنسان. ورغم هذا، فقد كان يوصي بقراءة علم المنطق والاستفادة منه، بحيث إنه أقدم في الدفاتر الفلسفية على تلخيصه وشرحه مع إبراز بعض مقتطفاته، إما لأنها بالغة الأهمية في باب ترسيخ الفكر الجدلي (كحل معضلة الشيء - في - ذاته الكانطية بمفهوم الصيرورة والتدرج المعرفي)، وإما لأنها غارقة في المثالية، فلا تلقننا - كما يقول لينين - إلا أحسن طريقة لنصاب بصداق في الرأس...

2 - في النقد الوجودي: الأنا المفرد عند هيغل، كما أسلفنا، نظراً لتناقضات وقصور نظره، لا يتمتع بأية سيطرة ولا أصالة، وإنما هو معبر إلى الشمول والمطلق. إنه إذن لحظة في الحركة الجدلية نحو الفكرة - المثال أو العقل المهيمن. أما القلق كحالة وجودية للوعي الفردي فإن هيغل يصفه كتعبير عن الوعي الشقي الممزق المنقسم بفعل تناقضاته الداخلية وحرمانه من الوحدة والإنسجام. إلا أن هذا القلق في النسق الميغلي سرعان ما يمحى كبعد وجودي أساسي ليتحول إلى ظاهرة جزئية ثانوية في سياق جدلية العقل المثالي. وإجمالاً، يمكن القول بأن هيغل يحل مشكلة القلق بتوحيدها أو إذابتها في الضرورة الجدلية التي تضمن الانتقال من الخالص المفرد إلى الجمع الشامل. وفي شرح ج. هيويت لهذا التوجه، الذي ينصب عليه نقد الوجوديين، أن: «الخصوصية عند هيغل نفي

أي العلاقات الكمية الجافة اللاجهرية والمعزولة عن المفهوم والحياة... وبالتالي، ليست ثورة غاليلي وكوبرنيك أو نيوتن في الفيزياء هي التي كانت مصدر استلهم عند هيغل، بل إنها الثورة الفرنسية بملها العليا وأحداثها الجسيمة، باستيلاء الشعب الباريسي على الباستيل، سجن العهد القديم، بيوم الرابع عشر من يوليو/ تموز، وانتصار الجيش الفرنسي في فالمي على قوات حلف الأنظمة الملكية المجاورة، وبنابليون، الفكرة - المثال وقد امتطت الحصان، الخ. إن الاقتداء بالانمؤذج البيولوجي هو الذي جعل مهمة التفكير في الحياة تظهر مبكراً عند هيغل وتتبدأ الصدارة في مسار نسقه. والحياة في التاريخ هي الحاضر الذي يلزم أن تكون له الأسبقية في مجال البحث الفلسفي، طالما أن الماضي كبعد تام وفي ذاته ليس له إلا قيمة تفسيرية لا يمكن العمل فيه أو تحويله إلى ما ليس هو. إن ما يميز أساساً حياة الفكرة - المثال في تاريخ الحضارات والأمم فهو تظاهرها بديمومتها وتجدها وحضورها الدفاق ابدأ. ولذا كانت الدولة في مبادئ فلسفة الحقوق عند هيغل هي البوتقة التي تنصهر فيها تلك الفكرة - المثال كعقل محقق ومطلق يتجسد في السيادة القائمة وفي واقع الدولة ومعقوليتها.

نقد المثالية

1 - في النقد الماركسي: يعترف ماركس لهيغل بقوة فكره وبفضله في عرض الجدلية طي حركتها الكلية، بل وبفضله في انتاج ذلك المفهوم الذي يكشف عن طبائع الحركة والتغير المؤسس للواقع، ويبس للذات العارفة القدرة على رصد التناقضات وتتبع مسار الصيرورة. كما أن من أهم المفاهيم التي يجدر الأخذ بها مفهوم العمل أو انتاج الإنسان لذاته الذي تمثل عليه «جدلية العبد والسيد»... في إطار هذا المعطاء الايجابي للفلسفة الهيغلية يعلن ماركس تتلمذه على هيغل، غير أنه يقر، بقوة ودقة، عيوب هذه الفلسفة المتمثلة كلها في مثاليته الشاملة المفرطة، وهي: أ - جدلية هيغل لا تضع الإنسان إلا كذات مساوية لشعورها بذاتها أي: بنشاطها المثالي الخالص، حيث لا يتبدى العالم الخارجي إلا عبارة عن وسائط توجد بقدر ما تخضع لتملكات الفكر وتجاوزاته. إن عيب هذه الجدلية يكمن في غلافها الصوفي المنسب في سيرها بالمقلوب وإفساد المعالجة العقلانية للتاريخ. ب - لم يصف هيغل الاستلاب الا كحالة إيجابية، بحيث إن ما غاب تماماً عن إدراكه هو مفهوم العمل المستلب، فلم ير الوجوه السلبية للعمل في إطار نظام استغلال الإنسان للإنسان داخل الحياة

202-270 هـ، بينما اقترنت الثانية باسم صاحبها ابن حزم الأندلسي 384-456 هـ.

وتميل جلّ الدراسات إلى ربط الجناح الثاني بالجناح الأول، وإلى اعتبار ابن حزم استمراراً لداود الظاهري، والتأكيد على أن مذهبه امتداد لمذهب سلفه المشرقي، خصوصاً - وأن ابن حزم، في نظر الكثيرين، انتحل مذهباً جاهزاً اكتمل مع صاحبه في المشرق. وهذا يعني أنه لم يضيف إليه شيئاً ذا بال.

ويتطلّب الحسم في هذه النقطة الأخيرة إبراز خصوصية كل جناح من الجناحين، بإبراز النكهة الظرفية لكل منهما من خلال ربطهما بسياقهما الخاصين. ورغم العوائق التي تحول دون المضي في هذا السبيل، فإننا سوف نمضي فيه مع ذلك.

ففي غياب جميع كتب داود الظاهري، التي تربو على المئة، حسب احصاء ابن النديم في الفهرست، وافقارنا إلى أبسط المعلومات عنها وعن مضمونها، يبقى الحديث عن مواقفه وإعادة النظر في طبيعتها، من حيث هي صيغة مشرقية للمذهب عرف رواداً له في الغرب الإسلامي، فيما بعد، أمراً صعباً.

ذلك أن كتب التراجم القديمة تكتفي بالإشارة إلى تأسيسه للمذهب الظاهري وإلى الأصول التي يقوم عليها هذا الأخير وإلى الأساتذة الذين أخذ عنهم العلم، كما تؤكد على سوابقه الشافعية. بل إن بعضها يثير مسألة ما إذا كان يعتد بخلافه في الاجماع أم لا يعتد، باعتباره أحد منكري ومبطلي القياس. ويتبين مما ذكرته جل المصادر والمراجع التي نسبت إلى رواد أبطال القياس الذي كان قد أخذ به الشافعي ورسمه في الرسالة في أصول الفقه، أنه لاحظ أن أدلة الشافعي في ابطال الاستحسان يمكن أن تصدق حتى على القياس.

وقد أوّل ذلك بعض الدارسين، والمستشرقون منهم على الخصوص، تأويلاً مفاده أن ازدواجية المذهب الشافعي باعتباره مذهباً يعتمد عنصري الرأي والحديث معاً، رغم أنها متعارضتان، هو الذي حرك ثورة داود الظاهرية، التي تتمثل مقاصدها في اضعاف الطابع السني، على المذهب الشافعي بتقليص دور عنصر الرأي فيه، وإبراز عنصر الحديث مع الاعلاء من شأنه.

ومع أن تفسيراً كهذا معقول ويمكن الأخذ به، فإنه لا يعتبر السبب الوحيد والأوحد. إذ ثمة أسباب أخرى لم ينتبه إليها كل الدارسين، وهي أسباب خارجية.

وتتمثل في ما عرفه القرن الثالث الهجري من نشاط في حركة القياس، من جهة، وازدهار الحركات الصوفية التي كانت تقيم تمييزاً بين ظاهر النصوص وباطنها معتبرة أن الظاهر

وليست اصالة راسخة. فلما أن تنظاهر في تحديد وبالتالي فهي نفى لما سواها، ولما أن تكون كخصوصية حقّة، نقيضاً للنفي، وبالتالي أن تؤدي إلى وجود شامل تذوب فيه الذوات الخاصة المفردة». ودون هذا التآدي يظل «الوعي الشقي هو التناقض والتناقض هو الوعي الشقي».

إجمالاً، يمكن القول بأن الانتقادات التي تعارف الوجوديون، انطلاقاً من كيركغور، على توجيهها لمثالية هينغل هي: أ - استخفاف هذه المثالية بقيمة الشخص أو الفرد في ذاته، بحيث لا تبدو الذوات المفردة من منظور الكل المثالي إلا كعبارات جوفاء وأطياف أو كمعابر إلى الشمول. ويتأدى عن هذا الاختيار المذهبي المسبق زوال واقع الغيرية وتعدد الذوات وفوارقها، وبالتالي إلغاء أساس علم النفس الفرقي. هذا في حين أننا في تجربتنا اليومية المباشرة المحسوسة لا نجد ألا ذواتنا في علاقة وتعامل مع ذوات أخرى وليس مع العقل الشمولي المبهم المجرد. وهذه الذوات، التي ليست اشباحاً، هي القوام الوجودي المرمي لكل شمولية، حيث تظل تحتفظ بخصوصيتها وتميزها. ب - إذا كانت المثالية تُنزل إلى أسفل الدرجات خصوصية الذوات المفردة وتعتبر معاشهم أوهاماً قياساً إلى موعد التاريخ مع الفكرة - المثال، فلأن تلك المثالية انفصلت تماماً عن تجارب الافراد الوجودية، حيث لا يلقي كل واحد إلا نفسه مع الغير وفي مواجهته، وحيث كل ذات على حدة تعاني من حدة الوجود وضراوته. ولذلك كله كانت المثالية، في نظر الوجوديين، غير نافعة ولا مجدية في حقل اختبار الوجود والتفكير في قضاياه. . . .

سالم حميش

المذهب الظاهري

Islamic Phenomenalism
Phénoménalisme islamique
Islamische Phenomenalismus

تمهيد: بين المشرق والمغرب

1 - ظاهرية داود في المشرق:

للمذهب الظاهري صيغتان: أحدهما مشرقية والثانية مغربية. وقد اقترنت الأولى باسم مؤسسها داود الظاهري،

المرمى الذي كان يرمي إليه معاصره أحمد بن حنبل. إنها سلفية لا تخرج مقاصدها عن مناصرة المنقول واحاطته بسياج محكم رغبة في حماية الشريعة. وهي احاطة تتخذ صورة تمسك بالدلالة الحرفية للنص وتمسك بالظاهر ورفض الاستدلال وجميع ضروب القياس. إنها عودة إلى النص ومن ورائه إلى الجمود والتقليد، لأن الاعتماد على الأثر وحده، والتمسك بالدلالة الحرفية للالفاظ ينطوي بصورة آلية وحتمية على رفض كل عمل للعقل.

2 - ظاهرة ابن حزم الأندلسي:

وقد أشرنا أعلاه إلى أن جل الدراسات يغلب عليها الميل إلى تعميم تلك الصورة حتى على الصيغة المغربية، من خلال ربط ابن حزم، كلياً أو جزئياً، بالمذهب الظاهري في المشرق ورصد مظاهر الاستمرار بينهما. بل حتى على مستوى تفسير نشأة الظاهرية بالأندلس، تميل تلك الدراسات إلى إرجاعها، إلى تأثير الفقهاء الأندلسيين، الذين درسوا في المشرق. بالمذهب الظاهري. وما دفعنا إلى التأكيد على ذلك، هو أن الحكم على هذا المذهب بأنه ينقض كل نشاط فكري أو عقلي ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، ويسقط امكانية الفلسفة والعلم بجانيه العقلي والتجريبي، إذا كان يصدق على ظاهرية داود، فإنه لا يصدق على ظاهرية ابن حزم التي تستند إلى مفاهيم أساسية، تجعلها أكثر من مجرد عودة إلى السنة والأثر. فهذا مجرد جانب من جوانب المذهب الظاهري عند ابن حزم؛ وانتزاعه منه، مع محاولة النظر إلى الكل من خلاله كجزء، ومع الاعتقاد أن هذا الأخير يستغرق الكل، فيه ابتعاد عن الصواب والحقيقة، وربما كان السبب الرئيسي في تشبيه الصيغة الحزمية بالصيغة الداودية.

لقد تلون المذهب الظاهري بالأندلس بلون خاص نتيجة ارتباطه بسياق تاريخي وايدولوجي معين له علاقة بالملايسات التاريخية للقرن الخامس الهجري الأندلسي وبالاختيارات والصراعات الايدولوجية التي كان المغرب والأندلس مسرحاً لها منذ صدر الإسلام؛ والتي في خضمها كرس اختيارات ثقافية ودينية انعكست على المنحى العام الذي اتخذته الفكر هناك. إن الوقوف على مكنم الخصوصية في المذهب الظاهري الحزمي، يقتضي استحضار الارتباط الوثيق بين المنحى العام لأفكار ابن حزم وبين الظروف التي مرت بها الأندلس في القرن الخامس الهجري والاختيارات الثقافية التي كرسها الدولة الأموية في الأندلس منذ نشأتها.

لا يوصل إلى اليقين والعلم، من جهة أخرى. فقد نشط القياس في المئة الثانية والثالثة للهجرة بين الفقهاء والنحاة واللغويين أيضاً، وتوطدت أركانه. كما صار معتمد بعض الفقهاء الذين بلغ بهم الأمر إلى رد بعض الاحاديث أو تأويل كثير من الآيات والبحث لها عن معنى باطن اذ لاحظوا أن ظاهرها يعارض قياساً ما أو رأياً. وقد ترتب على المغالاة في التذرع بالقياس أن تحول النشاط الفكري إلى مناظرات ومقاييسات، فضلاً عما عرفه هذا القرن من ازدهار علم الكلام والجدال في العقائد. فأدى ذلك إلى ظهور حركة تريد الحفاظ على النص عن طريق رفض الرأي والتحذير من المغالاة فيه. بل كان ذلك الحفاظ مظهرًا من مظاهر المعارضة السياسية خصوصاً وأن الدولة العباسية ساندت أهل القياس (الحنفية) ونصبت قاضي القضاة منهم (عين هارون الرشيد أبا يوسف الحنفي في هذا المنصب).

يضاف إلى هذا، المدّ الباطني الصوفي، الذي يتجلى في تصوف الحلاج المقتول سنة 309 هـ وبعض أساتذته، كالخفيد المتوفى سنة 297 هـ والبسطامي المتوفى سنة 261 هـ. وشيخ الجنيد، الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ. رغم أن ثمة اختلافًا حول سببه أفكار هذا الأخير أو عدم سببها، فإن الإمام أحمد بن حنبل المعاصر له ولداود، أنكر أفكاره، كما أنكر طريقته في تفسير القرآن القائمة على التمييز بين ظاهر النص الشرعي وباطنه.

لذا اتخذ رد الفعل من طرف المتمسكين بالسنة والحديث، صورة رفض أن يكون للنصوص باطن، إلى حد أنه في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلت، قام تعارض جديد، فبالى جانب التقابل المعهود بين أهل الحديث وأهل الرأي، ظهر تقابل جديد بين أهل الظاهر، وهم مجموع المتشبهين بالسنة، وأهل الباطن، وهم المتصوفة والشيعة لا سيما الاسماعيلية منهم.

في هذا الاطار، برزت ظاهرية داود الذي تمسك، شأنه في ذلك شأن الإمام ابن حنبل وباقي الفقهاء المناهضين لمزاعم المتصوفة، بظاهر الشريعة والعقيدة. والظاهر لديه، يؤخذ بمعنى معارض للتأويل، كما فهمته الصوفية والشيعة الباطنية. أي أن مناداته بالظاهر، كانت مشروطة بظروف القرن الثالث الهجري حيث أصبح الذب عن السنة حركة احتجاج على المغالاة في الرأي وعلى الباطنية بمختلف ألوانها.

فحدود ظاهرية داود هي الدفاع عن المنقول نفسه وتحصينه تحصيلًا يضيق الخناق على الرأي ويحول دون تسربه. وهو نفس

بالعقل من خلال الانفتاح على الثقافة اليونانية علماً وفلسفة كوسيلة لدعم الدين وتحصينه من تهديدات اللامعقول وما يشكله من خطر على الإسلام، خصوصاً بعد أن أضحي أيديولوجية سياسية. فالغنوص أصبح خطراً يهدد الدولة ويهدد عقيدتها. وهذا ما طرح ضرورة التذرع بالعقل مثلاً في الفلسفة اليونانية وفلسفة أرسطو بالذات.

هذه الاختيارات، اتخذت صورة مشروع ثقافي تحمّل مهمة الدفاع عنه ابن حزم الذي انتقد أدلة المتكلمين وتصدى لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري للدولتين الخصم: العباسية والفاطمية.

فقدته للمتكلمين ولاسلوبهم نابع من دوافع سياسية وأيديولوجية، لكنه، وبكيفية موازية، صادر عن إيمانه بأن الطريق الذي ينجونه، غير برهاني لا يتعدى دائرة الجدل الذي لا يحفظ للدين هويته وللخطاب الديني صفاءه الأصلي، ولا يرقى إلى مستوى البرهان الحقيقي الذي لا سبيل آخر إليه إلا بالتمسك بظاهر الكلام وعدم تحريفه عن موضعه. كما أن نقده للشيعية والمتصوفة وللغنوص، علاوة على خلفياته السياسية الواضحة، صادر عن إيمان بالخطر الذي يشكله الغنوص على العقيدة والعقل. فالقول بالعرفان، يقصي العقل ويقول باطن للشريعة. لذا اتخذ الدفاع عن العقيدة مع ابن حزم، صورة التمسك بالظاهر والدفاع عن أن لا باطن للشرع: فالظاهرية بترويجها في هذا السياق للأخذ بظاهر النصوص ونبد التأويل، مثلت الطرف المقابل والمعادي لغلاة الصوفية والباطنية ودعاة التأويل.

وعليه فإن للدفاع عن الظاهر، مع ابن حزم، مدلولاً سياسياً. والظاهرية أساساً، موقف سياسي استتبع مواقف نظرية كالقول بأن اللغة توقيفية من خلق الله وأن التجرؤ على تحريفها أو صرفها عن معانيها الظاهرة، تجرؤ على الله نفسه.

المذهب الظاهري الحزمي بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية، بلورة انعكست لا على صعيد المناسحي الفلسفية والفكرية التي أراد ابن حزم لنسقه أن يسير فيها فحسب، بل وعلى صعيد المفاهيم الأساسية التي يشيده عليها. إنها مفاهيم يبين فحوصها الدقيق أنه نسق أشمل من أن يكون إفرازاً لحركة أهل الحديث، تلك الحركة التي اتسمت مواقفها بمناهضة التقليد ورد الاعتبار للاجتهاد والتأصيل، والتي هي حركة رفعت شعار إصلاح المذهب المالكي وشجعها الأمويون ورعوها، وأكثر من مجرد مذهب يدعو إلى العودة إلى الأثر ويتمسك بالاجتهاد كمنهج في استنباط الأحكام من أدلتها.

انه مشروع يستند إلى اختيارات عدة: تتمثل في التمسك بظاهر الشريعة ورفض الجدل في الدين. فقد عملت الدولة الأموية في الاندلس على تكريس الاتجاه السني المتشدد المعادي لعلم الكلام وللجدال في الدين، وعلى تحصين نفسها بالمذهب الفقهي الملائم لذلك، وهو المذهب المالكي. ولم يكن هذا الاختيار السني قد تم جزافاً، بل كانت وراءه عدة عوامل، يمكن حصرها في عاملين:

الأول، هو أن الاتجاه السني المتشدد، كان اتجاه الدولة الأموية في المشرق، فقد تصدى خلفاؤها للاعتزال في بداياته الأولى، كما حاربوا القدرية، وأعملوا في دعائها السيف. وما التقتيل الذي عمد إليه ولاية الأمويين في بعض الشخصيات الفكرية الكلامية آنذاك، أمثال غيلان الدمشقي ومعبد الجهني إلا دليلاً على ذلك. وما ميل الأمويين إلى الأرجاء السني وإعلانهم التوقف في النزاع حول مرتكب الكبيرة إلا اختياراً مذهبياً، وسياسياً، بطبيعة الحال، لكن له وزناً عقائدياً من حيث إنه يبلور موقفاً ينطوي على رفض ضمني للخوض فيما لم يخض فيه السلف، وعلى التورع عن تكفير أو تبديع أحد من الأمة. وكان لموقفهم ذلك أغراض أيديولوجية واضحة تتمثل في تبرير دولتهم واضفاء الشرعية على الكيفية التي وصلوا بها إلى الحكم.

الثاني، وهو الأهم، يتلخص في استئثار الماضي من أجل الحاضر، تاريخ وماضي الدولة الأموية في المشرق وإعادة توظيفه في الوضعية الجديدة بعد تدشين صقر قريش لشوطها الثاني في المغرب الاسلامي. ذلك أن خصم الأمويين للدود المتمثل في الخلافة العباسية، عمل على تكريس علم الكلام ودعمه، بل جعل منه مذهب الرسمي، الذي كان في أول الأمر المذهب الاعتزالي ثم أصبح المذهب الأشعري مع المعتصم، كان يناصر المعتزلة شيمة جدّه المأمون. وظف الأمويون في الأندلس اختياراتهم السياسي العقائدي السابق مكرسين بذلك، الاتجاه السني الذي عرف به المغرب الاسلامي عامة ورديفه في الفقه، وهو المذهب المالكي. وكان الهدف من ذلك مناهضة الخصم السياسي المساند للاعتزال ثم للأشعرية فيما بعد والمتمثل في الدولة العباسية، من جهة، والخصم الآخر الأكثر شراسة، للغنوص والعقائد الباطنية، من جهة أخرى، والمتمثل في الدعوة الفاطمية بمصر، والمساند للدعوة الاسماعيلية التي امتدت إلى حدود الجزائر وثبت دعائها وعيوبها في كل مكان، بما في ذلك الأوساط الأندلسية.

تتمثل الاختيارات الثقافية للدولة الأموية أيضاً في التمسك

الشريعة، وهي لا توجد إلا في الطبيعيات، أما الشرعيات فلا تعلم فيها إلا بتوقيف أو بضرورة عقل أو حِس. ويدعم هذا الموقف رأي ابن حزم في اللغة الذي يذهب فيه إلى أنها توقيف من الله، وأن ألفاظها وضعت من طرفه للتعبير عن المعاني التي سبها بها، أي أنها كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة وينفي إمكانية الاشتباه والالتباس. لذا لا مجال لإحالة الألفاظ عن معانيها وإلا بطلت الحقائق. فطريقه هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الخالق؛ وهذا يعني أن لا ظاهر ولا باطن ولا خاصة ولا عامة، والتصرف في اللغة هو تحمُّر على الله، والاذعان لمعايير اللغة، مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الإلهية.

والمدلول البعيد للتمسك بظاهر اللغة والألفاظ، نفي التأويل ورفض القول بأن للخطاب الديني باطناً لا يفهمه إلا الأئمة أو الأولياء، علاوة على ما فيه بطبيعة الحال من محاولة لبناء الأحكام على القطع واليقين، لا الظن والتخمين.

وإذا كان ابن حزم يعتبر التمسك بظاهر الشريعة سبيلاً لليقين، فإنه لا يحصر هذا الأخير فيه، أي لا يقف عند حدود مناصرة المنقول ومعقلته، بل يتعداه لمناصرة المعقول خصوصاً وأنه يركز على أن أوائل العقل والحس والبديهة، سبيل كذلك من سبيل اليقين بجانب، ما أنزله الشرع، لكنه ينفي مطلقاً إمكانية فهم هذا الأخير اعتياداً عليه، لأن الأشياء ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة، بل ذلك على الوقف. وفي هذا فصل صريح بين ما للشريعة وما للعقل، فما يصلح في ذلك، لا يصلح في هذا. وإذا كان تتبع الأشياء المتشابهة واستخلاص حكم واحد تشترك فيه ويصبح لها، أمراً ممكناً في الطبيعيات، فإنه غير ممكن في الشرعيات، لأنها لا تعليل فيها، باعتبارها أحكاماً منزلة لا يسأل الله عنها.

ويقضي هذا تأسيس الفقه والشريعة، لا على التعليل والقياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل على قواعد منطقية دقيقة، يكون فيها الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة انتقالاً منطقياً وضرورياً، وذلك لا يتأتى إلا في القياس المنطقي، لا انتقالاً ظنياً مثلما هو الشأن في الانتقال من الفرع إلى الأصل ومن الأصل إلى الفرع أو من الجزء إلى الجزء. وهذا ما جعله يحصر أصول الأحكام في أربعة، ثلاثة منها نص قرآن، سنة، وإجماع والرابع دليل. ومفهوم الدليل في الفقه، يعني مجموع العمليات الاستنباطية - الاستنتاجية التي يستطيع عقلاً القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول

فهو بجانب الاقرار بحقائق الشرع يلجّ على وجود حقائق العقل المتمثلة في أوائله ومبادئه الأساسية التي تستند إليها المعرفة البرهانية العقلية والتجريبية، فبعض تلك الأوائل يعود إلى الحس، وبعضها يرجع إلى الفكر متخذاً صورة أفكار أساسية مشتركة تملك بدايتها في ذاتها وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج وتضمن إمكانية المنطق وضرورته، لا سيما عملياته الأساسية: القياس المنطقي، وإمكانية العلوم التجريبية باعتبار أن في الإنسان قوة تميز طبيعية أو قوة حادثة تمكنه من ادراك خصائص الأشياء وطبائعها.

فدفاع ابن حزم المستميت عن وحدانية الله وإنكاره أن يكون ثمة شيء مما دونه خالقاً، فيه رفض لفكرة الإلهين، الإله المبدع المتعالى والإله الصانع المباشر، والتي تقول بها الفلسفة الإسماعيلية وسائر الفلسفات الفيزية. كما فيه تأكيد ضمني على احتتام الرسالة النبوية، وبالتالي، على إنكار جواز كرامات الأولياء والأئمة والاتبان بالخوارق مثلما ادعى ذلك الأشاعرة والمتصوفة والشيعية. وهذا يعني أن الله خلق الطبيعة طبائع لا تبدل إلا بأمره وعلى يد أنبيائه، لذا فإن مفهوم ابن حزم للطبيعة، يركز على النفي المطلق لقدرة الإنسان على قلب الأعيان وإحالة قوى الأشياء بالسحر أو غيره، لأن إحالة الطبائع لا تجوز إلا للأنبياء. وهو في هذا يتوجه إلى المتكلمين الأشاعرة وإلى المتصوفة والقائلين بالتنجيم. فالله خلق الطبيعة مرتبة وحسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها. والكون خاضع لسنن وشرائع إلهية ثابتة. ويلجّ على أن الطبائع ليست عادات في الأشياء قابلة لأن تتصور زائلة عن الشيء، بل هي طبائع وخلائق تخضع لسنن ثابتة لا تبدل إلا بأمر الله، ويكون ذلك في المعجزة. وفي هذا يسير ابن حزم في اتجاه معاكس للأشعرية التي أنكرت الطبائع وأنكرت أن تكون في الأشياء صفات ثابتة وذاتية وذلك حينما تصورت الطبيعة تصوراً انفصالياً يستند إلى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ رافضة بذلك الاقتران الضروري بين ظواهرها والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، بينما تثبت ذلك الاقتران أو الارتباط في الشريعة من خلال اثبات التعليل والقياس، أي حيثما كان يلزم عدم اثباته. ذلك أن الشريعة في منظور ابن حزم ثابتة، إنها هي السنة نفسها، وكل انحراف عنها، كيفما كانت أشكاله، بدعة، أي قول أو فعل لا أصل في القرآن أو السنة، لا سيما وأن الشريعة كاملة. ويترب عن ذلك عدم جواز إضافة شرع جديد إليها وعدم إمكان العلم بتحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو إيجابه إلا بنص. لا علة اذن في أحكام

الطبيعة متجانسة، أي طبائع ثابتة مما يسمح بالانتقال من الخاص إلى العام، أما الشرائع، فليس فيها علة أصلاً، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله. لذا فإن ادخال القياس المنطقي إلى الشريعة كقيل بالحفاظ لها على كمالها باعتباره قياساً، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطقياً في المقدمات، عكس القياس الفقهي والذي هو استقرار أساسه التوسيع والزيادة، وهو ما يتنافى والشريعة الكاملة.

هكذا يقف ابن حزم، موقف المنادي بالانفتاح على البرهان والعلوم البرهانية، ذلك أن كل ما جاء به العقل والحس، فهو حق، هذا فضلاً عما للعلوم البرهانية والعقلية نفسها من فائدة كبرى بالنسبة لمن أراد أن يقيم الشرائع على القطع. فعلاوة عما للعلوم من فائدة دينية، بالامكان عقلاً الحصول بها على دلائل على وحدانية الله وخلقه. أي أن العلوم لا تخالف الشرع لأن أساسها البرهان والعقل، وهما حق ومعقول ولا يمكنها مخالفة القرآن لأنه معقول.

لا يندرج هذا الموقف ضمن المواقف التوفيقية المدججة التي درج عليها فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا. فإن ما يطغى على تصور هؤلاء وغيرهم للعلاقة بين العلوم، هو الطابع الثنائي التقابلي التوفيقى القائم على دمج علوم الشرع في علوم العقل، ودمج الدين في الفلسفة، وهو طابع ثنائي مصدره الاعتقاد أن طلب الحقيقة ذاتها، من نصيب الحكمة أو الفلسفة أو العلم اللدني. . . أما باقي العلوم الأخرى، فقيمتها لا تتعدى الجانب العملي. ولما كانت الشريعة وعلومها، في قسم كبير منها، تهتم بالعبادات والمعاملات، فإن موضوعها ذلك، أقل مرتبة من الناحية الانطولوجية التي يحتل فيها الرتبة العليا العلم الالهي باعتباره أسمى العلوم النظرية، لهذا حشرت ضمن الجانب العملي واعتبرت علوماً عملية لا تتجاوز أهدافها تدبير النفس وتدبير المدنية. ونظر إلى الوحي على أنه ما يستفده النبي عن العقل الفعال بواسطة المخيلة، بينما الفلسفة هي ما يستفده العقل من العقل الفعال. وما في الدين مثالات لما في الفلسفة، وهذا ما يسمح بتأويل الخطاب الديني تأويلاً فلسفياً، والاعتقاد بأن له باطناً غير ظاهره.

يرفض ابن حزم، هذا النوع من العلاقة التوفيقية. فالشرع ليس مثالات لما في الفلسفة، بل هو بيان قائم الذات مثلما أن الفلسفة علم قائم الذات أساسه العقل والبرهان، يؤخذ الدين بالنبوة ومنها، أما الفلسفة فبالعقل. لكن الشرع في اتفاق دائم

الثلاثة استخراجاً منطقياً. وإذا كان التقليد الأصولي، انطلاقاً من الشافعي، قد اعتبر الدليل قياساً أو القياس دليلاً، من حيث هو حمل جزء على جزء أو فرع على أصل لعله يعتقد أنها يشتركان فيها أو لشبه يظن أنه يجمعهما، فإن ابن حزم بنى الدليل على اعتبارات استنتاجية منطقية، محدثاً بذلك ثورة منهجية، كان من بين أهدافها البعيدة، إقامة أصول الفقه على القطعيات بدل الظنيات.

هنا تكمن ثورة ابن حزم، في كتابه الاحكام في أصول الاحكام الذي حاول فيه تأسيس الأصول على قواعد جديدة، مخالفة لتلك التي كان يؤسس عليها. فقد دافع فيه عن تصور جديد للدليل، يقضي القياس الفقهي ويعتمد أساساً منطقية دقيقة مستقاة من القياس الارسطي الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج أخرى تلزم عنها منطقياً. وهذا ما يجعل الدليل ليس اضافة شرع جديد إلى الشرع عن طريق التخمين، بل اضافة للمعقولة عليه، وإخراجاً لما هو متضمن أو مضمّر فيه، لأن الدليل مفهوم من النص.

فالمالدلول الحقيقي لرفض قياس الفقهاء، وكذا النحاة واللغويين، ولابطال التعليل، هو تأسيس الفقه على القطع مثلاً هنا في القياس المنطقي وتحصين الشريعة بالعقل، وهذا ما أدى إلى احتواء أرسطو وتعريب منطقته وتطويعه كي يغدو آلة ضابطة للتفكير، وللتفكير الفقهي على الخصوص، قصد تجاوز نقائص المنهج القياسي القائم على العلة والتعليل، ذلك أن فهم الاحكام الشرعية وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها، ومعرفة الخاص والعام والمجمل والمسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، والصحيح من القياس والفاقد منه. . . يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحاً به.

3 - ابن حزم والقياس المنطقي:

وقد أسقط ابن حزم تماماً لفظ القياس من حديثه عن أشكال الاستدلال، مكتفياً بكلمة البرهان، وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي ولا يقينية نتائجها مما يجعله دعوى بلا برهان. وحتى يميز القياس المنطقي عن القياس الفقهي، سماه جامعة أو سلجسوس. أما القياس الفقهي فقد اعتبره استقرار معتبراً إياه طريقاً صحيحاً إذا تعلق الأمر بالطبيعيات وطريقاً تخمينياً إذا تعلق بالشرعيات، لأن فيه استدلالاً بالشاهد على الغائب، بينما الاستقرار الطبيعي استدلالاً بالشاهد على الشاهد. ففي الطبيعيات، يصح الاستقرار لأن حوادثها تقوم على الاقتتران والسببية ولأن

الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. وجل انتقاداته للكندي تلخص في أن هذا الأخير قرأ أرسطو وغيره من الأوائل بعين عليها غشاوة مما أوقعه في الضلال. ونجده يوجه نفس الانتقاد إلى محمد بن زكريا الرازي الطبيب، فهذا الأخير انحرف، في نظره، عن أرسطو، فسقط في مذاهب الشرك والثوية والغنوص... والتناسخ.

إن التأكيد على أن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل، جعل ابن حزم يؤكد على ضرورة الاقرار بالحقائق الدينية كما جاءت، دون صرفها عن ظاهرها ودون تأويلها وقياسها، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة، لعدم استوائهما. وهذا ما حوّل له نقد الآراء الكلامية والمهجوم على المنهج الكلامي لأن أساسه قياس الغائب على الشاهد.

والتمسك بحقائق الشرع وبظاهر النصوص، يتنافر وعلم الكلام كمشروع معرفي غير مؤسس، يعتمد منهجاً فاسداً من الأساس، لا يحترم معايير البيان، يصدر عن تسوية، غير موجودة فعلاً، بين عالين لا تساوي بينهما ولا رابطة تجمعهما، ويمائل بين الخالق والمخلوق مستدلاً بالأول على الثاني إما نفيًا أو إيجاباً. الدفاع عن ظاهري الشريعة وعن ضرورة احترام خصوصية النص الديني، لا ينسجم وادعاءات المتكلمين اثبات حقائق الشرع بالعقل، أو الدفاع عنها به، لأنها حقائق تكمن صحتها فيها، ولا تستمدّها من خارج مجالها البياني المحدد باللغة - الشرع. هذا ما سيؤكد عليه ابن رشد في نقده لمدارس علم الكلام، في مناهج الأدلة، حيث أبرز أن منهج المتكلمين لا يرقى إلى مستوى البرهان. إنه محض أقوال جدلية، أساسها تحكيم الاعتبارات الانسانية في تناول الأمور الالهية.

وإن هذا الانشغال بتحرير العقيدة من مزاعم المتكلمين وتحرير الدين من بدعهم، وباقصاء علم الكلام من دائرة الشرع، ليشكل هو والاهتمام بالعقل، السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي هو ثورة في المنقول وثورة في المعقول. وفي هذا الجانب الأخير تكمن جدتها وخصوصيتها مما يمنع كل مماثلة بينها وبعض الانتفاضات البيانية التي عرفها تاريخ الفكر العربي.

إن ما يعطي لثورة الظاهر مع ابن حزم، سمته المميزة، هو حرصها على إعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول، مع الاعتراف لكل منها بشرعيته ومشروعيتها وحقه في البقاء والوجود. وهنا يكمن وجه اختلافها عن الانتفاضة الداعية إلى

مع العقل، وأهداف الفلسفة هي نفس أهداف الشريعة رغم اختلاف منهجيهما.

وهذا ما يسمح باقامة علاقة جيدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع ودعّمه بالعقل قصد بنائه على القطع.

هذا المسلك الجديد في تصور العلاقة بين الدين والفلسفة على نحو انفصالي لا توفقي ديجي، سار فيه ابن حزم مضطراً ومكراً. إذ كان ثمة أكثر من سبب يدفعه لذلك. فبجانب التصور الكلي للمعرفة والذي يطبع الموقف الاسماعيلي الفيضي الذي انتشر مع مذهب ابن مسرة، توفي عام 319-931، باتجاهيه المتقدم والمتأخر، حيث يمزج العلم بالفلسفة وبالدين وكان التقليد الكيميائي السحر مترسّخاً في الأندلس مع الحكيم المجريطي، توفي عام 399-1007، وتلامذته، وهو تقليد كرس التعاليم الهرمسية وقواها، كما ساعد على انتشار العقائد الباطنية، وقد تطلب التصدي لذلك التسلح إلى جانب المعقول الديني، بالمعقول العقلي، بالعلم، علم أرسطو وفلسفته. وهذا ما حوّل الحديث عن تقليد أرسطي مترسّخ بالأندلس حاول دائماً أن يشكل الحركة الفكرية المضادة للمدارس والجماعات الباطنية، وتأكيدنا على أن ابن حزم لا يجد موقعه الطبيعي إلا داخله.

ولهذا التقليد وجوه لامعة درس عليها ابن حزم، لكنها لم تسل حظها من الدرس والبحث بعد. فأساتذته في المنطق والفلسفة كانوا حسب صاعد الأندلسي حجة في فهم كتب أرسطو وجالينوس. والثابت أيضاً حسب صاعد أن أستاذ هؤلاء جميعاً، وهو ابن عبدون الحلي درس المنطق في بغداد على أبي سليمان السجستاني (ت 375 هـ/985 م). وهذا يعني أنه نقل إلى الأندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي المنتشر في بغداد والذي حاول أن يناهض كتب الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا خاصة. ويتميز بفصل الدين عن الفلسفة، عكس الكندي والفارابي وابن سينا والاسماعيلية.

يتبين لنا هذا بوضوح في نقد ابن حزم للكندي، فهو ينقض محاولته دمج الفلسفة في الدين، واعتقاد مناهجها في دعم حقائقه، وضم الدين للفلسفة، لأن ما يؤخذ بالنقل، لا يؤخذ بالعقل؛ وهذا ما يلزم ضرورة الفصل بين الدين والفلسفة، حفاظاً لكل منهما على هويته. وإذا كنا قد وجدنا ابن حزم يتمسك بشعار العودة إلى الأصول في مجال الشرعيات، فإنه يفعل نفس الشيء في مجال العقليات، لا سيما الأصل الأول أرسطو الذي يجب الرجوع إليه خالياً من

ثمة اذن سيلان للمعرفة، لا ثالث لهما: ما جاء به الشرع، وكله معقول، وما جاء به العقل إما عيناً أو برهاناً، وهو أيضاً معقول، وما عدا ذلك، فهو إما تشغيب أو خرافات.

الشغب هو كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، والتي هي إما مقدمات حسية أو عقلية أو دينية. وعلم الكلام برمته يستند إلى ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، من حيث إنه لا يحافظ للدين على هويته، ولا للعقل على هويته، لذا كان علماً أساسه الشغب.

أما الخرافات فكل ما ليس معقولاً دينياً أو عقلياً. وهذا يستلزم طرد اللامعقول والتصدي للعقائد والمعتقدات والفلسفات التي لا تتفق والمعقول بشقيه، والتي تهدم ركيزة من ركائز المنقول، وهي التوحيد، وتطعن في اختتام الوحي. لكن التصدي للعقل، يقضي دعم المنقول بالمعقول. وهذا هو مدلول الرجوع إلى الأرسطية في جانيها العلمي والفلسفي: إنه الرغبة في الاتكاء على العلم والاستناد إلى المعقول.

فما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها داخل المذهب الظاهري الحزمي، وتكتسب مشروعيتها فيه، هو أن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول، ممثلاً في علم أرسطو وفلسفته والآثار العقلاني اليوناني، ضد تحرشات وخطر الخرافات الباطنية. . . وضد شغب المواقف الكلامية. ذلك أن فئة من المتكلمين، وعلى الخصوص الاشاعرة، أنكروا السببية ونفوا كل اطراد في قوانين الطبيعة والحرية في الأفعال الانسانية، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث إجراء للعادة، وقد ترتب عن ذلك أن نظروا نظرة متقطعة للطبيعة، فأنكروا الطبائع وأجازوا الكرامات.

هذا ما يفسر تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية واطراد ظواهر العالم والقول بأنه يسير وفق نظام محكم أساسه السنن والطبائع وانكاره لخرق السنن، استناداً إلى فيزياء أرسطو وكسمولوجيته الخاليتين من كل الشوائب.

لقد كان ثمة أكثر من دافع يجعل ابن حزم يتمسك بالفلسفة، وبالفلسفة الارسطية بالذات، ويقدمها كبديل للمواقف الفلسفية الأخرى التي يتقدها. ذلك أن ترسخ وانتشار الفلسفة الفيضانية بالاندلس والقيروان، جعل الفكر ينحرف فيها منحى غنوصياً عرف صيغته النهائية في فلسفة ابن مسرة وغيره ومن خلال نقد هذه الصيغة وغيرها من الصيغ الأخرى التي تستلهم من ميثافيزيقا النفس، كما هو الشأن في فلسفة الرازي الطيب أو فلسفة الكندي، تحدت

العودة إلى المنقول التي يتزعمها الحنابلة طوال تاريخهم منذ الامام أحمد حتى ابن تيمية، والتي كان من بين مراميها وأهدافها الأساسية، اقضاء العقل وطرده من خلال نقض المنطق والرد على المنطقيين واعلاء منهاج السنة النبوية. إنها انتفاضة يمكن ادراج ثورة داود الظاهرية بدورها ضمنها.

4 - الصفة المغربية للظاهرة :

إن وجه خصوصية المذهب الظاهري الاندلسي هو أنه يفسح المجال أمام العقل؛ ورغم أن الفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري عموماً، هو أنه يكرس الجمود والوقوف عند ظاهر النص، ويرفض كل عمل للعقل ويناصر التوقف. فإن الصيغة المغربية له تستند إلى مضامين أساسية تجعل من المتعذر مماثلته بظاهرة المشرق لخصوصية مطامعها وأهدافها.

ذلك أن الاشكالية التي حددتها كصيغة هي اقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية - الإسلامية. وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول مثلاً في علوم الأرائل، ومن بينها المنطق، من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحماية من خطر الاضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقائدي. . . حيث خطر التأويلات المتمثل في الغنوص بشتى أشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول مجسداً في علم أرسطو وفلسفته.

إن الإشكالية التي تمحور حولها المذهب الظاهري الحزمي، هي بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول. وإذا كان الشق الأول منها، هو الذي يسمح بنقد قياس الفقهاء والنحويين والمتكلمين وبتعريب المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحيته الشمولية وإمكان انطباقه، من حيث إن أهم عملياته، وهي القياس، تبني منها النتائج على الدقة والصرامة المترتبتين عن اللزوم، لا على الظن والتخمين، فإن الشق الثاني منها، هو الذي سمح باحتواء علم أرسطو وفلسفته، وبنقد الكندي والرازي الطيب. . . ومسلك المتكلمين في تناول قضايا علم الكلام الطبيعية والالهية.

واستحضار الاشكالية الأساسية التي حركت النسق من خلف وحدت مساره ووجهته، هو وحده الكفيل بأن يقتعنا بإمكان الفلسفة كممارسة نظرية عقلية، في نسق ظاهري، الفكرة الشائعة عنه، أنه يطرد كل نشاط فكري أو عقلي.

- Corbin, H., *Histoire de la philosophie Musulmane*, Paris, 1962.
— Goldziher, I., *The Zahiris, Their doctrine and their History*, Leiden, 1971.

سالم يفوت

مذهب اللذة

Hedonism
Hédonisme
Hedonismus

النظرة الاغريقية

يدل اصطلاح مذهب اللذة، بوجه عام، على المذهب الذي يعتبر مبدأ الأخلاق الاساسي مائلاً في طلب اللذة والفرار من الألم. فاللذة هي هدف الحياة. وقد ورث المفكرون حتى يومنا هذا تراث النظرة الاغريقية التي ترى أن اللذة تستهدف بلوغ متعة الحواس أو اللذات الجسدية، أو متعة الفكر وهي اللذات المعنوية أو الروحية. وقد رفض افلاطون توحيد الخير الأسمى باللذة، واقتصر على اعتبار اللذة خيراً من الخيرات التي يمكن طلبها، وأضاف ارسطو الى هذا الرفض الافلاطوني نظرية واقعية ترى أن اللذة تواكب جوهر النوع البشري وأن على كل تربية أن تبدأ بأخذ اللذة بعين الاعتبار. واللذة عنده هي من طراز الحركة والحياة يقول: «لا لذة بدون فاعلية، واللذة هي كمال الفاعلية المعتدلة».

أرستيبوس Aristippus حوالي 435-356 ق. م. اللذة الحسية

إنطلق أرستيبوس القورينائي من المبدأ السقراطي القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة بالمعنى العام إذ قال: «إن السعادة هي اللذة، واللذة جيدة بذاتها فهي الخير الانهائي». ويمكن تعريفها باصطلاح فيزيائي بقولنا: «اللذة حركة ناعمة خفيفة تلاصق اللحم بدون أن تتعب الجسم، فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء» فإذا كانت اللذة عنيفة كانت مؤلمة. واللذة تتصل بالحركة وكل حركة هي حركة جسمية، ولا وجود للذة إلا في حركة الجسم. والحكمة تقضي الحصول على اللذة والسعي وراءها، لأن الحكمة لا تطلب لذاتها وإنما تتخذ وسيلة للمتعة.

لم يكتف أرستيبوس بالاعتراف باللذة على أنها خير يمكن بلوغه بلوغ وسيلة لهدف أسمى، وإنما أراد أن تهدف الحياة

العالم الأولى للموقف البديل الذي قدمه الاندلسيون بعيداً عن كل ميل غنوصي، أو كل محاولة دمجية، إنه موقف نقدي وناقد، يتخذ من أرسطو، الأصل، مرجعاً ومرتكزاً. وهذا ما حوّل آنفاً الحديث عن تقليد أرسطي ترسخ في الأندلس والمغرب.

فلاشكالية التي حكمت فكر هذا الأخير، هي ذاتها التي استقطبت الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بعده، مما جعل المشروع الثقافي النظري الذي بلوره، يكتسب وتتم استعادة أساسه المنهجي والمعرفي بصورة متساوطة، من طرف رواد الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

إنها اشكالية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية، حاجة الدول الحاكمة بالمغرب، حتى دولة الموحدين، إلى معارضة الخصم التاريخي: وهو الدولة الفاطمية بعقيدتها التوفيقية المرتبكة والمتردة، وهذا ما يفسر لنا كون الفكر والثقافة في المغرب والأندلس، اتخذت اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً لذلك الذي سار فيه الفكر والثقافة في المشرق.

نحن أمام حقل معرفي وأيديولوجي واحد يستند إلى نفس الثوابت المنهجية، ويطمح إلى تحقيق نفس الأغراض النظرية والعملية، وأمام مجال نظري يحدد رؤية وتصور أصحابه للأشياء، كما يجعل الاختلاف بينهم، مهما بلغ، لا يلمس سوى الجزئيات وتفصيل الآراء والمواقف، لا الاشكالية، نظراً لأنهم يقفون جميعاً على تربة معرفية واحدة، محددة بالطبع تحديداً أيديولوجياً سياسياً، تتجلى في ميلهم إلى اعتماد نفس الأسلوب في طرح المسائل ونفس الطريقة في النظر إليها، وأحياناً ربما اعطائها نفس النتائج.

مصادر ومراجع

- إبطال القياس والتقليل والاستدلال، من رسائل ابن حزم، بيروت.
- ابن حزم، الاحكام في أصول الاحكام، نشر أحمد شاكر، القاهرة، لا.ت..
- ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، نشر احسان عباس، بيروت، 1959.
- «الرد على الكندي الفيلسوف»، ضمن رسائل ابن حزم، بيروت، 1961.
- رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق احسان عباس، أربعة أجزاء. بيروت، 1981-1984.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3 أجزاء، بيروت، 1975.
- Arnaldez, R., *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956.

السعيدة شيئاً واحداً. أما الفلسفة فلإنها بحث ممنوع عن الحقيقة. وهي سبيل الحكمة، والحكمة وحدها هي الفلسفة من حيث اتجاهها شطر الحياة العملية والأخلاقية. يقول أبيقورس: «ينبغي أن نضحك ونحن نتفلسف». ويقول: «ينبغي للإنسان ألا يتردد في الاقبال على الفلسفة عندما يكون شاباً، وألا يسأم من المثابرة على دراستها عندما يكون كهلاً لأن أحداً لا يستطيع أن يزعم أنه صغير السن جداً أو أنه متقدم جداً في العمر من أجل اكتساب صحة الروح. وأن من يدعي أن ساعة الفلسفة لم تآزف بعد، أو أنها مضت وانقضت، أشبه بمن يقول إن الساعة لم تحن بعد ليكون سعيداً، أو أنها مرت وزالت. ولذا يجب على الشاب كما يجب على الشيخ أن يدرس الفلسفة، الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخبرات التي منحها إياه القدر في الماضي، والشاب يفيد منها، برغم حداثة سنه، جرأة تجاه المستقبل كجرأة الطاعنين في السن».

اعتمد أبيقورس على صعيد المعرفة المنطق الحسي. ورأى أن الفلسفة العملية هي الحكمة ومعياريها الانفعال الذي يطلعنا على اللذات والآلام التي تحدثها الأشياء في نفوسنا. أما الفلسفة النظرية فتتوخى تفسير الكون على الطريقة الفيزيائية. وهو لا ينفي الآلهة، ولكنه يرفض تصور الجمهور لها تصوراً ضالاً إذ يتوهم أن الآلهة تسبب للأشياء أفعطع الآلام. إن الآلهة في نظره موجودة لأن صورتها ماثلة في الأذهان فلا بد أن تكون صورة عن كائنات حقيقية. ولكن الآلهة تعيش بعيدة عن العوالم وتقضي أوقاتها هادئة سعيدة لا تبالي بما يجري في عالم الإنسان والأشياء. الآلهة لا تنام ولا تحلم، إن الحلم يعكر صفو النوم. وهي تأكل على الدوام لأنها تغتذي برحيق الخلود. وهي تتجاذب أطراف الحديث إبان الطعام، وتتكلم اللغة الوحيدة التي تليق بالآلهة وهي اللغة الإغريقية.

ويستخلص أبيقورس من هذا التصحيح أن التقوى الحقيقية هي أن يتحرر الإنسان من الاعتقادات السخيفة ويقلد الآلهة ويحاكي صفوها وطمأنينتها فيتأمل الأشياء كلها بنفس راضية مطمئنة. إن على المرء أن يرد مبدأ خشية الآلهة والخوف منها لأنها لا تتدخل في شؤوننا وإن علينا ألا نتدخل في شؤونها. ولكن على المرء كذلك أن يرد الفزع من الموت كما يفعل الجاهلون. يقول: «نحن لا نخاف الزمن الذي سبق وجودنا، فلم نخشى الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجد الموت. والنفس إنما هي جملة ذرات دقيقة لا تستطيع أن تحس ولا أن

ذاتها إلى اللذة، وكل إنسان في نظره معزول عن العالم الخارجي وكأنه مدينة ضرب عليها الحصار. ولذا فإن الإنسان لا يدرك سوى انطباعاته من غير أن يعرف أسبابها الخارجية. يقول: «إننا ندرك عذوبة العسل وحلاوته ولكننا لا نعرف بصورة مباشرة شيئاً عن العسل الذي نعتبره سبب هذه الحلاوة وتلك العذوبة. وربما خدع الإنسان وصل في صدد الأشياء، ولكن الأشياء تؤثر حتماً في النفس ويختلف تأثيرها باختلاف الأفراد، وقد يحكم شخص على شيء بأنه بارد، ويحكم عليه شخص آخر بأنه حار».

ويستج عن ذلك من الناحية الأخلاقية أنه ينبغي ألا نعتبر خيراً سوى الانطباعات التي نشعر بها مباشرة في نفوسنا. فالسعادة تكمن في اللذة، واللذة حركة ولكن الحركة العنيفة تبيد اللذة، وفقدان الحركة يمنع حدوثها. وعلى هذا فإن اللذة تلازم الحركة المعتدلة. واللذة الحقيقية هي اللذة المعتدلة. ويتقوم جوهرها بوجودها وجوداً حاضراً حالياً. فاللذة في نظر أرسطيبوس Aristippus إما أن توجد في الوقت الحاضر أو لا توجد أبداً. ومن العبث أن نستعاض عن اللذة بالأشياء الخارجية التي نحسب أنها سبب اللذة. إن الثروة لا تزيد إذا امتلك صاحبها حذاءين كبيرين بصورة مفرطة حتى يصبح من المحال أن يفيد منهما. إن علينا ألا نبحث عن اللذة بل أن نجدها ونحصل عليها ونشعر بها في الوقت الحاضر الراهن. وليست الغاية أن يخضع فكرنا للذة، بل الغاية هي أن تملك نفسنا اللذة ذاتها. واللذة الحقيقية محدودة بلحظة وجودها وحسب، أي بالحركة المعتدلة التي ترضي الميل. أما ذكرى اللذة الماضية، أو تصور لذة قادمة فلإنها يختلفان عن اللذة الحقيقية. ومن الواجب أن يحتفظ الإنسان برباطة جأشه وامتلاك زمام نفسه في تيارات اللذات الملحة. ولذا يقول عن نفسه: «إنني أملك اللذة ولا تملكني».

أبيقورس Epicurus 341-270 ق. م. اللذة الفاضلة

تحول مذهب اللذة بالمعنى العام الذي بشرت به المدرسة القورينية إلى مذهب اللذة الفاضلة الذي قال به أبيقورس وأصحابه.

يميز أبيقورس الحكمة عن الفلسفة ويرى أن الحكمة مبدأ الخيرات جميعاً بل إنها أعظم الخيرات على الإطلاق، ولذا فلإنها أتمن من الفلسفة لأنها ينبوع سائر الفضائل ولأنها تعلمنا أن من المتعذر أن يكون الإنسان سعيداً إذا لم يكن حكيماً وشريفاً وعادلاً، وأن من المحال أن يكون المرء حكيماً وشريفاً وعادلاً من غير أن يكون سعيداً. فالفضائل في الواقع تؤلف مع الحياة

التقيد بالفضيلة واتباعها. ولذا فإن الوصول الى أعلى درجة في سلم السعادة يستلزم الإقلاع عن أكبر عدد من اللذات. إن الدعارة ليست سبيل الأبيقوري الصحيح بل الحكمة والتشرف وهما غايته وأمنيته يقول: «إن كل لذة من حيث طبيعتها الخاصة، هي خير. ولكن من الواجب ألا نطلب اللذات كلها. وكل ألم من جهة أخرى شر. ولكن ليس من الواجب اجتناب الآلام كلها مهما غلا الثمن. ومن اللائق في جميع الاحوال أن نبث في هذا الموضوع بأسره بتفحص النافع والضار والموازنة بينهما لأننا ننظر أحياناً الى الخير كما لو كان شراً، وإلى الشر كما لو كان خيراً».

الاخلاق الحقيقية في نظر أبيقورس لا ترتبط بالغيب ولا بما وراء الطبيعة وإنما هي تتصل بالحياة الأرضية الراهنة. ولا بد للحكيم من أن ينعم النظر ويقوم بحساب دقيق فيظهر له أن من النافع مقاومة الانزلاق في مهاري اللذة المحاصرة إذا أراد أن يعتصر الحد الأقصى من اللذات التي تقدمها الحياة وأن يشعر بأقل ألم يستطيع. فالجسد يعتبر اللذات وكأنها غير محدودة وإنما بحاجة الى زمن لا نهاية له في سبيل إرضائها. أما العقل فإنه هو الذي يحدد هدف الجسد وحدود هذا الهدف. وهو الذي ينقذنا من رهبة الأبدية ويمنحنا حياة كاملة. ولنا نحتاج آتئذ الى أية مدة لا نهائية، وعلى الرغم من ذلك فإن العقل لا يفر من اللذة، وهو لا يحسب عندما نرغمنا الظروف على الخروج من الحياة أنه قد حرم من أفضل ما تقدمه الحياة.

ما علاقة الفضيلة باللذة إذن؟ إن التأمل يظهر للانسان أن الفضائل «جوارٍ تسمى في خدمة اللذة» وان وظيفتها الوحيدة هي أن تهمس في أذن الحكيم بكل احترام،.. نوعاً من الإنذار، وهذا التأمل ذاته يسوق الانسان الى تمييز نوعين من اللذة: أحدهما سلبي يتج عن فقدان الألم. والآخر إيجابي ينجم عن الشعور بحال من الطمأنينة والسلام الباطني فتمتزج فيها فاعلية الروح بفاعلية الجسد على نحو يدعو أبيقورس باسم المزاج الطيب المرح. وقد تحدث الفيلسوف عن طرائق ومناهج ورياضات تتوخى تحقيق هذين الغرضين وكان يمارسها بنفسه بالفعل.

كيف نتحرر من الألم؟

يرى أبيقورس أن للألم سببين رئيسيين هما: الغلو في الرغبة أو الاسراف في اشتهاؤ اللذة من جهة، ثم وجود امراض لا يمكن اجتنابها وحدثت اضطرابات في الجسم أو في النفس ناشئة عن اسباب خارجية أو داخلية من أسباب التفكير

تفكر ولا أن تعمل من غير الجسد. الجسد ثوبها الذي محتضنها ويضمها فإذا سقط عنها فثيت وانحلت. ولما كانت النفس فانية فإن الجحيم لا وجود له، وإن عذاب الآخرة وهم وضلال».

لم يطمح أبيقورس الى الغاية التي تطلع إليها افلاطون وارسطو من قبل. فلم يعن بالمدينة والمجتمع والدولة، ولم يتفائل بمحاولة الاصلاح السياسي، بل يش منه، واستهدف تأمين السعادة الوحيدة التي بقيت للانسان، وهي السعادة النفسية والطمأنينة الباطنية، وقوامها الاتاراكسيا أي عدم الاضطراب، ولا سيما وأن فلسفة الريبين قد وسّعت القلق في نفوس الناس في ذلك العهد، ولم تسروظمأهم للحقيقة وتعطشهم للوثوق فحاولت الأبيقورية كما حاولت الرواقية من ناحية أخرى إنقاذ الموقف.

نظر أبيقورس الى الفرد ولم يأخذ غيره بعين الاعتبار، فعدت فلسفته أخلاقاً، ويات شاغله الأول تنقية الذهن من شوب الاعتقادات الخرافية وأوهام العامة وضلالها حول الالهة والموت والألم والخير الأعلى كما ذكرنا. ووجد هذا الفيلسوف أن الانسان لا يخضع إلا لنفسه، وأن القدرة على الانحراف في عالم الذرة تقابل الحرية في النفس الانسانية، والانسان حر لأن ذراته النفسية اللطيفة قادرة على تغيير منحى اتجاهها، وقادرة على القيام برّد فعل يعاكس منحى الضرورة الباطنية التي تحاول أن تقسره وترغمه عندما تعصف به الأهواء فيصبح في وسعه أن يقاومها وأن يوجهها نحو مايتفق مع الواجب والحكمة.

إن أبيقورس يتفق مع أرسطيس في القول بأن الحكيم ينبغي غاية ريفية يهدف إليها، وهذه الغاية هي اللذة لأن اللذة هي الخير الأول، وهو خير يصدر عن ذاته، واللذة هدف الحياة وغايتها. أما الألم فإنه شر خالص. وبحسب أبيقورس أنه يأتي ببرهان على اعتقاده حين يقول: إن كل حيوان يبحث منذ ولادته عن اللذة ليستمتع بها استمتاعه بخير أسمى، ويبغض الألم بغضه شراً محضاً، ويتعد عنه كلما استطاع الى ذلك سبيلاً. وهذا هو الموقف الطبيعي السليم الذي يقفه قبل أن يتشوه حكمه البكر النقي. فلا حاجة إذن لأية محاكمة وأية مناقشة للدلالة على ضرورة طلب اللذة والابتعاد عن الألم. وأن التجربة المباشرة تؤيد ذلك مثلما تظهر للانسان أن النار حارة، والثلج أبيض، والعسل حلو عذب، وليس ثمة ضرورة للبرهان على صحة هذه الحقائق بل يكفي أن نتنبه الى الملاحظة.

غير أن أبيقورس لا يجاري أرسطيس بالدعوة للاستسلام الى اللذة والتمتع بالشهوات بل يعتبر اللذة القصوى ماثلة في

بصددها. وهذه الفلسفة الأبيقورية الإيجابية تدعو إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي، لأنه لا يخشى الموت، ولا يخاف الألم، ولا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقية وأن عليه أن يتطلع إلى اللذة الصحيحة، تلك اللذة التي يجهلها الجمهور، ولا تروقه عادة، وهي لذة لا تحتاج إلى زمن لا نهائي حتى تكون تامة ناجزة نقية، بل إن الحياة القصيرة يمكن أن تحوي لذة تبرز ما يمكن أن تزخر به الحياة إبان زمن طويل. «عندما يكفي الإنسان ذاته بذاته يتوصل إلى امتلاك خير عظيم هو الحرية» ولا بد من اعتماد الحرية في تحقيق السعادة بالفضيلة لأنه غير مجد أن تطلب إلى الآلهة ما تستطيع الحصول عليه بنفسك».

كيف نبلغ اللذة الفاضلة ؟

يخاطب أبيقورس تلميذه مينوقبوس Menocoeus قائلاً: «تأمل، بالنتيجة، كل هذه الأشياء وما مائلها. تأملها ليل نهار، بذاتك ومع قرينك. وعندئذ يستحيل أن يصيبك الاضطراب بصورة جدية لأنك ستعيش كإله بين الناس فإن من يجا وسط خيرات لا تغني لا يشبه بوجه من الوجوه كائناً فانياً».

إن الحكيم الأبيقوري مثال الصدق والاخلاص والفلاح. إنه تمجد إلهي على الأرض لأنه يحاكي في عالمه الآلهة في عالمها ويملك اللذة الفاضلة إن ملك. فهو يؤمن أن من شروط الغبطة الأرضية أن يمارس الإنسان الفضائل على اختلافها كالعفة والأمانة والعدل والصدقة...، إنه إنسان فاضل ولكن الفضائل السامية كلها لا تساوي في نظره إذا فصلت عن اللذة درهماً من نحاس. ومن سمات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتحاشى الناس كيلا يكون له أعداء. ولكن الحكيم مرغم على أن يعيش مع أقرانه ويتمرس بحد أدنى من الحياة الاجتماعية تتراوح بين حدي العدالة والصدقة. ذلك أن الإنسان العادل حقاً يتمتع بحياة آمنة نقية مطمئنة لا تشوبها شائبة ولا يعكر صفوها شيء. بيد أن العدالة بذاتها لا توجد، وإنما هي، في أي مكان وزمان عقد أبرم بين مجتمعات تتوخى اجتناب الضرر والأذى. أما الصداقة فإنها خير كافل للحياة الآمنة السعيدة. وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها. ومن شأن الصداقة التي تقوم أواصرها على المعرفة الواعية أنها تدخل اللانهاية في عمر الإنسان القصير، وحياته المحدودة. وليس بمستغرب أن نجد شيخاً عجوزاً سلخ عمره في ممارسة الفضيلة وإذا به يشعر في

والانحلال من جهة أخرى. والواقع أن اللذة قد تكون شراً، كما قد يكون في الألم خير. إن الجراح يؤلم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبألاً وأكثر إيلاًماً، بل لينقذه من الموت في بعض الأحيان وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير روية ولا تبصر المأمريراً، وعذاباً مقيماً. وثمة وسيلة مزدوجة للتأثير على مجرى حياتنا والسيطرة على مصيرنا: فمن ناحية أولى نستطيع تحديد رغباتنا، ونستطيع من ناحية ثانية تنظيم حياتنا الباطنية بتنظيم أفكارنا.

ففي مجال تحديد الرغبات، جاء أبيقورس بنظرية تقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الرغبات هي: أولاً: الرغبات الطبيعية الضرورية وهي التي يتحتم على الإنسان أن يليها وإلا تعرض للمرض أو الموت. مثال ذلك: إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، ولا بد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، وامتداح الطبيعة التي يمكن أن تكتفي بالقدر اليسير، ولأن من السهل الحصول على كل ما هو طبيعي. يقول: «إن الحياة السعيدة لا تنشأ عن الاسراف في الطعام والشراب والثمالة، بل إن مصدرها العقل النابه الذي يسعى بدقة إلى معرفة أسباب ما ينبغي اختياره أو اجتنابه، والذي يرد الآراء النافلة التي تشير أكبر الاضطراب في النفس». ثانياً: الرغبات الطبيعية غير الضرورية: وهي الرغبات التي لا يموت الإنسان إذا امتنع عن إرضائها وتلبيتها وإن كانت تصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثلاً الرغبة الجنسية وحب تنوع الأطعمة وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب. إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها ويعف فيمتنع عن إفراح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم. ثالثاً: الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية: وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان أو لسبب حرصه على أن ينال إعجاب الآخرين أو لسبب حاجته إلى الشهرة والظهور. مثال ذلك حب المال والسيطرة والمجد والسياسة وإصلاح الدولة والناس. إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويمتنع عن اللذات الناجمة عنها. يقول أبيقورس: «ينبغي التحرر من عبودية الأسرة وعبودية القضايا العامة». ويقول: «لقد نشأت سعادتي الكبرى عن اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغليها، وانصرافي عن كسب إعجاب الجمهور. إن الجمهور لا يجذب ما أعلم وأنا أجهل ما يجذب الجمهور».

وفي مجال تنظيم الأفكار في حياتنا الباطنية تنظيمياً يحقق اللذة النقية الإيجابية يرى أبيقورس أن لا بد من اتخاذ فلسفة معينة

لإعادة نوع فردي من الطمأنينة الساكنة المستقرة الفاترة الى النفوس ولو عن طريق الفرار من الحياة الاجتماعية السوية. وقد عرف الابيقوريون، نخبهم، كيف يعتنقون المذهب على وجه صحيح. أما «قطيع» أبيقورس فإنه لا يستمسك في الواقع إلا بامتداح اللذة، وبمفهوم السعادة المادي الذي ينحل في آخر الأمر الى إرضاء شهوات الجسد. وقد اشتهر هؤلاء الابيقوريون الزائفون منذ القرن الثاني بعد الميلاد بسمعة الاباحية، وحاول فريق من الباحثين أن يعيدوا الى المذهب الصحيح اعتباره الفاضل غير مرة.

كاروس لوكريثوس Carus Lucretius 54-98 ق.م.

يعتبر الشاعر كاروس لوكريثوس تلميذ أبيقورس الوفي الأمين ولكنه أضفى بالفعل على الابيقورية اليونانية ما يجعلها فلسفة رشاقة رصينة وذلك في قصيدته المعروفة بعنوان في طبائع الاشياء وخاطب فيها معلمه بقوله: «أنت أول من رفع في الظلام الدامس، شعلة تنير بها الطريق الى السعادة. أنت يا فخر اليونان، أنا تابعك، وسأقتفي خطاك خطوة خطوة، لا أباريك ولكن أحاكيك».

ولئن حرم أبيقورس الحب الجنسي باعتباره من أكثر اللذات حركية وصرح بأن الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبداً على رجل، وهو محظوظ إذا لم يعد عليه بالضرر، فلن لوكريثوس يستنكر الحب ويشترط في الاتصال الجنسي أن يفصل عن عاطفة الحب والعشق. يقول: «إن اجتناب الحب لا يعني البتة الامتناع عن متع فينوس، بل إنه، على العكس، الاستمتاع باللذات دون المحاذير. ومن الثابت أن الذين يحتفظون برأس سليم يتمتعون بلذة أنقى من لذة البائسين الضالين. ذلك أن حماس العشاق يتيه في لحظة الامتلاك ذاتها، ويتيه حائراً: هل تكون اللذة أولاً بالعين أم باليد؟ إنهم يعجزون عن البت بالأمور وإن موضوع عشقهم يستعجلهم بشدة وإلخاف. إنه يؤلمهم، فيلتهمون بأسنانهم الشفاه الرقيقة... وعندما تنطلق الرغبة المتراكمة في عروقهم تنحل أواصر هذا الحماس العنيف لحظة من الزمان، ثم تعاودهم بعد حين نوبة جديدة من الهياج، فتعصف بهم الحماسة العارمة مرة أخرى».

وقد وصف لوكريثوس الحب بصفات خفية رهيبة، وكأنه يصف أقطع مصاب وإقسي مرض واعتبر الحب طاعوناً قاتلاً، وغلا في تبيان دقائقه وأسواره ونتائج الوخيمة حتى حسب الناس أنه عليل مبتل بما يود شفاء الناس منه. يقول:

أواخر عهده بالحياة بسعادة أعظم مما يشعر به الشباب أحياناً. ذلك أنه نجى من الأطماع وخلص من الجشع وتجرد عن المشاغل والعوائق خاصة وعامة، وأن حياته تحفل بالسعادة، تحفل بذكرها. إن الشيخ إذا نسي الخير الذي غتم به أشبه بالوليد. إنه فقير لا يفيد من رأسمال خبرته. أما الشيخ الذكور فإنه حقاً سعيد وإن ألم: إنه لا يندم ولا يأسف ولا يحزن بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي قطفها في صحبتهم وما هم بعد اليوم براجعين.

حديقة أبيقورس

ولقد اجتذب المذهب الابيقوري طائفة من الناس أرهقها السأم وأنهكها الملل. وأخذ انصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان متاعب الحياة وآلامها وموسمها فابتغوا في الحديقة التي ابتاعها مريدوه في اثينا عزلة آمنة تتكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثر فيها أتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشة أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجأ أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعبيد، وكانت بينهم طائفة من الغانيات، وكانوا ينشدون جميعاً قصر علاقاتهم بالعالم الخارجي على الحد الأدنى، ورفع سدود منيعة تعصمهم من المجتمع والناس، وكانوا يعتبرون أبيقورس إلهاً جاء الى العالم بوحى جديد، وقد تحمل هو في الواقع آلاماً شديدة بشجاعة نادرة، فقد كان رجلاً هزيراً أصيب منذ حدثه بمرض الزحار، ولكن شخصيته القوية الفاتنة ومهارته في تحمل الألم، ودواعته المدهشة، كل ذلك أشاع حوله انطباعاً عميقاً جعله محترماً محبباً الى النفوس وكأنه إله يؤمن به أتباعه ويكرمون ذكرى ميلاده كل عام تكريماً دينياً. وقد رسمت تعاليم أبيقورس لهؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً منسقاً في جو هادئ متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق. وحببت إليهم، عن طريق الاقلاع عن حياة المجتمع الأوسع، حياة أهنا وأبعد عن الألم... وليست اللذة التي تنشدها الابيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميول والرغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا تترى أن اللذة إرواء غلة بل انعدام الظمأ.

لقد نشأ مذهب أبيقورس في الحقبة التي تدهورت فيها الحياة الاغريقية على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية، وجاء بوجه من أوجه الاعتبار محاولة لإنقاذ الانسان الفرد من اليأس المطبق على الجماعات باعتقاد اللذة، اللذة الفاضلة، سبيلاً

«العشاق يذبلون ويمتقنون بتار الألم فيبددون حياتهم إذ يدعون أمر التصرف بها الى الآخرين .. وحتى ثيابهم القرمزية تمل وتسأم من شرب عرق فينوس».

تطور الابيقورية

ظل مذهب ابيقورس فيما يرى المؤرخون، قائماً بعد موته مدة ستة قرون وإن يكن قد اخذ في تلك الفترة يتضاءل حدة، وقد مضى الناس يطالبون الفلاسفة والدين على مر الأيام وازدياد المحن بعلاج أقوى شفاء من الابيقورية. وقد حاول الفلاسفة تطوير نظرة أبيقورس الرامية الى توسيع مذهب اللذة وتحويله الى مذهب لذة فاضلة أو مذهب سعادة بإدخال تصنيف للذات وإقرار مبدأ الاختيار بينها، وربط ذلك كله بنظرية عن الكون جعلها لوكريثوس شهيرة معروفة. وبينما ينتهي مذهب ابيقورس بالدعوة الى التشف، ونظرية لوكريثوس على إشاعة السعادة في النفس، نجد مفكراً من طراز فرانسيس بيكون Francis Bacon 1561-1626 يبحث عن السعادة في اتلانتيا الجديدة ويجدها في مؤسسة حكومية عرفت باسم «بيت سليمان» وهي أشرف مؤسسة قامت على الأرض وكأنها منارة المملكة التي تنبعث منها أنوار الحكمة وفيها تكتشف وسائل السيطرة على الطبيعة وتستخدم فتسمي ينبوع سعادة يتمتع بها اعضاء تلك المدينة الكاملة جميعاً.

وقد سعى فلاسفة المدرسة النفعية الانكليزية الى تحقيق ما يمكن تحقيقه بالفعل من تلك اليوطوية Utopie البيكونية، وانطلقوا من مذهب اللذة بالمعنى الاغريقي العام، وأرجعوا الى الميدان الاهتمام الرئيسي بالرباط الاجتماعي الذي أمهله كل من ابيقورس ولوكريثوس. وأوضح جيريمي بنتام Jermey Bentham 1748-1832 مبادئ هداية السلوك معرّفاً المنفعة بأنها «خاصة النزوع لطلب اللذة والخير والسعادة، ودفع الألم والشر والشقاء». وذهب الى أن كل تشريع إنما ينبغي أن يستهدف تحقيق «أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس». إن السعادة جملة من اللذات، ولذة الناس جميعاً واحدة في الظروف الواحدة. ولكن الانسان وحده هو القادر على تقدير لذته وحراستها. وما اللذة في الاخلاق إلا كالحادث في الفيزياء. إنها موضوع علم يسميه بنتام علم الواجبات، وهو علم يحتاج الى توافر شرط أساسي تتم به صفة العلم الصحيح وهو إمكان القياس، وهذا القياس ممكن ما دام المجتمع يقرر أسعاراً مختلفة، ويحدد للجزاء درجات متفاوتة ويتم إدخال

الكم في مجال اللذة بتميز لذات متجانسة من جهة، ولذات غير متجانسة من جهة أخرى. اللذات تكون متجانسة حين تمكن مقارنة بعضها ببعض، ومن الجائز إقامة التجانس بينهما بقياس أبعادها السبعة التي جمعها بنتام في أربع فئات فرعية هي: بعد الشدة والمدة ثم بعدا اليقين والقرب ويليهما بعد الامتداد الذي يمثل خاصية الجانب الاجتماعي أو التعاطف الانساني ويلي ذلك أخيراً بعدا الحصب والصفاء. أما اللذات غير المتجانسة فهي التي تختلف بالنوع، لا بالدرجة وحسب، وقد رأى بنتام أن من الممكن حسابها بإدخالها في نطاق ما يسميه «علم النبات الأخلاقي» مؤكداً أن مقياس اللذات اللامتناهية هو ميزان المال، ودرجاته هي الأسعار، وهذا القياس أشبه بميزان حرارة أخلاقي يعتبر أن المال أداة رائجة توصل الى اللذة وأنا عندما ننتهي من وضع ميزان اللذات والألام يصبح فائض اللذة فضيلة بالبداية، ويصبح فائض الألم رذيلة بالبداية.

وقد جهد جون ستورتن Mill John Stewart 1806-1873 لاكمال وتقويم مذهب معلمه بنتام وأصرّ على تأكيد «النافع والليذ» واطهار أن أساس الاخلاق هو المنفعة أو مبدأ السعادة العظمى الذي يؤيد اعتبار اللذة هدف الحياة ومقياس القيمة الاخلاقية لأن «أعمال البشر إنما تعتبر صالحة بقدر السعادة الناجمة عنها، وطالحة بقدر ما تسبب لهم من بؤس وشقاء. وأن كلمة السعادة تدل على اللذة أو فقدان الألم كما تدل كلمة الشقاء على الألم أو فقدان السعادة». وقد انبرى ملّ الى الرد على أعداء النفعية الذين يرون أن أخلاق هذا المذهب تصلح للحيوان الأعجم، وأنها ترجع سائر القيم الى اللذة، ولا تفقه سوى معنى اللذة العاسي. والواقع أن الابيقوريين أنفسهم يترفعون عن هذا الرأي المزعوم، ويتفقون على وضع لذة التأمل فوق لذة الشهوة، واعتبار لذة الروح أسمى من لذة الجسد. وقد أخطأ بنتام لأنه لم ينظر الى اللذة إلا من زاوية الكم، فجاء ملّ بمبدأ إدخال الكيفية في تقدير اللذات. وهذا الاعتبار الكيفي يجعل بعض اللذات مطلوبة أكثر من سواها، ولا بد من الرجوع الى رأي الحكماء، الى رأي الاشخاص الأكفاء ذوي الصلاحية بالبت في الموضوع. يقول: «إن الذين مرسوا الحياة وخيروا ظروفها، وعجموا عود لذاتها يرجحون دائماً ما ينمي ملكاتهم العالية. فالعسكري يفضل الألم على التمتع بفرح بهيمي يطرب له الانسان العاسي. والذكي لا يبيع ذكاه لقاء أي شيء آخر. والمثقف لا يود أن يصير جاهلاً كما يرفض الشخص الطيب أن ينحط ضميره فيصبح أنانياً».

البعد الواحد حتى يتم ربط طرازي الوجود المتعارضين الأساسيين وهما طراز العمل وطراز اللذة، للتنسيق بينهما والقضاء على تناقضهما. وعندما شدد على إقامة علاقات إنسانية ذات تمدين رفيع دوغا حاجة الى تنظيم قمعي مثل التنظيم الذي تفرضه الحضارة الحالية على الحرية أبرز ما يسميه التصعيد الذاتي للحياة الجنسية، والتقى مع منازع مفكرين معاصرين كثر أرادوا ثورة في مجال المتعة الجنسية، كالتى لخصها هنري لوفيفر بقوله: «إن التغير المنشود في صعيد الجنس لا يقتصر على علاقات الانثى - الذكر ولا على المساواة الحقوقية والسياسية للأطراف المتعاقدة وسلخ الصفة الاقطاعية عن علاقات الجنس بالجنس وإضفاء صفة ديمقراطية عليها. وإنما ينبغي على التغير أن يبدل العلاقات العاطفية والعائدية القائمة بين الحياة الجنسية والمجتمع. ينبغي القضاء على مجتمع القمع وعلى الارهاب الجنسي بجميع الوسائل النظرية والعملية».

وقد ألفت الاخلاقيون أن ينقد بعضهم مذاهب بعض، وما قال بعضهم في نقد مذهب اللذة، أن اللذة لا يرد على طلبها بأن عليهم الامتناع عن أية لذة ، لأن مبدأ اللذة أقرب الى الصحة من مبدأ الألم، وليست أخلاق الزهد والتشف والامتناع بالأخلاق الفضلى بوجه الاطلاق. بل إن من اللذات ما يكون متسقاً مع الغايات الاخلاقية. وعلينا أن نقطف مثل هذه اللذات عرضاً، وفي طريقنا، من غير أن نجعلها غاية الوجود الأساسية. وكل امرئ يسعى جاداً في طلب اللذة ليحصل عليها مهما كلف الأمر يفقد فضائل التبصر والصبر والحزم، ويمعن في الميوعة والانحلال. وربما قاده انصرافه الى الشهوات واستسلامه الى الاثرة الى سلوك طريق الشراسة والخبث والقسوة والوحشية والسادية، ولا سيما حين تنال لذة الفرد على حساب لذة غيره من الناس. وقد أخطأ فلاسفة اللذة حين فاتهم أن اللذة إذا طلبت للذة فقدت ولم يشعر بها طالبها، وأن الفاعلية هي أكثر ما يحتاج الانسان إليه وعمل، وهي أعظم ما يألم الانسان من فقدانه وتعذره. ولا بد من تمييز اللذة عن الفرح والسعادة، لأن الفرح قيمة الفاعلية العقلية الناشطة، والسعادة على أساس الفرح لا تتصل باللذة أو باللذات المبعثرة والمتنافية، وإنما تتصل بالنفس اتصالاً كلياً، وتغدو اقصى فاعلية يملكها الانسان بما يتسق وقيم الخير، أي القيم الأخلاقية. أضف الى ذلك أن الفن بوجه عام سبيل من سبل ترقية اللذة والسمو بها الى مستوى لائق، وفي وسع

وأن قلة من الناس ترضى أن تتحول الى أحط الحيوانات حتى لو منيت بقدره التمتع التام باللذات البهيمية. فمن الأفضل أن يكون المرء إنساناً يائساً من أن يكون أبلّة سعيداً. ولئن رأينا الأبله والخنزير يخالفان هذا الرأي فمرد ذلك أنها لا يدركان إلا جانباً واحداً من المسألة».

وغني عن البيان أن المدرسة النفعية الانكليزية التي اغتذت باليوطوبية Utopie البيكونية وأضرابها كانت أشبه شيء بالجو المعنوي الذي ترعرعت فيه الذرائعية الاميركية في مختلف مظاهرها الفلسفية والعلمية والتقنية والاجتماعية، كما أن في وسعنا القول إن نظرية السعادة هي المحرك الرئيسي للحياة الاقتصادية المعاصرة بأسرها: فالاقتصاد الحر والاشتراكية بأنواعها، الرأسمالية والشيوعية، تتفق كلها، برغم تعارضها وتباينها، في أنها تعمل جميعاً لإسعاد البشر وتنمية نجاحهم في السيطرة على الطبيعة واملاك ناحيتها نشداناً لتحقيق رغد العيش، ومتعة الحياة، ولذات البشر في الارض.

لذة الاقتصاديين

لقد ذهب بعض الاقتصاديين الى أن الخير ذاته وليس السعادة وحدها، هو مجموعة لذات وأن اللذة بالتعريف هي «إدراك ترجح النفس أن تشعر به على ألا تشعر». والألم عكسه. وأن اللذة والألم يشغلان الزمان ويتصفان من جهة أخرى بالاشتداد. فإذا حصلنا على جداء الاشتداد بالزمان استطعنا أن نحسب القيمة الجبرية للذة والألم، وأمكنا أن نحسب بعدئذ هذه الجداءات. فالسعادة والبؤس معادلة. فإذا نم الميزان عن عجز (وتلك هي حاله في الغالب) غدا الانتحار مشروعاً. أما إذا اقتصر الميزان على الإشارة الى حالة توازن دقيق وحسب فإن «الكائن يساوي عندئذ صفرًا».

ويذهب باحثون آخرون الى بيان علاقة الثروة المادية بالثروة المعنوية بدل حساب اللذات والألام، أي بحث علاقة الثروة بالسعادة، أو باللذة. ويرون أننا إذا استثنينا الحد الأدنى الضروري لتأمين العيش، ألفينا أن السعادة تزداد بحسب نسب متوالية عديدة بينما تزداد الثروة بحسب نسب متوالية هندسية. وقد بنى الاقتصاديون على هذا الأساس النظرية الحديثة أو الهامشية الشهيرة.

وقد عنيت الحضارة الحديثة بمشكلة العمل واللذة ولا سيما انقطاع الصلة بينهما وانبرى فلاسفة ومفكرون للتعلمق في المشكلة والتصدي لحلها، وأراد بعضهم اعتناق دعوة جذرية كهربرت مركيز مثلاً الذي ينادي بقمع القمع في حضارة

التاريخ الغربي. مؤسسها هو يسوع الناصري الذي جذب اليه، بحياته وتعليمه، فريقاً من اليهود. فلبثوا مرافقين له على امتداد حياته وحتى عند موته وقيامته من الموت، فشعروا بولادة جديدة وفهم جديد للحياة. ثم اندفعوا يمشرون بالايان به وبالاتفتح المحب على كل الناس، اقتداء بما كان يسوع يفعل في حياته. لقد اطلقوا على يسوع القاباً كثيرة، كان لقب المسيح الاكثر تردداً بينها. فظهرت لفظة مسيحي لأول مرة في انطاكية سنة 44 للدلالة على من يؤمن بتعليم يسوع الناصري ويشتر به. ولفظة «مسيحية» تدل على الحركة الدينية المتأسسة في يسوع المسيح، وعلى ما تنطوي عليه من تعليم وما نشأ عنها من مؤسسات. انها ديانة مؤسسة وضعية، يستند فيها السلوك المسيحي الى عقيدة وقاعدة، فيها يترتب المؤمن على التقوى المسيحية التي تمارس في جماعة منتظمة. فليست المسيحية بالتالي شكلاً دينياً فارغاً بدون مضمون، ولا هي اختبار ديني بدون مقومات، ولا هي اتجاه صوب الله، ذاتي الماهية، بدون تعابير مشتركة وطقوس وشعائر تعبدية، ليست المسيحية ايماناً معنوياً، ولا شعوراً غريزياً، ولا تصوراً ينفرد فيه الفرد عن الجمهور، بل هي ديانة ظاهرة وتوجد في ظهوراتها التي تشمل الحياة الشخصية والجماعية. إن المسيحية هي ايضاً ديانة تاريخية، مؤسسها هو شخص من التاريخ، ظهر داخل تاريخ شعب الله وشاء اكماله، كما انها ملتزمة في التاريخ ومؤثرة فيه، اذ توجه جهد الانسان، شريك الله، نحو احلال النعمة في التاريخ وبالتاريخ. فمعنى التاريخ هو تحقيق «سر مشيئة الله، اي ذلك التدبير الذي ارتضى اتمامه في المسيح ليحققه عند ملء الازمنة فيجمع ويجدد في المسيح كل شيء ما على السموات وما في الارض في المسيح» (افسس 1: 9-10). المسيحية هي أخيراً ديانة شاملة في الزمان وفي المكان، فتأثيرها لا ينحصر في حقبة زمنية محددة بل انها تمتد في مفاعيلها الى الازمنة السابقة لها والازمنة اللاحقة وصولاً الى الازل، ودعوتها لا تنحصر في شعب من الشعوب، ولا في بقعة جغرافية دون سواها، بل انها مقدمة الى كل شعوب الارض بدون استثناء.

ولد يسوع قبل موت هيرودس الكبير، اي قبل سنوات اربع من التاريخ الغربي المسيحي، في بيت لحم في فلسطين، وهو يهودي اسم امه مريم. بعد طفولة وشباب قضاهما في الناصرة، باشر رسالته حوالي السنة 27 متجولاً في فلسطين، وهو معاصر ليوحنا المعمدان حوالي 4 ق. م - حوالي 30 م. كان الجليل ميدان نشاطه المميز، وقام ببعض رحلات الى المقاطعات الوثنية المجاورة لاسرائيل، ولكنه علم بخاصة في

الانسان أن يصعد مطلب اللذة ويتسامى بها ويكون سلوكه تجاه هذا المطلب سلوكاً حكيماً ينحو منحى وسطاً بين حال الافتتان باللذة من جهة وحال التقشف الجامد الجاف الذي يجحد المرونة ويكفر بالتنوع والابتكار. وهذا السلوك الحكيم أدنى الى الواقع والتطبيق من حساب اللذات والآلام على طريقة بنتام، لأن مثل هذا الحساب مسألة نظرية بالفعل، وقد يوصل تقدير اللذات والآلام الى قائمة طويلة من الأرقام ولكنها أرقام تعسفية لا تخضع إلا للعبث والهوى. ويبقى من الثابت على صعيد الأخلاق أنه ليس على الانسان نشدان إشباع رغباته بمقدار ما يجب عليه بالدرجة الاولى العمل على تحقيق ذاته تحقيقاً صادقاً ومتقاً ومتكاملاً، كما كان يرى ارسطوطاليس الذي لم ينف اللذة، بل اعتبرها رديفاً طبيعياً لتحقيق الذات.

مصادر ومراجع

- أبيفورس، رسالة الى مينوقويس Menoceus .
- ، لوكريوس، مختارات نشرتها مؤسسة الآداب الفرنسية، بيروت.
- ، مجموعة ديوجين لايرسي 20.
- ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة احمد لطفي السيد، جزءان.
- افلاطون، محاورة فيليبوس .
- باستيد، جورج، المدنية: سرايا وبقاياها، ترجمة عادل عوا.
- بنتام، جيرمي، علم الواجبات الأخلاقية أو منظومة الأخلاق.
- ستورث مل، جون، بحث في الحرية، ترجمة دار البقطة العربية بدمشق.
- ، في النعمة.
- عوا، عادل، الأخلاق.
- ، أسس الأخلاق الاقتصادية.
- لوفيفر، هنري، الحياة اليومية في العالم الحديث.
- لوكريوس، في طبائع الأشياء.
- مركز هيربرت، انسان البعد الواحد.
- ، أيروس والحضارة، اسهام في فرويد.

عادل العوا

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

نشأتها وارتباطها بالوسط اليهودي

المسيحية ديانة نشأت في فلسطين حوالي السنة الثلاثين من

الواحد، اذ قد تفسخت الى فرق متخاصمة ومتنازعة بتأثير من السيطرة الاجنبية الوثنية أو بردة فعل ضدها.

جغرافياً - سياسياً، بقيت بعض المدن والمقاطعات الفلسطينية غير خاضعة للسلطة الرومانية، ومنها الناصرة حيث عاش يسوع طفولته وشبابه. وكان الحفاظ على التقاليد اليهودية والكتابية، في تلك المدن، شأناً مستتباً في مختلف قطاعات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. وبالفعل كانت الناصرة، مدينة يسوع، المحافظة على يهوديتها، مختلفة كل الاختلاف عن اورشليم الخاضعة للسيطرة الرومانية والمتأثرة في السلوك الديني بالتدخل الوثني، بخاصة في تعيين الكهنة وتدرجهم في الاشراف على الهيكل، بينما افعال العبادة في المحفل لا تستوجب، في العرف اليهودي، وجوداً كهنوياً، بل يكفي لتمامها اجتماع المؤمنين للصلاة الى الله ولدرس تعاليمه. وكان الاختلاف ايضاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المتميزة في الناصرة بالطابع العائلي والحرف اليدوية، بينما ظهرت في اورشليم مؤسسات واردة اليها من اليونان القديمة كانت بمثابة بذور الرأسمالية الحديثة. من هنا تتضح ردات فعل يسوع الناصري ومواقفه على الصعد الدينية والسياسية والاقتصادية. دينياً، اختبر الفرق بين التعبد العفوي العائلي في محفل الناصرة والتعبد السلطوي الخاضع للتأثيرات الوثنية في هيكل اورشليم، فوقف مجابه عدو الدين الدائم اي التعبد الوثني، بخاصة عندما يحتل انسان مقام الله. سياسياً اختبر الفرق بين الحرية المعاشة في الناصرة، بارشاد من الكتاب المقدس والخضوع المذل للسيطرة الرومانية في اورشليم، فنبه الى ان الخضوع لسلطة غريبة يشكل خطراً دائماً على الحرية. اقتصادياً، اختبر الفرق بين اقتصاد عائلي معاشي وحر في الناصرة، والاقتصاد الخاضع لقوى المال التي تستغل الناس في اورشليم، فكان موقفه الشهير: «لا تستطيعون ان تعبدوا رين: الله والمال».

داخلياً، كان اليهود منقسمين الى فرق يميزها اختلاف مواقفها من السلطة الاجنبية، بالاضافة، الى ارادة التغيير والعمل في سبيل التحرير. ويرز في المقدمة فريق كبار الكهنة، وهم خلائق الرومان، يتعاونون كل التعاون مع المحتل مستهدفين مصالحهم الخاصة، ويذلون قصارى جهودهم لنفاذي القلاقل والفتن خوفاً من فقدان امتيازاتهم. وكان يدعمهم فريق الصدوقيين الذين استلهموا مبادئ الابيقورية ليعيشوا ويكيفوا حياتهم مع السيادة الاجنبية. وكانوا يرفضون كل ما دخل الى الدين من تقاليد شفوية، وينكرون بخاصة

اورشليم على امتداد سنوات تحوالة. لم يحصر تعليمه بفريق دون سواه، بل توجه الى كل انسان لانه يتمتع بقيمة مطلقة ويقرر في هذه الحياة مصيره الابدي. وكانت حياته تشهد لتعليمه. ولكن بعد اكثر من ستين من العمل حكم عليه بالموت على الصليب في السنة 30 على ما يبدو، بقضاء من السلطان الديني والسياسي لانه قال عن نفسه «انه ابن الله» وانه «يعطي الخلاص للعالم». في اليوم الثالث، وجد قبره فارغاً بعد ان كان قد ختم واخضع لحراس والمراقبة شديدة. أما هو فظهر لتلاميذه، سواء منفردين ام مجتمعين، وقد ظهر مرة لأكثر من خمسية شخص حياً جسدياً، انما حياة معجدة. واستمر يظهر حياً على امتداد اربعين يوماً بعد قيامته، الى ان صعد الى السماء في لقاء اخير مع رسله وتلاميذه.

تجاه ما حصل من السلطات الدينية اليهودية ضد يسوع، من الطبيعي طرح السؤال عن موقفه من تورا موسى؟ يلاحظ ان الاجابات عن هذا السؤال تختلف حتى التناقض، وكلها مستمدة من تفسيرات للانجيل. يقول بعض المفسرين ان يسوع لا ينقض الشريعة اطلاقاً، ولا يزيل منها شيئاً البتة، بل انه يدعو، وهذا هو الجديد في الرسالة، الى «تنقية الطاعة الشرعية عند المؤمن» وذلك بالخضوع لله عن دافع روحي داخلي عميق، خلافاً لشئ اشكال الصورية الدينية والاعراض المضافة الى تقاليد الآباء. خلافاً لهذا الموقف، يرى مفسرون آخرون في تعليم يسوع انفصلاً جذرياً عن رسالة اليهودية، ويستندون في موقفهم الى تصرف يسوع الحر والمدهش تجاه الهيكل والشريعة والتقليد والسلطات الدينية في زمانه. على كل حال، من المهم معرفة الوسط الفلسطيني حيث عاش يسوع للتوصل الى استخلاص الجديد من الانجيل وتحديد علاقته بالمهد القديم.

معروف ان فلسطين تعرضت لاجتياحات كثيرة من الاجانب في القرون الخمسة التي سبقت ميلاد يسوع وخضعت للحكم الاجنبي الوثني، وقد سقطت تحت سيطرة الرومان على يد بومباي سنة 63 ق. م. ومع ذلك بقيت ديانة شعبها اليهودية، وهي أول ديانات التوحيد المنزلة في العالم. وبالفعل، إن يسوع الناصري هو يهودي، كما أن تلامذته الاوائل كلهم يهود. انما تجدر الاشارة الى امرين بالغتي الخطورة، الاول هو التقسيم الجغرافي السياسي داخل فلسطين وما نتج عنه من فرق في الحياة اليهودية عنها، والثاني هو التقسيم داخل الديانة اليهودية القائمة على الايمان بالله

ايضاً على الصعيد السياسي. ولكن فئات من اولى الفطنة والحكمة اظهرت كثيراً من التحفظ تجاه تلك الروايات، خوفاً من خطر افساد القلوب وتسميم الاجواء. بينما كان الوطنيون والغيورون يظنون ان تحرير البلد اصبح وشيكاً. وكان المتدينون المدركون لمعاني الكتاب المقدس يرون انه لا يجوز اعتبار ملكوت الله ملكوتاً ارضياً. بوجه العموم، يمكن القول ان فكرة المسيح كانت مهيمنة على الازدهان، ويراه بعضهم محرراً ومخلصاً وفقاً للصورة المرسومة في كتابي دانيال واخنوخ.

اصول معرفة المسيحية

اللافت في الامر أن يسوع الناصري لم يكتب قط، وان الايمان به وانتشار البشارة عنه الى خارج الشعب اليهودي قومياً وجغرافياً سبقا كل الكتابات عنه. لذلك قد يجد الباحث عن تبشير يسوع بالذات بعض الصعوبة. فنحن لا نعرفه، ولا نعرف كلامه وعمله وما كان له من تأثير على الشعب، بالإضافة الى ردادات الفعل العدوانية التي اثارها عند السلطات الدينية والمدنية، الا عبر مجموعة من الكتب سميت بالعهد الجديد للتعبير عن العلاقة الجديدة بين الله والانسان، في يسوع المسيح، مقابل العهد القديم الذي كان يعبر عن علاقة الله مع الشعب المختار قبل مجيء يسوع. ان نواة العهد الجديد هي الاناجيل الاربعة.

ليست تلك الكتب تقارير دقيقة تترد تاريخياً وقائع المسيحية، بل هي نصوص تتضمن اعترافات بالايمان من تدوين الاجيال الرسولية. علاوة على ذلك ليست الاناجيل من تأليف شخص واحد، بل اننا نتقبلها وفقاً لمقرس ولتني وللوقا وليوحنا. لقد كتبت في تواريخ مختلفة، وتوجهت الى جماعات متفرقة، ونقلت شهادات عما رسخ في اذهان تلامذة يسوع من تعاليم تفوه بها في لغة تختلف عن لغة الاناجيل، ومن عجائب صنعها، وعما انطبع في النفوس من امثلة حية تميزت بها حياة الناصري، وكيف تبدى لهم، في آلامه وموته على الصليب وقيامته من الموت، ابنا لله وديانا للاحياء وللأموات.

لفظة انجيل مختصرة من لفظة يونانية ايفانجيليوم تعني البشارة الصالحة، ولقد كانت اصلاً دارجة في لغة البلاط للإعلان عن خبر انتصار او عن حدث سعيد يتم في البلاط الملكي. وقد استخدمتها الجماعة المسيحية الاولى عنواناً لبشرى الخلاص الجميلة ولبشرى قدوم ملكوت الله مع يسوع الناصري. عدد الاناجيل اربعة، كتب مرقس الاول منها ما بين سنتي 65-69 باللغة اليونانية، لليهود المقيمين في مصر،

الاعتقاد بقيامة الأموات، مدعين المحافظة الدقيقة على التعاليم الموجودة، بوضوح في الكتب المنزلة. وهم لا يعترفون الا بالكتب التي وجدت قبل السبي البابلي والسيطرة الفارسية، في القرن السادس ق.م. أما فريق الفريسيين (من العبرانية بروشيم اي المنفصلون) فكان يتألف من اليهود الوطنيين المتطرفين الذي يرفضون تأثير الغرباء عليهم، ويتعلقون تعلقاً تعصبياً بالشريعة والتقاليد، ويحافظون على الممارسات الدينية الخارجية بقوة، بهذا الاسلوب كانوا يتحاشون الاتصال مع الوثنيين مع العلم انهم، عملياً، كانوا يتكيفون مع التعايش. وقد سيطر على اذهانهم اعتقاد بأنهم يسهمون بخضوعهم الدقيق للشريعة في تبديل الواقع وتحرير الشعب اليهودي من السيطرة الاجنبية الوثنية. واخيراً يأتي فريق المقاومين للمحتل الذين كانوا يرون في حضور غير المختونين تدنيّاً للارض التي اعطاها الله لابراهيم ولنسله. وكلان هذا الفريق ينقسم بدوره الى فريقين، الاسينيون والغيورون. كان الاسينيون يعيشون في جماعات معزولة غربي البحر الميت، يتأملون في الكتب المقدسة ويعيشون بتقشف. ويرفضون المشاركة في التعبد في اورشليم. ويتأثرون من التعاليم الفياغورية والايرائية كان لهم اساليبهم الخاصة في التعبد والتصوف. يحثهم على ذلك اقتناع باقتراب الايام الاخيرة، اي اقتراب الزمان الذي يتحقق فيه وعد الله لابراهيم حيث يصير اسرائيل شعباً عظيماً، يفرض شريعته على الكون، ويضمن من ثم خلاصه الخاص وخلاص الجميع. وقد انسحبوا الى البرية ليفرغوا لانتظار الملكوت الجديد، وتسريع قدومه. (ان اكتشاف مخطوطاتهم على شواطئ البحر الميت كان حدثاً اثرياً في النصف الاول من القرن العشرين). اما الغيورون، فكانوا يلجأون الى العنف ولا يترددون عن استخدام السلاح. وقد تخصصوا بالاغتيالات الفردية ضد الموظفين والجنود الرومان. وكان رائدهم شعار يقول: «يهوه وحده هو ملك وسنخدمه هو وحده».

يروى فلافيوس جوزيف، المؤرخ اليهودي، في كتابه العصور القديمة اليهودية، كيف ان اليهود كلهم تقريباً، كانوا يهتمون في السنوات السابقة لقدوم يسوع، «بالتحرر من كل اشكال الخضوع للاخرين، كي يخدموا الله وحده». وبهذا الدافع ظهرت روايات تلهب قلوب البعض منهم وتشير الاشتمزاز عند الآخرين، تبشر بأن المسيح ابن داود، سوف يظهر قريباً ليعيد ملكوت الله، اي سيادة اسرائيل. وبديهي ان يتخذ الملكوت معنى سياسياً، ذلك ان السياسي يبقى بنظر اليهودي جزءاً من الدين، لأن سيادة الله على كل شيء تظهر

الله، والمساوي للأب في كل شيء. ولكنه بفضل التركيز على المسيح الحالي والمعاصر رأس الجسد السري، الكنيسة، الحي المعجذ الذي يتابع في السماء دوره كوسيط ومخلص.

تضاف الى رسائل بولس 7 رسائل دعيت الرسائل الجامعة لأنها تتوجه الى جميع الكنائس بدون تخصيص. وكتبت ما بين سنة 64 ونهاية القرن الأول، وهي رسالة من بطرس، ورسالة من يعقوب وواحدة من يهوذا، وثلاث من يوحنا، يضاف إليها كتاب اعمال الرسل الذي ألفه سنة 80 اكتمالاً للانجيل، واطهاراً لكيفية انطلاق الكنيسة من اورشليم وامتدادها الى شتى انحاء المعمورة.

يتضح، لمن يتأمل في كتب العهد الجديد، ان يسوع لا ينقل كلمة الله على غرار الانبياء الذين سبقوه بل انه هو كلمة الله، وهو وحي الله بذاته، وهو بالتالي يكشف كلياً ونهائياً كيف ان الله يريد خلاص البشر كلهم وישاء تحقيق هذا القصد في تاريخهم الخاص، ذلك لأن الخلاص في الله يوازي، بالنسبة الى الانسان، تحقيق وجوده الذاتي، بعد ان يتضح له المعنى المطلق لحياته في صميم البلبلة اليومية. ان رواية تاريخ يسوع هي حافز على الانخراط في طريق الخلاص، ذلك ان البشر يستطيعون ان يتبعوا يسوع مساهمين في تاريخ يسوع الحي الذي يتحقق بدون انقطاع، ومدركين انه لا يكتمل داخل نظام التاريخ الارضي، بل هو مدعو لوجود خالد أزلي تتضاءل امامه حدود التاريخ. بوسعنا، بالتالي، بعد التأمل في العهد الجديد، الاجابة عن سؤالين اساسيين:

الاول: ما هو تعليم يسوع ذاته؟

والثاني: ما هو تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع على ضوء ما رسخ في اذهان التلاميذ من تعاليمه وافعاله وما فسروه من اقوال الانبياء عنه؟

تعليم يسوع

بخصوص السؤال الاول، يتمحور تعليم يسوع حول نقاط ثلاث: أولاً، ملكوت الله، ثانياً، العلاقة الجديدة بين البشر والله الاب، ثالثاً: العلاقة الجديدة التي تنشأ بسببه بين البشر وهي علاقة الاخوة. من الواضح ان النقطتين الثانيةيتين تنتجان عن الاولى.

ملكوت الله

إن أول ما يتبدى في تعليم يسوع هو الاعلان عن الزمان الجديد الذي بدأته البشرية مع قلوبهم. كان اليهود، بوعي من

وقصد تبيان ان يسوع هو المسيح المنتظر والمحرر الاكبر. وقد أكد ان يسوع انتصر على الموت وعلى الشيطان، لذلك يحمر الارض من قوى الاستلاب ويدخل البشر الى السلام الحقيقي الإلهي، مع العلم انه كان يرفض، في حياته، ان يعلن انه المسيح. كتب متى ما بين سنتي 85 و90 باللغة اليونانية، لليهود المسيحيين ولليونانيين المقيمين في سوريا، فركز بشارته على أن يسوع هو المسيح الذي بشر به الانبياء وانتظرته الاجيال اليهودية، وأكد أن يسوع هو موسى الجديد الذي يقدم بدلاً عن الشريعة المحسنة وعن الفريسية الصارمة، بشارة صالحة جديدة. فيسوع هو الكاشف الافضل عن ارادة الله وعن سبل وجودها وكيفية تحقيقها. كتب لوقا ما بين سنتي 85 و90 للوثنيين ولليونانيين، باللغة اليونانية، فقدم يسوع بمثابة محرر للفقراء، وللمرضى وللخطاة، ولكل الهامشين على الصعيدين الاجتماعي والديني. في الوقت ذاته، يكشف يسوع عن نفسه انه ابن الله، ويدعو البشر الى البنوة الإلهية. ذلك لأن الانسان الذي يقتدي بالمسيح يدرك انه يتبدل جذرياً، انه يدخل في ملكوت الله. يوحنا كتب ما بين سنتي 90-100، باللغة اليونانية، وأكد ان يسوع هو ابن الله الأزلي، اللوغس الذي ينصب خيمته بين البشر، ليكون الطريق والحق والحياة، الخبز وماء الحياة. في انجيل يوحنا يتحرك يسوع في قطاع الإلهي، وهو يتجلى بمثابة مسيح الايمان.

نحذر الاشارة الى ان بولس 25-؟م. وهو رسول لم يعايش يسوع، كتب رسائل الى المؤمنين بالمسيح سبقت تاريخياً كتابة الاناجيل، فامتدت من سنة 50 الى 70، وبلغ عددها خمس عشرة رسالة. تنضح رسائل بولس الذي كان له لقاء واحد مع يسوع القائم من الاموات على طريق الشام، برائحة القيامة. ويظهر كيف ان المسيح القائم من الاموات يشر بقدم انسانية جديدة وساوات جديدة وارض جديدة في هذا العالم، ذلك لأنه الوسيط الوحيد ومخلص التاريخ البشري بأسره. يستقي بولس، في بعض رسائله، مقولات من الرواية ومن الغنوصية المدرستين الشاعتين في العالم الروماني آنذاك للاجابة عن أسئلة مطروحة بشأن دور يسوع في فداء العالم. هكذا يسمي المسيح في الرسالة الى الافسوسيين «رأس كل الأشياء»، وفي الرسالة الى الكولوسييين، يسميه «القطب المركزي» الذي يجد فيه كل شيء قوامه وقيامته. يبقى ان بولس لا يهمل في رسائله ذكرى المسيح التاريخي والزمني الذي عاش على الأرض «متكوناً من امرأة» وأخذاً «جسداً شبيهاً بجسد الخطيئة»، كما انه لا ينسى المسيح الموجود أزلياً مثل

تولد من فرح اكتشاف سلطة الله الرحيمة والسيدة في شخص يسوع، ثانياً: تكون ممارستها في مساهمة الاهانات وفي خدمة الصغار في الجماعة وفي العالم؛ ثالثاً، تتحقق في نشاط يقظ ومسؤول في التاريخ وفي الوقت ذاته مشدود الى الازل ومستدير بالخلود مع الله. ان الارتباط مع الله في الملكوت، يغذي الفضائل الاجتماعية التالية: الاقتسام والمشاركة، احترام حق الآخرين، نبذ الشهوات، وعي المسؤولية الشخصية عن تقديم الخدمات، العيش في العالم خلافاً لنظام العنف الذي ينتهجه الاقوياء. ولا ينحصر اتخاذ الموقف في الدخول الى ملكوت الله، بل يتعداه الى العمل الحثيث على الادخال اليه، وهكذا يتبدى بمثابة دعوة ملحة الى الرسالة، لتقديم بشرى الانجيل الى كل انسان. فملكوت الله لا ينحصر في شعب ولا في زمان، بل انه يمتد الى شعوب الارض كلها والى الازمنة كلها بدون استثناء، يضمن خلاص البشر ان دخلوا اليه بالايمان وبالطوبى. بهذا الشكل يتخطى الملكوت الجديد ما كان قائماً في العهد القديم، وتجد المؤسسة الدينية والوطنية اليهودية، التي تأسست على وعد من الله في العهد القديم، كلها وتجاوز حدودها.

العلاقة الجديدة بين البشر والله الاب

لا يقدم يسوع نظريات عن الله، بل يتكلم عنه فاعلاً في التاريخ ويدعوه ابا وهي كلمة آرامية تعني الأب. ان الصلوات اليهودية، الليتورجية منها والشخصية، لا تتضمن اي ابتهاج الى الله باسم «ابا»، بينما يسوع يتوجه دائماً بهذا الدعاء الى الله، باستثناء صرخته على الصليب، ليتم ما جاء في الكتب. في دعاء ابا تظهر علاقة يسوع الحميمة مع الله، اذ كان يتوجه اليه كالطفل الى ابيه، مليء بالحب والثقة، وفي الوقت ذاته محترم ومستعد للطاعة. ولقد أعلن الله ذاته عن ابوته ليسوع يوم المعمودية اذ جاء صوت من السماء يقول: «هذا هو ابني الحبيب»، وعندما سأل التلاميذ يسوع عن صلاة يتوجهون بها الى الله، اجابهم انتم اذا صليتم فقولوا: «أبانا الذي في السموات»، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض، اعطنا خبزنا كفاف يومنا واغفر لنا خطايانا كما تغفر نحن لمن اساء الينا، ولا تدخلنا في تجربة لكن نجنا من الشرير، لأن لك الملك والقوة والمجد الى الابد آمين».

مع يسوع يبدأ التداول بمفهوم جديد لله، انه أب. ولأنه كذلك فهو يتنزه عن كل ما هو اعتباطي او شيطاني في سلوك آلهة الوثنيين. بل أكثر من ذلك لا يتخذ من الانسان والكون

العهد، ينتظرون قدوم الملكوت، قدوم المسيح الملك، فجاء يسوع يعلن ان ملكوت الله بدأ بالفعل معه، هو ابن الله. ترد لفظة ملكوت الله مائة واثنين وعشرين مرة في الاناجيل، وتسعين مرة منها على لسان يسوع عنه. في انجيل متى، اليهودي الصبغة «ملكوت السموات» تبادياً للتلفظ باسم الله. واللافت للانتباه هو ان بشاره يسوع جاءت تختلف في مضمونها عما كان شائعاً، على الرغم من استخدام تعبير «ملكوت الله» الكثير التداول. انه لا يسعى الى تغذية الروح الوطنية واذكائها، فلا يدعو الى العصيان ضد الرومان، ولا يتكلم عن اعادة ملكوت داود، مع ان الشعب يسميه ابن داود يوم الشعانين، وببلاطس يفرض عليه لقب ملك اليهود على الصليب. حتى تلاميذه كانوا يغذون نزعات وطنية منتظرين ملك اسرائيل، ومع ذلك صدمهم بالمفهوم الجديد. انه يتعدى تجارب الماسية السياسية، ليعطي للملكوت الله معنى جديداً يتضمن تحريراً كلياً ورجاء بدون حدود، باشر الكلام عنه وعن بدئه في اول حديث له في الهيكل مفسراً نص اشعيا النبي، وأكد لتلاميذ يوحنا المعمدان انه ادخل، بتعليمه وعجائبه، البشرية في الزمان الجديد، حيث يقيم الله، خالق السماء والارض، ملكه على جميع الخلائق. إن إله يسوع لن يكون بعد الآن الهاً معزولاً في السماء، بل انه يقيم علاقة دائمة مع العالم الارضي في تاريخ الانسان، وقد بدأت مع يسوع. فالملكوت هو شهادة على امانة الله، وهو عطاء يقدم فيه الله ذاته لكل الناس لانه يريد لهم مستقبل سعادة وتحرير وخلاص. وبالفعل تبدل الحاضر كله بحضور يسوع، اذ حل نظام التحرير والخدمة مكان نظام الشريعة والقمع. ملكوت الله ليس حكماً وقضاً قبل اي شيء، بل هو نعمة للجميع، بدء صداقة جديدة، بشاره صلاح الله القريب، ملكوت الخلاص والرحمة. ملكوت الله ليس لفئة محدودة من الناس دون سواها انه لجميع الناس بدون استثناء. من هنا شموله، ولكنه ليس شمولاً تافهاً قطبياً اذ لن يدخله الفاترون المتضععون والمترابون المترددون، بل هو شمول في الدعوة يقتضي ارتداداً واسراعاً في اتخاذ الموقف منه. فيه تتبدل علاقة الانسان مع الاشياء المادية والثروات، حيث لا يمكن لمن يدخل اليه ان يعبد ريين، الله والمال. وتقلب العلاقات بين الناس في اسلوب الحياة فينبذون القدرة والقوة ويمارسون التضحية والبذل والخدمة. ويصير الاهتمام الخير بالآخر هو مركز الحياة، وتصير حريته، وحقه وسعادته هي مسوغات الوجود والحياة والمهات. في هذا الترتيب الجديد للحياة تسود عدالة جديدة تتصف بميزات كثيرة اهمها ثلاث: اولاً، انها

يتكلم يسوع عن ولادة جديدة من الله حيث المولود الجديد يرتبط بالله كما يرتبط الطفل الصغير بأمه. قد يعترض ضد هذا الارتباط من تصور ان الاستقلال البروميتي هو مثال الوجود الانساني، ولكن الحقيقة هي ان الارتباط يعبر عن وعي انسان ناضج يعرف جذوره ويدرك انه يستحيل عليه ان يعيش منقطعاً عن ينبوع الحياة. اذ ذاك يسهل عليه بالايان تجاوز الاهتمام بالذات، والتحرر من الهم ومن الاتكال على المال. ذلك ان الحياة الجديدة لا تعاش بمثابة توتر وتنافس طمعاً بالجائزة، بل تتغذى بالشكر على تقبل عطاء اثن من الحياة. فمن سمع صوت يسوع بصير «إنساناً في سبيل الآخرين». ولا يتوسل المؤمن، من ارتباطه مع الله، ضمانة ضد نكبات الحظ. ولا يخلد الى الاطمئنان الكسول مستسلماً لهذا اليقين. بل انه يرى في حب الأب له حافزاً قديراً على الحياة المبذولة في سبيل الآخرين، مع كل ما يرافقها من مجازفات بالحب. ان الله الاب المحب يترك الانسان يذهب الى اقصى الحدود في قراراته المسؤولة.

علاقة الاخوة بين البشر

يتوجه الانجيل الى العالم كله، اذ لا حدود فيه لظهور ملكوت الله. ويلاحظ ان لوقا لا يتوقف عند داود بل يذهب الى آدم في ذكر آباء يسوع، دلالة على ان يسوع هو بدء البشرية الجديدة كلها، وليس بدء اسرائيل الجديد فقط. يسوع هو نور الامم، ويتوجه الانجيل الى الجميع بدون استثناء. انه يتوجه الى الخطاة والنساء الغرباء والصغار الذين يحيط بهم حب الله العجيب واللامحدود، بينما كانوا عادة موضوع احتقار وزدراء. يبرز الانجيل ان الدعوة الى حب الله وحب الاخوة مع يسوع هي دعوة موجهة الى كل انسان بدون استثناء، وبدون تفرقة عرقية او دينية او سواها، ذلك لأن كل واحد هو امام الله، شخص يتمتع بمصير ذاتي وينعم بقيمة مطلقة، وهو مدعو الى ان يقرر بملاء حريته، وهو في هذه الحياة، مصيره الابدي. ينتج عن ذلك خلقية اجتماعية صارمة في مواجهة اساليب التسلط والاستغلال، بخاصة في مواجهة قدرة المال والموقف من الفقير.

ومن تغييرات الملكوت للعالم، بعث جماعة من المتجددين الذين يفرحون بتبشير الآخرين بما ينعمون به وبما اعاد ولادتهم. وبالفعل، تنظمت تلك الجماعة في بنية الكنيسة، مستفيدة من التنظيم لتنسيق الرسالة التي تُسَوَّغ وجودها حرّة تجاه السلطات، بلا مهادنة مع ما للعالم القديم من قيم

موقف اللامبالاة لبيادله الانسان بدوره اللامبالاة، كما هي الحال عند ابيقورس 340-270 ق.م. قديماً وحديثاً عند سارتر 1905-1980، او موقف «المحرك الذي لا يتحرك» لصعب الركوع امامه والتضرع اليه كما هي الحال عند هيدغر 1889-1976 بل انه اله صالح، صديق الانسان بالمقابل ليس الانسان كائناتاً مخلوقاً يساعده الله الخالق فحسب، بل هو مشارك لله في الالهية انه ابن الله.

ان لفظة «اب» التي يستخدمها يسوع، لا تبغي حصر الله في صورة المذكر، بل انها تدل على حقيقة تتعدى البشري والقسمة الجنسية، هي الاولى والاحيرة على الاطلاق، وقد سماها الرسول يوحنا «المحبة». يصير يسوع على اظهار حب الله، ليسود الحب على حوار الايمان، ولتبتدي حرية الانسان في التجاوب مع حبه والسعي الى التشبه به. فالابوة دعوة الى التجاوب، والى العودة عن الضياع. يقدم يسوع الله بمثابة اب للابن الضائع، بل اب لكل الناس الضائعين. صحيح أنه إله اسرائيل، ولكنه مع يسوع يبدو بوجه جديد، انه الاله الصالح، ويختلف كل الاختلاف عما سيجيء عند فلاسفة الظن في حملتهم ضد أبوة إله يسوع. في الاناجيل ليس إله يسوع إله الآخرة على حساب الوجود الحالي، على حساب الانسان وعظمته وسعاده كما اتهمه فويرباخ 1804-1872 في نظرية الترامي. ولا هو إله الاسياد المهيمنين، ولا هو إله الالواضع الاجتماعية الظالمة، ولا هو إله الوعي المشوه والتعزية الرخيصة كما اتهمه ماركس 1818-1883 في نظرية الافيون، ولا هو إله افرزه الاشتمزاز، مؤسس خلقية الخير والشر الحقيرة، خلقية الباطلين العاطلين، كما اتهمه نيتشه 1844-1900 في «تعلدي الخير والشر»، ولا هو وهم مستبد فوق الانا، صورة مرغوبة في التمنيات الطفولية والوهمية، اله السلوك المرتعب، الناتج عن عقدة ذنب او عقدة، الأب كما اتهمه فرويد 1856-1939 في نظرية العصاب. إن إله يسوع يجعل من النظام الشرعي القائم امراً نسبياً، وفي الوقت ذاته، يبرز النسبية في كل النظام الاجتماعي بما فيه الهيكل واساليب التعبد. إله يسوع هو إله الغفران، يتم بكل الناس، الصالحين والاشرار يساعد الناس على محو الديون المتوجبة عليهم فيما بينهم، ويساعدهم على التلاقي بمثابة كائنات حرة. ولشمول تطلعه الابوي الحنون، يفرض على المؤمن به حب الاعداء، ليزيل نهائياً الحواجز البشرية بين حليف وغير حليف، بين بعيد وقريب، بين صديق وعدو، بين صالح وشرير.

مع استفانوس اول شهداء الايمان بالمسيح، يظهر وجه جديد من تعليم الجماعة الاولى عن يسوع. فبعد انتقاد عبادة الهيكل وتوبيخ الشعب اليهودي لوقوفه ضد ارشاد الروح القدس وتوجيه الاتهام ضده بجريمة قتل يسوع، يوضح استفانوس كيف جعلت الآلام، من النبي «الشبيه بموسى» ومن «الصديق النبوءة»، نموذجاً عن ابن الانسان الذي وصفه دانيال. ويعلن استفانوس أن المسيح هو «الديان الالهي» الاتي بمجد ليعاقب المذنبين ويؤسس ملكوتاً لا يهدم. ان العبور في الألم والموت يتيح ليسوع تجاوز الوضع البشري ليصير موضوع عبادة مباشرة، فتركز عليه التقوى. خطت الجماعة بعيداً في الكشف عن يسوع، ذاك لأن من كان يبشر بالملكوت يصير هو بدوره موضوع البشارة ذاتها. بعد ان كان يدل على الله، راح المؤمن به يكتشف فيه الله.

بولس بدوره ينطلق من صلب يسوع وقيامته لتجاوز ذبيحة الهيكل التي ولى زمانها. ان يسوع كُفّر مرة واحدة عن الجميع على الصليب، ومن ثم يكفي ان نتحد مع تضحيته، ان نصلب معه وان نموت معه لنقوم مثله. يتبدى المسيح لبولس نموذجاً تاريخياً ونموذجاً يتجاوز التاريخ في آن. تاريخياً لأن صليب الجلجلة هو مقدمة الدم، تتجاوز التاريخ، لأن تضحية المسيح الارادية، طاعته حتى الموت على الصليب، تتضمن معاني وتأثيرات تتعدى الحدث ذاته. انه صادق ابداً، فعّال ابداً. إن ذبيحة الصديق تخلص الخطاة، وهي وحدها تستطيع ان تخلصهم. يلجأ بولس الى صور الحمل الفصحى مبيّناً ان تضحية الذبيحة التي هي بلا عيب تتمتع وحدها بقيمة تعويضية. يسوع يزيل الخطيئة، ليس بالتوبة التي تبقى غير نقية، بل بالتجرد الكلي، بالايمان المطلق وبالحب بدون خلط والنباس، انه هو النعمة بالفعل، لا يستلهم اية نظرة انانية. إنه عطاء الذات، محبة بدون حساب، اتحاد كامل مع الله بالقداسة. لذلك نخلص بالاذعان للتقدمة، لموت المسيح النموذجي، بالاقتداء به وبعيش حياته. اما اعمال الشريعة فلا تعطي الخلاص الحقيقي، اذ تبقى غير كافية، خارجية ومشوشة. ان اعمال المسيح وحدها تتمتع بقيمة الوحي وبأمان القاعدة، وتتضمن معنى تقديس لأنها تنطوي على النعمة وبالتالي تعطيها. يدرك بولس ذلك عندما يرى في حفلة العشاء السري ذكرى الصלב، ومشاركة فعلية وشخصية بالعهد الجديد.

لا يمحصر بولس كلامه عن المسيح في الجانب الخلاصي،

اجتماعية ومن استغلالات اقتصادية وسياسية، انها علامة لحضور ملكوت الله وقدمه، تفضّل ان تكون قطعاً صغيراً بدون طمع وبلا ادعاءات. كما ان اسلوبها في الحياة يكون مطبوعاً بالعلاقات الجديدة الناتجة عن اعجوبة الغفران والتحرر العملي من الخطيئة التبديعية في الرغبة بالتسلط، والتهرب من المسؤوليات تجاه الآخرين والكذب المخادع.

تعليم الجماعة المسيحية الاولى عن يسوع

كان تمسك الجماعة المسيحية الاولى بالتوحيد اليهودي تمسكاً لا رجوع عنه اطلاقاً. ولكنها، من داخل الايمان بالتوحيد، انفصلت عن اليهودية عندما اعلنت عن موضوع جديد لايمانها ولتعبدتها، هو يسوع القائم من الاموات. «يسوع هو حي، وذلك بنعمة الله ومع الله». ويسوع الحي هذا هو المسيح المنتظر في اليهودية، والذي بدأ زمان الخلاص، بقدمه، واكمل برجاء القيامة معه. فانطلاقاً من القيامة، التي تمحور حولها التبشير الجديد بحياة خالدة ليسوع المعدم على خشبة الصليب، تبدل ايمان الرسل واستنار لمجابهة المواقف المعارضة، سواء أكانت من اليهود ام من الوثنيين. وبالفعل جابه بطرس (الموتى حوالي عام 64 م.) اليهود المعارضين لبشارته بالتأكد على «ان يسوع الناصري، ذلك الرجل الذي ايدته الله لديكم بما اجرى عن يده بينكم من المعجزات والاعاجيب والآيات، كما انتم تعلمون، ذلك الرجل الذي أسلم بقضاء الله وعلمه السابق فقتلتموه وعلقتموه على خشبة بأيدي الكافرين، قد اقامه الله وانقذه من اموال الموت... يسوع هذا قد اقامه الله، ونحن بأجمعنا شهداء على ذلك. فليعلم يقيناً آل اسرائيل اجمع ان يسوع هذا الذي صلبتموه انتم قد جعله الله رباً مسيحياً» (اعمال الرسل 2، 22-26) قيامة المصلوب تمت بقوة الاله الواحد، وبها اعطي ليسوع تسميتين الرب والمسيح. ولم يعد المسيح محصوراً في لقب «النبي الاسكاتولوجي» الذي هو «شبيه بموسى، بل اكبر من موسى»، والذي كان منتظراً في نهاية الازمنة، بل تعداه الى لقب الرب الذي يجعل منه موضوع تعبد. ذلك لأنه مسيح مجيد، إذ تألم وهو بريء، «فكان من المستحيل ان يبقى في قبضة الموت». القيامة تنير آلام يسوع وتضفي على الصليب معنى جديداً وتثبت مسيحية يسوع. علاوة على ذلك، انه رب يمكن الوصول اليه بالكرام وبالصلاة لكونه وسيطاً إلهياً وحبوراً أعظم كما جاء في رسالة بولس الى العبرانيين.

انجيل يوحنا يصف وجود المسيح السابق، ومن ثم، ازلته، لكونه هو اللوغس المتجسد. وقد توفق يوحنا الضليع بالثقافتين اليونانية واليهودية، في انتقاء لفظة لوغس، لأنها توحى لليهودي بدافاراي كلمة الله، وتذكر اليوناني بنظرية فيلون الاسكندري Philo 15؟ ق. م - 45؟ م. هكذا يفهمها كل واحد حسب لغته. ولكن يوحنا يكمل صورة المسيح عندما يسميه لوغس، ويعلن ان اللوغس هو في الله منذ الازل، انه هو الله الصائر انساناً، فيرفعه الى مصف اللاهوية. لا يخلط بين الله ومرسله، الاب والابن، بل يميز بينهما، وفي الوقت ذاته يرد بأن من يرى الابن يرى الاب، فالابن هو تعبير عن الاب وظهوره، بدون ان يكون الاب عينه. انه كلمته، الله المتكلم والله الحاضر، انه الموحى الوسيط، الله الساكن بيننا الكلمة صار جسداً، وسكن بيننا ورأينا مجده، وهذا المجد يأخذه من الاب الوحيد الممثل نعمة وحقاً (يوحنا، 14/1) في يسوع المسيح ظهر الاب، الله الخالق، الله الوحيد، الذي هو نور وحب وحقيقة: «الله محبة من يثبت في المحبة يثبت في الله والله فيه» (رسالة يوحنا الأولى، 16/4)، «لم نحب الله نحن، بل هو الذي أحبنا وأرسل ابنه». (رسالة يوحنا الأولى، 10/4) «الله نور. لا ظلمة فيه إن مشيتاً في النور، نكون متحدين بعضنا بالآخرين» (رسالة يوحنا الأولى، 7-5/1) «نعرف ان ابن الله أتى وأعطانا العقل لنعرف الحق. نحن في الحق في ابنه يسوع المسيح» (رسالة يوحنا الثانية، 20/5). «قد كلمتكم بهذا بأمثال ولكن تأتي ساعة لا أكلمكم فيها بأمثال بل أخبركم عن الاب علانية... إن الاب يحبكم لأنكم احببتموني وأمنتم إني من الله خرجت. قد خرجت من الاب وأتيت الى العالم وأيضاً أترك العالم وأمضي الى الأب». (يوحنا، 28-25/16) وهكذا، على الرغم من تعابيره، يبقى يوحنا موحداً مثل بولس، أميناً مثله، في هذا المفهوم الأساسي الجوهرى، لأساليب التفكير في الكتاب المقدس. ومع ذلك يدخل المسيحية في طرق اللاهوت الشالوثي الناشئ عن لفظة لوغس، والذي سيرى في الله الواحد علاقات جوهرية بين أشخاص متميزين، الاب والابن والروح الظاهر يوم العصرة. وبالفعل أدركت الكنيسة الأولى ان المسيحية تعني الايمان بالله، بواسطة المسيح، في الروح. وانتقل هذا الايمان عبر الأجيال بأشكال متنوعة، فتارة قوي الايمان بالله الاب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الايمان بالله الاب، وتارة قوي الاذعان للمسيح، وتارة قوي الانجاء صوب الروح القدس، ولكن الكنيسة ما انفكت تردد «صلاة الشكر للأب، بالمسيح، في الروح».

بل انه يضيف على الكلام وجهاً لاهوتياً. يعلن «ان المسيح هو صورة الله غير المنظور، وبأكورة كل الخليفة... كل شيء خلق به ولاجله. كان قبل كل الاشياء، وكل الاشياء تقوم به». (كولوسي 15/1-20) ويذهب بولس في كلامه عن المسيح الى القول بأنه كائن إلهي، يسبق وجوده الإلهي ظهوره على الارض، وقد اضطر ان يتخلى عن وضعه الإلهي لكي يظهر في شكل انساني: «فمع انه في صورة الله لم يعد مساواته لله غنيمة بل تجرد من ذاته متخذاً صورة العبد وصار على مثال البشر وظهر بمظهر الانسان فوضع نفسه واطاع حتى الموت، الموت على الصليب. لذلك رفعه الله ووهب له الاسم الذي يفوق جميع الاسماء كيما تحشوا لاسم يسوع كل ركبة في السماء وفي الارض وفي الجحيم ويشهد كل لسان ان يسوع المسيح هو الرب تمجيداً لله الأب». (فيلبي، 2/6-11) وبعد ان رأى البعض ان هذه الاقوال تهدد بمضمونها التوحيد الإلهي، اسرع بولس الى طمأنة المرتابين، مظهراً عدم استنادهم الى اساس في ارتياهم. فيخضع المسيح لله حيث يقول في الرسالة الأولى الى الكورنثيين: «ان المسيح قد قام من بين الاموات وهو بكر الاموات. فقد أتى الموت على يد انسان وعلى يد إنسان تكون قيامة الاموات، وكما يموت جميع الناس في آدم فلذلك يحيون في المسيح، كل واحد وله رتبة. فالمسيح أولاً لأنه البكر، ومن بعد الذين يكونون خاصة المسيح عند مجيئه. ثم يكون المنتهى عندما يسلم كل الملك الى الله الاب بعد ان يبعد كل رئاسة وسلطان وقوة. فلا بد له ان يملك «حتى يضع جميع اعدائه تحت قدميه». ويكون الموت آخر عدو يبيده، لأنه «جعل كل شيء تحت قدميه». وعندما نقول «قد اخضع كل شيء»، فمن الواضح انه يستثني الذي اخضع له كل شيء. ومتى اخضع له كل شيء، فحينئذ يخضع الابن نفسه لذلك الذي اخضع له كل شيء، فيكون الله كل شيء في كل شيء؟» (اكور 28-20/15) لمجابهة مواقف معقدة جداً، يضع بولس المسيح في مستوى متفوق بدون ان يخرج الايمان التوحيدي. يستوحى من كتاب الحكمة القول عن المسيح انه «صورة الله غير المنظور»، والنموذج الاول للخليفة، ومن ثم يتسنى له، ان يوفق بين امرين متضادين: من جانب، الله وصورته هما متميزان حيث الاول هو المعبر عنه بينما الثاني هو المعبر، ومن جانب آخر، هما واحد، لأن الصورة تتخذ من الله امتلاءها، كي تكون تعبيراً أميناً. كل هذه الافكار ستكون حقلاً خصيباً لتحليلات المفكرين اليونانيين، اذ ان لا شيء فيها يتعارض مع التوحيد، ولكنها محاولة ابراز العلاقة الفريدة التي تربط الله بالمسيح الوسيط، المسيح المخلص.

تنظيم التعليم المسيحي في عقائد إيمانية

كانت الجماعة المسيحية الاولى ترجع دائماً الى الانجيل في تأملاتها وفي تبشيرها، ولكنها لم تتخلف، عند الحاجة، عن صياغة التعاليم في تعابير دقيقة تسهل على من يبغى الدخول الى المسيحية الاطلاع على اهم قضايا الايمان. ومن اهم ما وصل الينا هو ما سمي «قانون الرسل»، وهو يعود الى القرن الثالث: «أومن بإله، اب كلي - القدرة، خالق السماء والارض، وبيسوع المسيح، ابنه الوحيد، سيدنا، الذي حبل به من الروح القدس، وولد من مريم العذراء، تألم في عهد بيلاطس البنطي، صلب، مات، دفن، نزل الى الجحيم، في اليوم الثالث قام من الاموات، صعد الى السموات، جلس الى يمين الله، الاب الكلي - القدرة، من حيث سيأتي ليدين الاحياء والاموات. أومن بالروح القدس، بالكنيسة المقدسة الكاثوليكية، باتحاد القديسين، بغفران الخطايا، بقيامة الجسد وبالحياة الابدية».

تمسكت المسيحية الاولى بكون الجماعة الدينية، المسماة كنيسة، المراقبة المسؤولة عما تفعله وعما تكتبه. فعارضت من ثم شتى اشكال الذاتية، وطالبت بضرورة ربط الوحي الفردي بالتعليم المشترك، واضعة بذلك الشرط الضروري للحفاظ على الوحدة التعليمية والتبشيرية. وكان من الطبيعي بروز بعض الحركات الانفصالية المسماة هرطقات، الخارجة عن تفسير الجماعة وتعليمها. وبدأت تلك الحركات مع اليهود المسيحيين الاوائل، ثم ظهرت بأشكال مختلفة في شتى انحاء المناطق الشرقية. من ابرزها في القرون الخمسة الاوائل: البتوية التي كانت حريصة على التوحيد الخالص، فلم تر في يسوع المسيح إلا انساناً مميزاً بنعم بروج الله بصورة خاصة بعد ان تبناه الله، ولكنه ليس إلهاً. والمظهرية التي انتشرت منذ عهد الرسل كانت تقول بأن يسوع المسيح لم يكن الا ظهور جسد، أو جسداً ساهواً لم يتألم ولم يميت الا ظاهراً. أما الصليب فلا يغش الا غير المؤمنين. وكانت المظهرية تتوخى من تعليمها هذا حل المشكلة اللاهوتية الناشئة عن كيفية استطاعة كلمة الله، الذي لا يتألم ولا يموت، أن يصير انساناً ويتألم. والارويسية التي ظهرت في تعليم كاهن اسمه آريوس في الاسكندرية حوالي سنة 315، وكان يؤكد عدم مساواة الابن للآب، أي يسوع الله. فالكلمة اللوغس ليس أزلياً كالآب، إنما أوجده الآب مباشرة قبل الزمان، كما لم يفعل بسائر المخلوقات. فليس الابن من جوهر الآب. انه لذلك مولود ومخلوق معاً. إنه ليس إلهاً بالمشاركة وهو الوسيط بين

الله والعالم. ولكي يتألم صار الكلمة اللوغس انساناً كاملاً، حيث أخذ مكان النفس البشرية. وهكذا كان يسوع بدون نفس بشرية. والابولينارية التي ظهرت في تعليم ابولينار أسقف اللاذقية نحو 360، وكان يؤكد ان اللوغس الالهي في يسوع يشغل مكان النفس، فينكر عن المسيح حقيقته الكاملة، ليشدد على لاهوته. كان يعتبر الجسد فاسداً، فأخضعه مباشرة لارادة اللوغس، وقال ان المسيح هو لوغس الهي وجسد بشري. ووحدة الطبيعة «المونوفيزية» التي ظهرت في تعليم أوطيخا، في أواسط القرن الخامس في القسطنطينية، وكان يؤكد بأن وحدة الكلمة الجوهرية مع الطبيعة البشرية قد تكون ولدت طبيعة فريدة ابتلعتها الآلهة، وقد ذابت فيها كما تذوب نقطة العسل في الأوقيانوس. والنسطورية التي ظهرت في تعليم نسطوريوس بطريرك القسطنطينية حوالي 451، وكان يقول باتحاد معنوي للكلمة مع الانسان، منكرًا الاتحاد الشخصي الحقيقي. كان من ثم باستطاعة يسوع أن يخطيء، ولكن باستحقاقات التثبيت في الخير دخل ملكوت الصفات الالهة.

لمواجهة الهرطقات، وفي سبيل تحديد عقائد الايمان الأساسية التأم شمل المسؤولين عن المسيحية في اجتماعات شاملة، سميت «مجامع مسكونية». وللأربعة الأوائل، التي تعترف بها مجموعة الكنائس المسيحية، مجمع نيقية 325، القسطنطينية 381، أفسس 431، وخلقيدونية 451، شأن أساسي في وضع قواعد الايمان في لغة تتفق مع الثقافات السائدة. أول عقيدة هي الثالوث أي سر الطبيعة الواحدة والاقانيم الثلاثة في الله، الآب والابن والروح القدس، وهذا هو السر الأساسي في المسيحية. والعقيدة الثانية هي سر التجسد أي ان يسوع المسيح هو اله حق، ضد الأريوسية التي تنكر ألوهية الكلمة والبنوتية التي تنكر ألوهية يسوع، وان يسوع المسيح هو انسان حق: ضد المظهرية التي تنكر حقيقة جسد يسوع والابولينارية التي تنكر حقيقة نفسه، وان شخص يسوع ذاته هو إله وانسان معاً: ضد وحدة الطبيعة المونوفيزية التي تخلط الطبيعتين الالهية والانسانية في واحدة، وضد النسطورية التي تقسم المسيح اذ تضع فيه شخصين مميزين. ان الطبيعتين، الالهية والانسانية، هما مميزتان، اي ان الواحدة منهما ليست الأخرى. فلو لم تكونا كذلك، لكان يسوع المسيح إما إلهاً وإما انساناً، إنما ليس هما - انساناً: ولكن الطبيعتين ليستا منفصلتين، اي ان الواحدة منهما لا توجد الى جانب الأخرى، والا نتج عن ذلك وجود كائنين، كما في النسطورية، انسان واله، او انسان في اله وليس الهاً - انساناً، وليست الطبيعتان مختلفتين كما في وحدة الطبيعة حيث لا يوجد اله - انسان، بل كائن مختلف كلياً هو

الناتجة عن الحرمان من لقاء الله. وتؤكد المسيحية ان الانسان هو الذي يختار بحريته الساء أو جهنم، وذلك بتجاوبه مع النعمة المتوفرة له بفضل المسيح المخلص والمحرر في آن. وغني عن البيان ما حظي به موضوع السماء وجهنم من شأن في مختلف الفنون النحتية والتصويرية الرسمية... كما ان المخيلة لا تضع حداً لتصوراتها بشأن الآخرة، مع العلم انه كان بالامكان التوقف عند تصورين بارزين، اليهودي مع قيامة الاجساد، واليوناني مع خلود النفس. المسيح جمع الاثنين اذ انه قام بجسد ممجد. جاء عند بولس كلام عن «جسد روحي»، وانتقلت العذراء الى الساء نفساً وجسداً، بينما يكون باقي الراقيدين، بدون جسد، يرقدون على رجاء القيامة الابدية.

المسيحية عبر التاريخ

قبل الانفصال النهائي عن اليهودية سنة 65، كانت المسيحية قد باشرت بالانتشار في الاوساط الوثنية، فوصلت الى روما قبل سنة 61، وتابعت انتشارها جغرافياً الى مختلف الانحاء واجتماعياً الى كل طبقات المجتمع المدني في الامبراطورية. وقد لقيت قبولاً واسعاً لدى الوثنيين لأسباب كثيرة يبرز منها اثنان، الاول هو شغف العالم الوثني بديانات الاسرار، فجاءت المسيحية تتجاوب مع نزعاته حيث بشرت بتأليه الشخص البشري. اذ يعيش المسيحي حياة يسوع الاله والانسان، وتتغذى حياته الالهية بشريعة المحبة، محبة الله ومحبة القريب، وبأقل عدد ممكن من الشعائر الدينية المتلائمة مع الشعور الانساني. اما السبب الثاني فهو وضع العالم المتمدن السياسي والفلسفي، المشوق الى بحث ديني. كانت النظريات الفلسفية، بخاص الرواقية، بدون تأثير عملي على الجماهير بسبب اسلوبها التجريدي وتوجهها الى العقل وليس الى القلب. اما يسوع، فعلم تعليمياً بسيطاً، يرفع فيه النية الى رتبة اسمى من العمل والمحبة الى اعل من الشعائر الباطلة. وجاء تعليمه قريباً من تناول الجميع ومولداً للتعزيز والرجاء في قلوب المتعذبين من الوضع الاجتماعي او من تعاسة الوضع البشري.

ومع الانتشار راحت الكنائس تتنظم حول الاساقفة، خلفاء الرسل، المتمتعين بالسلطة الرعائية، يعاونهم الكهنة في الاعمال الرعائية... ولا يدعي خادم الدين المسيحي التمتع بقدرات سحرية، بل يتقدم من المؤمنين بمثابة انسان متخصص بشكل دائم لقضايا الانجيل، تجتمع حوله الجماعة لأنه الدعاة الرسمية لاستمرار الايمان. مع العلم ان وجود رجال دين متخصصين لا يحول دون قيام باقي اعضاء الجماعة بنشاطات

نصف اله ونصف انسان. هكذا تكون الطبيعتان، الالهية والانسانية، متحدتين اتحاداً خاصاً يسمى شخصياً. وفي يسوع المسيح، يملك شخص الكلمة الطبيعية البشرية التي اتحد بها. انه المسؤول عن الافعال الصادرة عن تلك الطبيعة. ولولم يكن يسوع الهاً وانساناً لما تضمنت قيامته من الاموات معنى خلاصاً.

تختلف حقيقة التجسد، اي حقيقة يسوع الاله والانسان، كل الاختلاف عن اساطير الالهة التي اتخذت وضعاً بشرياً. وذلك لطابع يسوع التاريخي، وللاختلاف الجذري بين الاله الوحيد اللامتناهي والالهة الكثر التي جاءت بمثابة عناصر لقوى العالم المختلفة وقد تشخصت ليعادي الواحد منها الآخرين، فلا تنفيذ ظهوراتها في امكنة محددة. في الكلام عن يسوع لا تعني المسيحية الهاً سواياً وسيطاً، وعلاوة على ذلك انها تؤمن بأن الاله الحي والانسان الحقيقي موجود اليوم ايضاً وجوداً كاملاً ودائماً. وبذلك يختلف كل الاختلاف عن اشكال التجسد الاسطورية التي لبست سوى مظهر عابر للالوهة في عوالم لا تتمتع بأية حقيقة وجود.

تغطي مريم العذراء بمرتبة مميزة في المسيحية بسبب امومتها ليسوع، وهذا ما احق لها لقب «ام الله». وبالفعل تجاوزت مريم العذراء الوضع البشري في امور ثلاثة هي الوقاية الاستثنائية من الخطيئة الاصلية، والخصوبة البتولية بقوة الروح القدس، واخيراً انتقالها بالجسد الى الساء. وتكرم المسيحية القديسين بمثابة نماذج وامثلة يقتدي بها المؤمنون، وتتوسل شفاعتهم لكونهم وسطاء لدى الله، وتجد لديهم دعماً روحياً منشطاً على التقوى. وحيث ان المسيحية تتطلع الى المسيح بمثابة الالف والياء، فهي لا تخاف من ان تدخل بين الحرفين الطرفين حروفاً وسيطة تساعد على التطلع الى الاصول وعلى الاتجاه صوب الغاية القصوى.

ونجد في العهد الجديد كلاماً عن الملائكة وعن الشياطين، بعد ان كان الخلاف ناشباً بشأنها بين اليهود. كان الصدوقيون يعتبرونها اموراً دخيلة، ويزعمون ايضاً ان فكرة القيامة مستوردة من ايران. في المقابل، كانت فرق كثيرة من اليهود تقر بوجودها، وترى في الملائكة وسائل تسهل ظهورات الله، وتخضع له باتمام الرسالة وايضاها الى البشر. فيما بعد، نُسب الى الملائكة قوام عقلي ميثافيزيقي. ويلج بولس على ذكر القوى الشيطانية ليزبر بأسلوب مأساوي الصراع المرافق للوضع البشري الخاضع لقوى معادية.

ويكثر الكلام عن الساء وجهنم في المسيحية، حيث الساء هي السعادة الحاصلة عن رؤية الله، بينما جهنم هي التعاسة

والليثورجيا والتشريع، واسهم الوضع السياسي المتأزم بين الشرق والغرب في إثارة نفور بين روما والقسطنطينية. فراحت الايام تغذيه وتقويه الى ان انفصلت في سنة 1054 الكنيسة الارثوذكسية التابعة لبطريرك القسطنطينية عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الخاضعة لبابا روما. وراحت كل واحدة تجاه مصرها الخاص بعيدة عن الاخرى.

في الغرب، بلغت المسيحية ذروتها في القرون الوسطى « ودخلت بعمق الى الحياة اليومية مهيمنة على شتى اشكال الثقافة من عقلية او فنية. ومع نمو سلطة البابا تم اصلاح تنظيمي داخل الجهاز الكنسي، ووضعت قوانين جديدة لأساليب حياة رهبانية جديدة. ولكن اللافت في تلك الحقبة هو خصومة البابا مع الامبراطور، واندلاع الحروب الصليبية مما قوى انتشار الازمات والمهرطقات داخل الكنيسة الغربية. اما المسيحية الشرقية فقد انفصلت عن الغرب بعد اجتياح القسطنطينية في الحملة الصليبية الرابعة سنة 1204. ولم تجد محاولات المصالحة اي نفع، مع العلم ان بعثات التقارب لم تقطع من القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر تاريخ سقوط القسطنطينية في ايدي الاتراك سنة 1453.

القرن السادس عشر هو قرن الانشقاقات داخل الكنيسة الغربية، كان اولها الانفصال الناتج عن الاصلاح البروتستانتي مع لوتيروس 1483-1546، الذي ثار ضد تجارة الغفرانات، فراح يؤكد بأن الانسان الخاطئ هو بدون دواء، وما من افعال بشرية تخلصه، لذلك عليه ان يتجاوز مأساوية وضعه بالاندفاع نحو الله القادر وحده أن يخلصه. يجب أن يكون الاتصال مع الله مباشراً، بدون وسيط يتم في الصلاة وفي قراءة الكتاب المقدس. انفصلت اللوتيرية عن روما في 1520 وانتشرت في المانيا واسكتلندا وفرنسا. وانتظمت الكنائس اللوتيرية تحت ادارة الأمراء، قاصدة ديناً منقياً من شوائب الوساوس. وفي الحقبة ذاتها، نشأت في انكلترا، ببادرة من الملك هنري الثامن 1491-1547، الكنيسة الانكليكانية المنفصلة عن روما سنة 1535. أما كلفان 1509-1564 فهو مصلح فرنسي، بذل لاهوت الخلاص الشخصي، إذ أعلن سمو الله وحرية في تخلص من يشاء. من جنيف انتشرت الكلفينية الى كل أوروبا، فرنسا، هولندا، ريناينا، وسكوتلاندا. ومن الكلفينية نشأت مختلف الفرق البروتستانتية، التي انتقلت من أوروبا الى أميركا الشمالية. تجاه انتشار حركات الاصلاح، جمعت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية شمل أبنائها، وسعت الى اصلاح نظامها الداخلي والى تحديد العقيدة بأسلوب يتجاوب مع المفاهيم الجديدة. وبالفعل هذا

عقوبة ارادية يؤدون فيها خدمات تتفق مع حاجات الجماعة. وظهرت من ضمن البنية التنظيمية، الاسرار التي تغذي التقوى وتدعم اواصر الحياة المشتركة. فالاسرار هي تكريس للعمل معاً، تدعم العاطفة الدينية لمقاومة الارتياح ولثبيتها في القوة. بواسطة الاسرار يتقبل المسيحي النعمة، في لحظة حسية، تتم في شعائر طقسية خاصة. هكذا تكونت في البدء المؤسسة المسيحية او الكنيسة التي جاءت تتجاوب مع ارادة المسيح لها في الازمنة الحاضرة. واضيف، مع الزمان، الى هذه البنية الاساسية، مؤسسات ثانوية ليست مستمدة حتماً من الانجيل، كالمؤسسات الكنسية: الرعية، التعبد، الحج، الرهبانيات والحركات المنظمة، بالإضافة الى مؤسسات دهرية زمنية كالمدارس والجامعات والنقابات، والدول المسيحية، ومؤسسات المحبة والتعاون، التي كثر وتتنوع مع الاعتراف بالمسيحية بمثابة الديانة الرسمية، الدين الثقافي المتخذ شكلاً رسمياً من قبل المجتمع السياسي.

في القرن الثالث، اشتدت ازمات الامبراطورية الرومانية، فاستغل اعداء المسيحية الظرف لشحن العقول والقلوب بالضعف ضد المسيحيين، الى درجة إثارة اضطهادات علنية ضد الكنائس، وتعذيب المسيحيين وقتلهم. ولكن المسيحيين قاوموا بشجاعة، وبقيت الكنيسة صامدة لكونها القوة الوحيدة الحية في الامبراطورية المتفككة. وانتصرت في القرن الرابع عندما أعلن قسطنطين الملك في منشور ميلانو 313 التسامح تجاهها، ثم صارت المسيحية رسمياً دين الامبراطورية على يد تيودوز الاول الذي حكم من 379-395. اذ ذاك تنظمت الكنيسة بشكل متميز على غط الامبراطورية: اسقف في المدينة، ميتروبوليت في المحافظة؛ أربعة بطاركة: في الاسكندرية، واورشليم، وانطاكية، والقسطنطينية، وفي روما البابا الحبر الاعظم.

بعد مجمع خلقيدونية 451 حصل تباعد بين كنائس الشرق والغرب، وكانت كل منطقة تجابه مشاكل تفرق عن مشاكل الاخرى. فقد اشتدت الخصومات في الشرق بشأن طبيعة يسوع المسيح « فانتشرت المهرطقات في فارس وايران والهند، وقامت كنائس مستقلة في ارمينيا وسوريا ومصر. اما في الغرب، فاستقطب ارتداد البرابرة المجتاجين اهتمام الكنيسة الرومانية التي كانت لا تزال قوة سليمة تساهم في جمع شمل الممالك الناشئة جديداً. وقويت بنوع خاص السلطة البابوية مع انتشار الرهبانيات وامتداد المسيحية الى القرى النائية. ولكن التباعد في الاتهامات زاد الفروقات في ميادين العقائد

ما قام به المجمع التريدينتي 1543-1563.

يتفشى في العالم اسلوب عيش قائم على جهل كلي لله مع كل ما يرافقه من مشاكل. بواسطة الاتحاد العملي يسعى الانسان الى تحقيق وجوده تحقيقاً تاماً علمياً، خلقياً وسياسياً. ان العالم المعاصر لا ينكر الله، بل يستغني عنه. وتهيمن على المؤمنين روح التجديد، لاهوتياً بتركيز الايمان على المسيح مغذي الحياة الروحية واجتماعياً برفض الصنمية الاجتماعية التي تدعي تثبيت نموذج مثالي للمجتمع المسيحي، وبالانصراف الى المشاركة الفعلية في عملية التغيير بلا خوف من فقدان الامتيازات.

ومن الطبيعي ان لا يجمع رأي المسيحيين بشأن الامور الاجتماعية، فالنجاح التقدمي يريد الاسراع سواء في توحيد الكنائس أم في السعي الى عدالة اثر مسيحية تخفف الظلم عن كاهل الفقراء والمحرومين، أما الجناح المحافظ فهو يفضل التريث وكبح جموح نهج ييدوكأه يحاكم التعليم التقليدي ويتخذ دور الكنيسة التاريخي. تشكل المجابهة بين هذين التيارين، وهي موجودة في كل الكنائس المسيحية بدون استثناء، واقعاً جديداً تتميز به مسيحية القرن العشرين. وعلى الرغم من الجهود المبذولة من كل الأطراف في سبيل الوحدة، تبقى المسيحية في أيامنا، منقسمة الى كنائس كبرى عديدة نذكر منها:

الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تضم حوالي 580 مليون مؤمن موزعين بين القارات بأعداد متفاوتة. تعتبر الكنيسة الرومانية نفسها الوريثة الوحيدة لرسالة المسيحية بكليتها (الكتاب المقدس والتقليد المسيحي) ولذا ترى انه من واجبها ان تكون الكنيسة الشاملة، وبالفعل لفظة كاثوليكيوس تعني الشمول. تتدرج فيها السلطة بدقة، وتخضع في اعلى الهرم لسلطة البابا اسقف روما.

الكنائس الشرقية المنفصلة عن روما، وهي جوهرياً الكنائس الارثوذكسية البيزنطية التي تضم حوالي 180 مليون مؤمناً، يجمعون على الأخذ بتعليم المجامع المسكونية السبعة الاوائل. ونذكر منها في التخصيص الكنيسة اليونانية التي انتشرت في العالم مع المهاجرين اليونان وكان من اهم ثمارها الكنيسة الروسية، والرومانية، والبلغارية، واليوغوسلافية.

يجب تمييز الكنائس الشرقية المستقلة، عن الكنيسة الارثوذكسية، وهي كنائس انفصلت عن التعليم العام نتيجة الخصومات في القرن الخامس، ورفض الأخذ بتحديدات المجمع الخلقيدوني: الكنيسة النسطورية في العراق، وكنائس الطبيعة الواحدة في مصر والحبيشة وارمينيا. كلها اعضاء في جمع اتحاد الكنائس، وقد باشرت بالمحادثات في سبيل الاتحاد

تكاثرت المشاكل المجابهة للمسيحية، المنقسمة الى كنائس كثيرة، بسبب الثورات العلمية التي كثرت في عصر النهضة، بخاصة نظرية كوبرنيكوس 1473-1543 بشأن كروية الارض ودورانها حول الشمس، والتأكد من هذه الحقيقة اختبارياً بواسطة منظار غاليليو، ومع انتشار كل من التجريبية العلمية والعقلانية المطلقة اللتين ولدتا حرية في التفكير وذهنية نقدية لا تتوقف عند اي ميدان فكري. وقد اشتدت تلك المشاكل على الصعيد الفكري مع فلسفة الانوار في القرن الثامن عشر، مع نظرية التطور والوضعية العلمية في القرن التاسع عشر، مع الماركسية وعلوم النفس التحليلية في القرن العشرين. اما على الصعيد السياسي فلم تكن المشاكل اقل حدة، سواء في الصراع ضد الكنيسة في الثورة الفرنسية وفي الدول الاوروبية الغربية في القرن التاسع عشر، ام في الدول الاشتراكية في القرن العشرين. وعلى الصعيد الديني عينه، تبدو المشاكل اكثر صعوبة، بخاصة ازاء الشعور المتزايد عند المسيحيين بالحاجة الى اتحاد الكنائس، وقد تمت عدة محاولات بهذا الخصوص، ابرزها نشأة المجمع المسكوني لاتحاد الكنائس سنة 1948 الذي يضم كنائس بروتستانتية واثوذكسية. كما ان الكنيسة الكاثوليكية أنشأت في المجمع الفاتيكاني الثاني امانة سر خاصة لاتحاد الكنائس، وفي السابع من كانون الاول، سنة 1965، في جلسة عامة من جلسات المجمع الفاتيكاني الثاني، تبادلت مع البطريرك المسكوني الفناء الحرم الكنسي القوائم بين الكنيستين منذ القرن الثالث عشر. ثم حصل تبادل الزيارات سنة 1967 بين البابا بولس السادس والبطريرك اثنناغوراس.

المسيحية في العالم

ان علاقة الانتماء الى المسيحية هي المعمودية، وعلى اساسها تتم الاحصاءات في العالم. وحيث ان المعمودية تعطى عادة في عمر الطفولة، وبسلوك تقليدي في العائلات، فهي لا تدل على امانة حقيقية للمسيح وعلى التزام شخصي حي في الجماعة المسيحية. واذا لا توجد حالياً احصاءات تسمح بالتمييز بين المؤمنين المقتنعين بدينهم والمسيحيين السوسولوجيين، يمكن القول بأن المسيحية تجمع حوالي مليار مؤمن. في داخلها يمتلكها جهد دؤوب على التجديد الواعي لمشاكل العالم من جهة ولتقتضيات المؤمنين من جهة اخرى. تهيمن على العالم روح الحادية، ان لم يكن نظرياً فأقله عملياً. فبدل محاولة البرهان عن عدم وجود الله، او الكلام عن رفض الله،

مع الكنيسة الارثوذكسية البيزنطية.

يوجد فرقاء كثيرون انفصلوا، عبر الاجيال، إما عن الكنيسة الارثوذكسية وإما عن كنائس الطبيعة الواحدة، واعترفوا بسلطة البابا في روما. تلك هي الكنائس المتحدة، أو الكنائس الكاثوليكية الشرقية، التي حافظت على انظمتها وعلى طقوسها الخاصة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

تجاهه الكنائس الشرقية (باستثناء الكنيسة اليونانية) مشكلة التعايش مع الأنظمة الشيوعية القائمة في الاتحاد السوفياتي بعد سنة 1917، وفي بلدان أوروبا الشرقية والوسطى بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من المراقبة الإدارية الشديدة عليها ومن الدعاية الملحدة، تبذل هذه الكنائس جهودها في سبيل صيانة روح المسيحية وغرسها في قلوب الشباب.

نتجت الكنائس البروتستانتية عن تفرقة حركة الإصلاح البروتستانتي إلى جماعات كثيرة. نشأت ثلاث منها في القرن السادس عشر: الكنائس اللوثرية أو الانجيلية التي تبقى أمينة لاعتراف أوغسبورغ سنة 1530، الكنائس الكلفينية أو البرسبيترية، والكنيسة الانكليكانية التي حافظت على السلطة الأسقفية وعلى قسم من الطقوس الكاثوليكية إلى جانب اعتناقها لتعاليم مستوحاة من الكلفينية. وبعد القرن السادس عشر تكونت كنائس بروتستانتية أخرى، تأسست على مبدأ التقوى الشخصية، واتصال الإنسان المباشر مع الله، نذكر منها المعمدانين والكويكرز، بالإضافة إلى جماعات الميتوديست التي ظهرت في أواسط القرن الثامن عشر في انكلترا وامتدت إلى الولايات المتحدة.

لقد انتشرت الكنائس البروتستانتية انتشاراً واسعاً في العالم، على الرغم من اختلافاتها التعليمية واستقلالها التنظيمي. يناهز عدد البروتستانت المئتي مليون، وهم موزعون أصلاً في أوروبا الشمالية وفي بلدان الحضارة الأنكلوسكسونية، كالولايات المتحدة وأستراليا وأفريقيا الجنوبية. تُعنى البروتستانتية الحالية بأمر أساسي هو الاتحاد فيما بين الكنائس، والتكيف مع الأوضاع الجديدة.

المسيحية والاسلام

سبقت المسيحية الاسلام زمنياً بحوالي ستمائة سنة، وقد اعتبرت ان الانبياء كلهم اعدوا الطريق ليسوع المسيح الذي اتى نبياً اسكاتولوجياً اي نهائياً، وبالفعل تنتهي عنده كل النبوءات. انطلاقاً من هذا الموقف، لا يرد في كتب العهد الجديد المعترف بها رسمياً، اي كلام عن نبي خاص سوف

يأتي بعد المسيح، بل كان التركيز، في الكلام عن المستقبل، على نشر رسالة يسوع المسيح النهائية والكاملة، ولكن الكنيسة لا تحصر مصدر التعليم في الكتاب فحسب، بل انها تستلهم التقليد أيضاً، اي حياة الجماعة المؤمنة، في الكشف عن اسرار الله وفي اجلاء بعض المواقف الأساسية في الحياة وفي التعامل مع البشر. لذلك، عندما يدور الكلام عن المسيحية والاسلام، لا يجوز حصر الموقف المسيحي من الاسلام في مضمون الكتاب فحسب، بل يجب البحث عنه في تعاليم الكنيسة المدعومة بوحى من الروح القدس. ولكن قبل إجلاء ما عند الكنيسة المعاصرة من موقف تجاه الاسلام، يجدر الرجوع أولاً إلى القرآن الكريم لابرار موقف الاسلام من المسيحية. يأتي الاسلام خاتمة لديانات التوحيد السماوية، وهو يذكر بكل احترام الكتابات السابقة، اي التوراة والانجيل، ولا ينكر البتة رسالات ابراهيم وموسى ويوحنا المعمدان ويسوع المسيح ابن مريم، صحيح انه يذكر عند الانسان وعياً عميقاً للأسرار اللامتناهية المحيطة بالوجود الانساني، ولكنه، داخل هذا الوعي بالذات، يثبت حقيقتين أكيدتين يقتنع بهما الانسان كل اقتناع، الاولى هي ان الله وحده هو الله، والثانية هي ان كل ما في الوجود يتعلق بالله. إن الله ذو طبيعة وجود سابقين للعالم، ومستقلين عنه. ويدين الكون بوجوده لفعل حر من ارادة الله، وهذا الفعل ندعوه خلقاً. انما مع وجود فرق جوهري بين الخالق والمخلوق، بين الازلي والزمني، لا يوجد فصل بينهما، اذ يتحدان في علاقة وجودية بالغة العمق والحياة. كما يكشف الله أيضاً عن طبيعته وعن صفاته عبر كمالات الكون، قبل أن يتجلى في أعمال الخلاص وفي كتابات الوحي التي تولى الانسان مقاماً مميزاً في الكون. انه خليفة الله على الأرض، ومن ثم يجب عليه أن يعي عظيمته وضعفه الناجمين عن حرته. بوسعه أن يقبل أو يرفض دعوة الله فيكسب حياته أو يخسرها. ان التسليم لله هو مبدأ رجاء وحرية، لأن الله هو المتعالي والقريب جداً، الكلي القدرة والكلي الرحمة وهو «يُحِبُّ البشر»، ولم يتوقف عن اظهار ارادته لهم منذ بدء الخليقة. كل هذه حقائق يدعنها الاسلام والمسيحية معاً، ولكن فروقات جذرية تنشأ بينها بخصوص شخص يسوع المسيح وبخصوص رسالته على الأرض، وما استخلصه منها المسيحيون من قواعد خلقية. يروي القرآن الكريم حياة يسوع بتقدير فائق واحترام كلي له ولأمه مريم، ولكنه ينتقد بقوة ايمان المسيحيين بيسوع وما ينسبونه اليه من الوهية، فيرفض تجسد ابن الله، والفداء، ويرفض أيضاً سر الثالث.

حياً. ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون. ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. وإن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم» (مريم، 36-16).

ويذكر القرآن أن الله قوى يسوع بروح القداسة، واعطاه القدرة على اجتراح العجائب كما في سورة آل عمران: «ورسولاً إلى بني إسرائيل إني قد جئتكم بآية من ربكم إني أخلق لكم من الطين فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى باذن الله وأنتحكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إني في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين» (آل عمران، 49). وفي سورة المائدة: «يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وأذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وأذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها طيراً باذني وتبرئ الأكمه والأبرص باذني وأذ تخرج الموتى باذني وأذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جثتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين» (المائدة، 110).

والى جانب هذه الأقوال الرفيعة عن يسوع، يدعو القرآن الكريم المسيحيين عدم تجاوز الاعتدال في أسلوب تعبيرهم عن الإيمان بالمسيح، وإلى الكف عن تأليهه: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته وتعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب: ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهوداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد» (المائدة 115-116). إن تأليه المسيح وتثليث الله هو كفر: «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم. وقال المسيح يا بني إسرائيل أعبدوا الله ربي وربكم انه/من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا الله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم. ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام» (المائدة، 72-75).

«وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يظاهرون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله إني يؤفكون.

في الكلام عن يسوع، يذكر القرآن الكريم ولادته البتولية من مريم بفضل تدخل الهي مباشر، فجاء في سورة الانبياء: «والتي احصنت فرجها فنفضنا فيها من روحنا وجعلناها وآبها آية للعالمين». (الانبياء، 91). وليست تلك الولادة فعل صدقة، بل هي نتيجة اختيار خاص من قبل الله وتقوى مميزة عند مريم. اما المولود فهو وحيه في الدنيا وفي الآخرة، وهو من المقربين إلى الله، يجترح المعجزات وهو في المهد كما جاء في سورة آل عمران: «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربك واسجدي وأركعي مع الراكعين. ذلك من إبناء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم إهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون. إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين. ويكلم الناس في المهد وكهلاً من الصالحين. قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسنني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون. ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» (آل عمران، 41-47). وكان من البديهي أن لا يفهم البشر والمقربون ولادة مريم الخارقة، فوجهوا إليها أصابع التهم. ولكن الله الذي اختارها لتكون أم يسوع لم يتركها في محتها بل اسعفها وقوى همتها وظهر لها سمو المقام الذي سيحتله المولود الجديد، جاء في سورة مريم: «وآذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فارسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. قالت إني أعوذ بالرحمان منك إن كنت تقياً. قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً. قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسنني بشر ولم اك بغياً. قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضياً. فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً فجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سريباً. وهزي إليك بجذع النخلة تسقط عليك رطباً جنياً. فكلي واشربي وقري عينا فأمسا ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسياً. فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً. يا أخت هرون ما كان أبوك أمراً سوء وما كانت أمك بغياً. فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً. قال إني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبياً. وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً. وبرأ بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً. والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث

اتخذوا احبارهم وربهانهم ارباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الهاً واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون» (التوبة، 29-30).

«يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه وان يكون له ولد له ما في السماوات وما في الارض وكفى بالله وكيلًا. لن يستكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا للملائكة المقربون ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً» (النساء، 171-172).

ويضيف القرآن الكريم ان يسوع لم يمت على الصليب، بل ارتفع نحو الله، بينما ظن الجلادون انهم يصلبونه: «وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً» (النساء، 156-157).

يتضح مما تقدم ان النظرة الاسلامية الى المسيحية تناسس قبل كل شيء على التسليم بأنها ديانة موحاة من الله، وعلى التسليم بأن المسيح مرسل من الله يتمتع بميزات عجائبية وينعم بدور اسكاتولوجي في التاريخ البشري الحاضر وعلى التسليم بأن الاناجيل هي كتاب موحى. بالإضافة الى ذلك يتضمن الاسلام تعليماً واضحاً عن مريم المباركة بين النساء، والتي حظيت وحدها بذكر في القرآن الكريم، وباعطاء اسمها عنواناً لفصل من فصوله، وحالياً ترافق الى الجنة نفوس القديسات المسلمات. المسيح ومريم يظهران معاً في القرآن، ويبقيان عنصرين من الديانة الاسلامية ذاتها، بقطع النظر عن المسيحية.

أما بخصوص القواعد الخلقية التي تعلنها المسيحية وتعلم بها، فان موقف الاسلام التقليدي هو موقف ناقد. يأخذ على المسيحية غياباً تاماً للشرعية الالهية فيها، فقد اهملت شريعة موسى ولم تعوض عنها بشيء خاص. وعلاوة على ذلك ينقص المسيحية، بنظر الاسلام، التركيز الواضح على الجانب الخارجي في الوجود، اذ تحصر رسالتها جوهرياً في الجانب الباطني الروحي، مما يؤدي الى تضعف في المجتمع. ان الخلقية المسيحية تبدو مفرطة في السمولة لدرجة انه يتعذر تحقيقها من قبل الناس البسطاء، كقول المسيح مثلاً «من لطمك

على خدك الايمن فأدر له الايسر». ومعروف انه يصعب على البشر أن يصيروا كلهم قديسين. كان الخلقية المسيحية تهمل واقع الطبيعة البشرية وتقدم للناس مثلاً يتعذر الوصول اليه من قبل الجماعة. وهذا ما يجعل من الصعب بلوغ الاتزان في الحياة الارضية. اما الحياة الجنسية فتبدو ملطخة بالخطيئة، في تختلف التيارات اللاهوتية، بخاصة في التعليم الغربي، بينها يراها الاسلام امراً مقدساً متى كانت خاضعة لشرعية الله. ويعتبر الاسلام الزواج المسيحي، على ما هو عليه من تشريع، امكانية من امكانيات السلوك الانساني، ولكنه لا يستنفذ كل امكانيات الطبيعة البشرية، ويعارض الاسلام معارضة كلية العزوبة البتولية اذ يفرض ما يقال عن سموها على حياة الزواج. ويأخذ الاسلام على التبشير الخلقى المسيحي غياب الحس الواقعي الذي يؤدي الى الخصومات القائمة بين المسيحية والعالم الواقعي، وبين المسيحية والسلطة الزمنية، هكذا، على سبيل المثال، يتساءل المسلمون هل ان المسيحية هي ضد الحرب ام لا؟ ان المسيح يقول: «من يأخذ بالسيف يؤخذه»، ومع ذلك نرى تاريخ الشعوب المسيحية حافلاً بالحروب، حيث لا يكون سلوك الميحيين اكثر تحفظاً وسمواً من سلوك غيرهم من الشعوب. ويبدو الموقف المسيحي من العالم، سواء على الصعيد السياسي ام الاقتصادي ام الترفيهي، ملتبساً كل الالتباس على المسلم، حيث لا يتماشى المثال المعلن مع الواقع المعاش. ويرى الاسلام ان هذا الالتباس الذي يصل الى التضاد، ينشأ عن الفرق في تصور العالم بين المسيحية والاسلام. على كل حال، لا ينتقد الاسلام النقص في تعاليم المسيح، بل مبالغتها في السمو، لدرجة انه يصعب عيشها وتحققها. ولكن المسلمين يقدرون كل التقدير عظة الجبل ويحترمون الذين يطبقونها في سلوكهم الحياتي، ويحلون التقوى المعاشة وجمال النفس عند المسيحيين الصادقين.

مما لا شك فيه انه نشأ عن هذه الفروقات مناقشات ومجادلات بين المسيحيين والمسلمين دامت اجيالاً طويلة بدون ان تؤدي الى تلاق او تفاهم، بل كثيراً ما كانت تثير عواطف الحقد بين المتدينين الى كل من الديانتين. ولكن الحقد يتنافى مع الروح المسيحية ومع الدعوة الاسلامية، اما تغذيتها فنهايتها الدمار والقتل.

ضد مواقف التنافر والتخاصم، قوي الاتجاه في القرن العشرين نحو احترام متبادل يحمله كل طرف نحو الآخر، ونحو تطلع منفتح على القضايا الجامعة والموحدة بغية الوصول

الاجتماعية، والقيم الخلقية، والسلام والحرية». وبعد الاستشهاد بالكتاب وبالقراآن الكريم للذين يثبتان دعوة الانسان الخالدة، ويثبته على اتمام المهمة التي كلفه بها الله على الارض، قال البابا: «ادعوكم الى التأمل كل يوم بالجدور العميقة للايمان بالله الذي يتغذى به رفاقكم في المواطنة المسلمون، لكي تستخرجوا مبدأ التعاون في سبيل تقدم الانسان، والتنافس في الخير ونشر السلام والاخوة في الاعلان الحر عن الايمان الخاص بكل واحد».

الى جانب كنيسة روما الكاثوليكية، يقود المجمع المسكوني للكنائس في جنيف، في منتصف الثاني من القرن العشرين، حركة بارزة في سبيل التقارب المخلص بين المسيحيين والمسلمين في الحقيقة والاحترام المتبادل. وفي مؤتمري سالزبورغ 1976 وفيينا 1977، بدعوة من المجمع المسكوني للكنائس والفاتيكان، وجه نداء الى المسيحيين لاحترام المهاجرين المسلمين الى بلاد اوربا وافساح المجال امامهم لممارسة نشاطاتهم الدينية، بخاصة التشقة وتعلم الديانة. ومما جاء عن البابا يوحنا بولس الثاني تأكيده «على الحق في المحافظة على التراث القومي وعلى إغناثه، وعلى التراث الثقافي واللغوي، والحق في الاعلان الجهري عن الديانة الخاصة، والاعتراف بالآخر ومعاملته وفقاً لكرامة الشخص الانساني في كل الظروف».

بالفعل، بدافع من هذه التوجهات، ظهرت في العالم المعاصر، حركات تقارب واعية ومخلصة بين المسيحية والاسلام، تركزت في تعاملها لاعل تحطية الآخر ولومه بل على تفهمه الى اقصى الحدود واكتشاف ما يجمع الناس سواء على صعيد العقائد ام في مجال العمل. بعض الانتقادات لا يذهب سدى، وقد كان لها وقع إيجابي عند فريق كبير من المسيحيين، سواء لتفهم المواقف القرآنية من عقيدتي التجسد والثالوث، أم لإعادة النظر في بعض جوانب الخلقية المسيحية بغية ربطها بشكل أكثر ايجابية ووضوحاً مع مقتضيات الحياة، كما حدث بخاصة في المجتمع الفاتيكاني الثاني.

على الصعيد اللاهوتي يدرك المسيحي تمام الادراك ان السر هو سر، ومن ثم يتعذر فهمه على أي انسان ويستحيل اعلانه بمثابة حقيقة نهائية تجسد في كلمات انسانية. ان السر هو حافز على التأمل، وعلى الحياة الداخلية برفقة الله، لإحسان التعامل مع الآخرين، وانه لمتهى السذاجة ان يدعي اي مؤمن مسيحي القدرة على إيضاح السر وعلى اقتناع الآخرين به. وعلاوة على ذلك يتفهم المسيحي موقف القراآن من اسرار

الى التفاهم والتعاون. وبالفعل كثرت بادرات الانفتاح على الاسلام من قبل المسيحية، وظهرت ايضاً في مواقف رسمية من قبل الكنيسة الكاثوليكية. في 19 ايار 1964 أنشأ البابا بولس السادس في روما امانة سر للعلاقات مع الاديان، بخاصة مع الاسلام. وجاء بعده البابا يوحنا بولس الثاني يدعم نشاط امانة السر تلك ويحثها على العمل الدؤوب في سبيل التفاهم. ولقد خص المجمع الفاتيكاني الثاني الاسلام بكلمات اعتبار وتقدير في 28 تشرين الثاني 1965: «تنظر الكنيسة بعين الاعتبار الى المسلمين الذين يعبدون الاله الواحد الحي القويم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والارض المكلم البشر. ويجهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية كما يخضع له ابراهيم الذي يسند اليه بطيية خاطر الايمان الاسلامي. وانهم يحلون يسوع كني وان لم يعترفوا به كإله ويكرمون مريم امه العذراء كما انهم يدعونها احياناً بتقوى. وعلاوة على ذلك انهم ينتظرون يوم الدين عندما يتب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون ايضاً الحياة الخلقية ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. واذا كانت قد نشأت، على مر العصور منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص الى التفاهم المتبادل ويصونوا ويعززوا سوية العدالة الاجتماعية والخيور الخلقية والسلام والحرية لفائدة الجميع؟» (تصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية).

ولا يمل البابا يوحنا بولس الثاني من تحريض المسيحيين على تقدير المسلمين ومد يد المحبة للتعاون معهم في سبيل خير المجتمع. ومما جاء في خطاب له؛ ابان سفره إلى تركيا، في كنيسة القديس بولس في انقره، في 29 تشرين الثاني 1979: «تعلمون ان المجمع الفاتيكاني الثاني اتخذ موقفاً علنياً بشأن هذا الموضوع، وأنا نفسي في أول منشوري فادى الانسان ذكرت بأن المجمع اعرب عن تقديره لمؤمني الاسلام الذين يرجعون بايمانهم الى ابراهيم... اخوتي، عندما اذكر هذا التراث الروحي وما له من قيمة للانسان والمجتمع، ولقدرته على أن يقدم للشباب خاصة، توجيه حياة، وان يملأ الفراغ الذي تركته المادية، وان يعطي اساساً اكيداً للتنظيم الاجتماعي والقانوني، اتساءل ان لم يكن ملحقاً، بخاصة اليوم حيث دخل المسيحيون والمسلمون في حقبة جديدة من التاريخ، أن نعرف بالروابط الروحية التي تجمعنا وأن نميها، لكي نصون معاً وننشر على كل الناس، كما يدعوننا المجمع، العدالة

تبدل. والمسيحية هي في الوقت ذاته ديانة تاريخية، بمعنى انها ظهرت في تاريخ محدد، وتؤثر في التاريخ الانساني كله، ومن ثم تكيف مع المجتمعات ضمن الحقبات التاريخية بدون ان تفقد ثباتها واصالتها. ومن يراقب تكيفها في العالم الغربي خصوصاً، حيث بدت بمثابة القوة الفاعلة الاكثر شمولاً منذ القرون الوسطى حتى ايامنا، يرى أن التركيز في الدين كان يتأرجح بين القطبين الاساسيين في المسيحية، وهما الله الخالق المتسامي والله المتجسد انساناً في يسوع المسيح. وكان ينتج عن كل منهما اتجاهات مميزة في الايمان وفي الاخلاق، وتولد مشاعر دينية وتيارات روحانية تؤثر تأثيراً مباشراً على اساليب العمل الديني في القطاعات السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي المقابل، راح الفكر النقدي يصوب هجوماته ضد كل من هذين القطبين الاساسيين، مدركاً أن الاطاحة بالواحد منهما يؤدي الى الاطاحة بالثاني، ولا تزال المجابهة قوية حتى في ايامنا، ولكن المسيحيين المؤمنين يقولون: «ان الله هو في وسطها [أي الجماعة المسيحية] وبالتالي فهي لن تنزعزع».

في القرون الوسطى كان التركيز على الايمان بالله الخالق المتسامي، وعلى العمل «لمجد الله»، فقوي اذ ذاك وجه المسيح الوسيط نحو الله، لأنه يدخل بصورته الانسان الى سر الله. مع عصر النهضة، قوي التركيز على الانسان في وضعه الجسدي الحسي، وعلى طلب السعادة حتى على هذه الأرض، وعلى الاهتمام بمصادر السعادة داخل العالم الارضي، في النشاط السياسي. مقابل هذا الواقع الجديد قوي داخل المسيحية التركيز على يسوع المسيح الانسان الإله، والإله الانسان، بقصد اظهار الوجه المضي والمخلص للوجود الانساني، وبالتالي التحرر من مواقف الازدراء تجاه الوجود الارضي التي قويت في بعض فترات القرون الوسطى. ولكن التركيز على شخص يسوع المسيح حداً بالباحثين الى وضع سيرة عملية عن حياته، فوجد مفكرو عصر النقد في القرن الثامن عشر، أن الأناجيل ليست وصفاً موضوعياً وحيادياً لحياة يسوع، بل هي قبل أي شيء آخر تفسير لاهوتي لوقائع حدثت في حياته. اذ ذاك قال الناقدون بأنه يجب ان نبحث عن يسوع التاريخي الذي هو الاساس في مسيح الايمان. ولدى تعذر الرجوع الى مصادر تاريخية علمية لكتابة حياة يسوع بدقة، ظهرت ردات فعل متباينة كل التباين. كان من ابرزها، في القرن الثامن عشر، انكار وجود يسوع التاريخي، والقول بأن يسوع هو اسطورة من خلق اللاوعي الانساني الراغب في التحرير، وهو بالتالي ليس ظاهرة خاصة بالمسيحية بل يمكن وجوده في كل

دينه، ذلك انه في عصر النبي محمد كانت المناقشات على اشدها بين المسيحيين بشأن طبيعة المسيح هل كان إلهاً تاماً بدون طبيعة بشرية، ام هل كان انساناً كاملاً، الله فيه حاضر بقوة، ام هل كان في موضع بين الاثنين؟ بالفعل يظهر ان القرآن اراد فصل النقاش على الشكل التالي:

رفض ألوهية يسوع، مع ان يسوع مولود من بتول، فان الله لم يتجسد فيه. كان يسوع مخلوقاً مدعواً ليصبح نبياً، وقد تقبل الكتاب للتبشير به. بهذا الموقف اراد القرآن لجم كبرياء الذين حاولوا اهمال رسالة يسوع وشخصيته، هو كلمة الله. اما رفض الوهية يسوع فيؤدي حتماً الى رفض الفداء، والتثليث.

ويقوى السعي الى التفهم في القطاع الخلقي، فبعد ان كانت الافكار الشائعة تنسب بسطحية مغرضة وعدائية، في بعض الاحيان، الى الاسلام خلقية سهلة وازدراء للمرأة، تركز الانتباه في ايامنا على الفضائل السامية التي تعيشها الجماعات الاسلامية وعلى الفناعات التي تقودها. من ابرز تلك الفضائل، العيش في حضور الله الذي على الرغم من تساميه، يرى كل شيء ويحكم في كل شيء، عاطفة عرفان الجميل تجاه الله لعطاياه الكثيرة، الامانة لنداء المؤذن والتضامن الجماعي في الصيام. في اجزاء كثيرة من العالم تصون القيم الاسلامية المجتمع، كما ان جماعة الايمان تقوي عند المؤمن الحس الاجتماعي ووحدة العائلة البشرية لأن كل الناس ينحدرون من آدم، ولا يوجد في الاسلام اي تقليد، البتة، يوافق على العرقية. ويسود الاعتقاد بوجود قانون خلقي واحد يطبق على العامة والخاصة، على المدني وعلى الديني، ذلك أن مصدر التمييز النهائي بين الخير والشر هو الشريعة الالهية.

كثيرون يرون ان مصير كلٍّ من المسيحية والاسلام مترابط مع الآخر، وان الله اراد الديانتين طريقتي خلاص لملايين من الناس. ان اعداء الديانتين هم اللادرية والاحاد والدهرية المعاصرة. هنالك وحدة متسامية تجمع الديانات الصادقة، بخاصة المسيحية والاسلام. ان الاسلام يقبل بالوحي المسيحي حتى ولو رفض المسيحيون القبول بالوحي الاسلامي اما المسيح الذي سيأتي ثانية، وفقاً للمسيحية وللاسلام، فلن يأتي الا بالحقيقة ولن يدين الا بالحقيقة.

المسيحية والتحديات المعاصرة

المسيحية هي ديانة وحي، وبالتالي فإن تعاليمها الاساسية، عن الله وعن الكون وعن الانسان، هي حقائق ثابتة لا

من اللاهوتيين الى «تحرير يسوع من التفسيرات العقائدية الصارمة بغية ادخاله في التاريخ» ووضع اسس واقعية للاهوت التحرير تكون على ارتباط مع الواقع السياسي.

الملاحظ في هذه الايام ان التيارات المتكلمة عن المسيح بدون الله اخذت تنقلص لسيين، الاول هو وعي قادتها انه اذا مات الله يزول المسيح حقاً، والثاني هو عدم تجاوب هذه التيارات مع الاسئلة الحقيقية المطروحة في عالمنا المعاصر. اخذت الفلسفة والعلوم تنحى منحى جديداً، اذ يمتنع الباحث العلمي عن التسليم المسبق بنبذ الايمان، ويتجه عن طريق العلم صوب اكتشاف حقيقة تتجاوز في عقلتها العالم - قد لا تكون تلك الحقيقة هي إله العقل والايمان، ولكن ما يهنا هو ملاحظة كيف يتجه العلم صوب اعتقاد رزين لوجود الله. يتجه العلم في ايماننا صوب الانفتاح على الله، ومن الممكن القول ان العقلنة الملاحظة في العالم تفتح بدورها على الازل. ان العلوم الانسانية، كالتاريخ واللغويات والانثروبولوجيا وعلم النفس التحليلي وعلم الاجتماع، في درسها للانسان، لا تنكر ما فيه من ديني، بل انها تبرز أطره وتترك السؤال بشأن الله سؤالاً مفتوحاً. وبالفعل يوجد تيار قوي داخل اللاهوت المسيحي يعيد تركيز التعليم على الله وسره وعلى الايمان الفائق الطبيعة، ذلك الذي يتكلم عنه الانجيل ويولد من المسيح ويتجه صوبه، «بحركة آتية من أعلى ومن أبعد، تأتي من الله وتعود الى الله». لم يكن يسوع «سوبرمان»، ولا «سوبر ستار»، ولا نصف إله، بل كان «إنساناً كاملاً وإلهاً كاملاً» ومن هذا السر ينتقل التعليم المعاصر الى اظهار الوجود كله، وبخاصة التحرير والفداء.

مصادر ومراجع

— الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد - المكتبة الشرقية - بيروت، 1966.

- Boff Leonardo, *Jésus-Christ libérateur*, Cerf, Paris, 1983.
- Bosc, Y., *La Foi chrétienne*, Paris 1965.
- Jeremias, J., *Le Message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966.
- Küng Hans, *Dieu existe-t-il?*, Seuil, 1978.
- *La Sainte Bible*, traduction française sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Cerf, Paris, 1956.
- Lelong Michel, *L'Islam et l'Occident*, Albin michel, 1982.
- Schille Beeckx Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Cerf 1981.
- Theissen G., *Le Christianisme de Jésus*, Relais Desclee, 1978.
- Urs Von Balthasar H., *Qui est chrétien?* mulhouse, 1967.
- Vancourt, Raymond, *La Crise du christianisme Contemporain*, Aubier Montaigne, 1965.

بشارة صارجي

الاديان. إنه ترامي عواطف الفقراء والعييد الذين يشعرون باغترابهم ويلتزمون طريق التحرير الاجتماعي. وانطلاقاً من التمييز بين مسيح الايمان وشخص يسوع التاريخي وضعت مئات الكتب تحت عنوان حياة يسوع، ولكنها لم تصمد امام النقد الرصين. ولدى فشل المحاولات التاريخية، توجه الاهتمام صوب مسيح الايمان. وكان للاهوتي البروتستانتي بولتمان دور بارز في الدعوة الى نزع الاسطورة عن البشارة المسيحية، وذلك باللجوء الى تفسير البشارة الرسولية التي اعلنت يسوع بمثابة المسيح، والمخلص، وابن الانسان، وابن الله، تفسيراً خاصاً للغة زماننا. اذ ذاك يتحول الكلام عن المسيح الى حديث عن الخلاص، ويكون الكلام عن المسيح «غواً لفهم المسيحي للوجود»، و«تفسيراً لاهوتياً لفهم الجديد الذي يتولد عند المؤمن عن ذاته». وكل ما تبقى من كلام عن المسيح هو «تمثيلات اسطورية ومقولات تعبدية انتقتها الثقافة الهلينية». ولكن بولتمان، بعد ان وعى خطورة مواقفه، عاد ليصرح سنة 1960: «بعد ان كانت سابقاً المشكلة الكبرى هي اثبات الفرق بين يسوع الناصري والتبشير عن يسوع، يتحول الاهتمام اليوم الى ابراز الوحدة بين يسوع التاريخ ومسيح الايمان».

ولم ينحصر نزع الاسطورة في الكلام عن المسيح بل راح يطول تصورات الدين الاساسية ويرفض صورة الله وكل موضوعة لله، كتسميته روحاً أو شخصاً أو اباً. ليس الله موضوع معرفة مستقلاً، بل انه يظفر الى الحياة البشرية، فيسمح للحب بالوجود، ويرى فيه الشقي والبائس املاً بالمستقبل. ليس الله طبيعة إلهية خلقت العالم من العدم وسوف تحاسب كل انسان حسب افعاله. بل اكثر من ذلك في نزع الاسطورة يذهبون الى القول بأن الألوهة ليست افتراضاً ضرورياً ليكون المرء مسيحياً، بل يمكن ان يكون المرء ملحداً ومسيحياً من هنا الاتحاد المسيحي الذي يزعم أن: «وحده المسيحي الصالح يقدر أن يكون ملحداً ووحده الملحد الصالح يستطيع أن يكون مسيحياً:» ان تعذر الوصول الى الله يدفع الى التعلق بالمسيح المخلص ضد الاتحاد وما يؤدي اليه من دمار. في هذه الحال يتكون التركيز على المسيح بدون الله السامي، ويقوى التعلق بشخص تاريخي لمجابهة الايديولوجيات، ولانتقاد المجتمع القائم على الامتيازات، وتكثر القراءات الملحدة للانجيل بغية اظهار شخص يسوع التاريخي بقطع النظر عن الله. فليس المسيح كائناً قداماً من عالم آخر، بل هو كشف عن الكائن الجديد الذي ينزع اليه المرء في صميم وجوده الانساني. (بول تيللش). ويسعى كثير

المسيحية

Christianity
Christianisme
Christentum

بالزيت). إنه لمن العقلانية العربية الإسلامية أن نورد تلك الحياة برواية يوحنا لها. ذلك أن يوحنا، المولود ربما في بيت صيدا على شاطئ بحيرة طبرية والمتوفى حوالى السنة 100 للميلاد، معروف لدينا معرفة أوسع من أخبار الرواة الآخرين. فأمه، سالومة، هي إحدى النساء اللواتي تبعن يسوع، وقدمن له المال للمساعدة. عمل يوحنا، مع أخيه يعقوب وأبيه زبدي، في صيد السمك؛ وتلمذ ليوحنا بن زكريا قبل أن يتلمذ ليسوع. ألقابه كثيرة: يوحنا اللاهوتي، الحبيب، النسر المحلق في سماء الحياة الإلهية؛ وإبنا الرعد (بوانترجن) لقب ناله هو وأخوه يعقوب من المسيح (مقرس، 3 : 17).

يظهر أن يوحنا، في روايته للإنجيل، (قد شاهد وعانٍ وسمع؛ وهو الأغزر. فأكثر ما يورده من كلام المسيح غير مذكور في الأناجيل الأخرى، وغير مكرّر لما قاله؛ ويفرد بروايته لست معجزات، ولتوصيف أعمال، وذكر أقوال، جرت أو أقيمت في اليهودية (الضفة الشرقية للأردن) لا في الجليل أي حيث المسرح الذي عرض أحداثه الآخرون من الرواة. ومن يوحنا نعرف أن المسيح وعظ في الملأ والعلن مدة ثلاث سنوات، أو نصف ثلاث سنوات، ابتداءً من معمودية يوحنا إلى الصلب.

ومع أن المجال للشك، بنسبة الإنجيل بحسب يوحنا، غير ضيق فإن ذلك، في تحليلنا، غير مهم. وذلك لأننا لا نهم هنا بالتاريخ أكثر مما نود دراسة المسيحية في الثوب الشائع، الأكثري، المؤمن والصراطي أو القويم. وهكذا فنحن نقدم حياة المسيح انطلاقاً من إنجيل يوحنا، مع محاولات للتوضيح والإفاضة تقوم على اللجوء إلى الأناجيل الأخرى. وسوف نبسط، بشيء من التفصيل والتعقب، تلك الحياة العامة للمسيح بسبب ما لها من كبر السلطة في مجال توضيح العقيدة، وتطور الديانة التاريخي، والتفسيرات المتعددة المعطاة لها وللعقائد عبر الأزمان والأمكنة.

1 - يَيسط الفصل الأول من انجيل يوحنا (انجيل يسوع المسيح للقدّيس يوحنا، في الترجمة العربية) شهادات ثلاثاً ليسوع من جانب يوحنا المعمدان (يوحنا، 1 : 19 - 2 : 1). فحينما أرسل إلى هذا الأخير اليهود من أورشليم القدّس نقرأ من الكتب (الكهنة) واللاويين (خدام الهيكل) يسألونه في بيت عثا Bethanie «من أنت؟ قال: لست المسيح؛ ثم لست

المسيحية هي النصرانية؛ ودين النصراني، أودين المسيح. نواتها السيد المسيح الذي عاش حياته المعروفة يهودياً، ومؤسسها القدّيس بولس (راجع مادة النصرانية). تقول بأن المسيح هو ابن الله، والمساوي لله، والله عينه الذي هو بثلاثة أقانيم: الأب، والابن، والروح القدّس متساوية في جوهر واحد. تهتم بوجود الإنسان أمام ربه وضميره، وليس بتنظيم وجوده في الواقع والمجتمع وأمام السلطة؛ مرتبطة تاريخياً، في ذهن المسلم والصيني والهندي ومن إليهم، بالغرب والبابوية وروسيا القيصرية؛ مرتكزة على الديانة اليهودية أو على العهد القديم، وتنفي ما بعدها من أديان أي بعد أن تحسد الله وهبط إلى الأرض وصلب وافتدى البشر. وهي تنادي بالمحبة وبالأخوة والرحمة... تؤمن المسيحية بعالم أخروي غير شديد الوطأة على الحياة الدنيوية للمؤمن، وتوفر للوعي الديني مثاليات جمة، ورؤى عميقة، وتوجهات صوفية متعالية على الوجود والفعل والنظر... تطورت كثيراً، وتشعبت إلى فرق أشهرها: الكاثوليكية، والأورثوذكسية، والكنائس البروتستانتية.

تضعها الفلسفة على منبسط فكري يجمع الإسلام واليهودية في جانب؛ والكونفوشيوسية وأديان الهند وغيرها من الأمم في الجانب الثاني؛ والفلسفات الكبرى في العالم مع تيارات الفكر الراهن وعلم الأديان المقارن بل وعلوم الطبيعة، في الجانب الثالث المقابل. سوف نقرأ أدناه، بروح الاحترام والمسؤولية وليس بروح متجهمّة أو عبوسة، حياة السيد المسيح (عيسى ابن مريم)، شخصيته، الأفكار الفلسفية في الأناجيل، الفرق المسيحية، المسيحية والفلسفة والعلوم، المسيحية والأديان الأخرى...

حياة المسيح وتدويناتها

يسط الانجيل (إنجيل = بشارة، خبر مبهج أو نبأ سار) حياة يسوع (الله يخلص، المخلص) المسيح (المسوح

كانت معجزة الخمر: لقد ملأ الخدم الأجاجين ماء حتى طفحت، وحوّلها المسيح إلى خمر جيدة، وأثر تلك الآية الأولى له آمن به تلاميذه، وانتقلوا إلى كفرناحوم Capharnaüm ليقموا بها بضعة أيام.

عمل ثوري آخر، طرّد الباعة من الهيكل: باقتراب فصح اليهود، ويوحنا يرى العلاقة القوية بين أعمال يسوع أو أقواله وأعيادهم، نرى يسوع في اورشليم: لاحظ أن الباعة يبيعون الحيوانات المخصصة لتقريب الذبائح داخل الهيكل، والصيارفة يضعون هناك أيضاً الدراهم على مناصدهم. فثار وغضب. «فجدل سوطاً من حبال، وطردهم جميعاً من الهيكل مع الغنم والبقر؛ ونثر دراهم الصيارفة وقلب مناصدهم». يعبر هذا الصراع، والطردهم، عن أول عملية إظهار بطش؛ وعن تحديات المسيح للمجتمع.

حديث يسوع مع نيقوديمس Nicodème: هذا الأخير من الفريسيين، ومن الوجهاء بين اليهود، وأحد أركان مجلسهم، و«معلم في إسرائيل» بحسب نعمت المسيح له. جاء ذات ليلة إلى يسوع مُقَرَّراً له بأنه جاء «من لَدُنَّ الله معلماً». ويروي يوحنا (3: 21-1) ما جرى بينهما من حديث يكشف عن حدة الصراع بين الحزف والروح أي عن اهتمام المسيح بتطهير النفس، والولادة من عل، والمعمودية بالروح. وتلك فكرة رئيسية في حياة المسيح؛ وستكون تلك الأهمية أيضاً في العقيدة حيث الدعوة للروح، ولمولد الانسان الجديد، ولتعدي الحرف.

3 - شهادة يوحنا المعمدان الأخيرة ليسوع (يوحنا، 3: 22-36): ويتنقل المسيح بعد ذلك إلى أرض اليهودية؛ ثم تركها ورجع إلى الجليل مروراً بالسامرة. وجرى له أثناء ذلك ما يلي:

أ - ففي عين نون (Ennon)، بالقرب من ساليمة Salim، كان يوحنا المعمدان يُعمّد. وهنا يشهد، بعد جدال بين تلاميذه وأحد اليهود بشأن الطهارة، قائلاً: «لستُ المسيح بل رسولٌ قدامه...»؛ مَنْ يؤمن بالابن قلّه الحياة الأبدية. ومن لم يؤمن بالابن لا ير الحياة الأبدية، بل يلزمه غضب الله. وفي هذه الشهادة للمسيح، وهي الأوضح، ترد عبارتان عن الحياة الأبدية، وغضب الله، تظهران شديدي الصلة بالفكر اليهودي، بالعهد القديم. وبعد ذلك لن نجد المسيح يتحدث عن غضب الله بل عن الشفقة، والرحمة، والمحبة.

إيليا؛ ثم لستُ النبي. ثم قال جواباً عن سؤالهم الرابع: أنا صوتٌ منادٍ في البرية: قوموا طريق الرب، كما قال النبي أشعيا Isaïe، ثم سألوهم: إذا لم تكن المسيح، ولا إيليا، ولا النبي، فلم تعمّد إذن؟ فأجاب: أنا أعمّد في الماء، وبينكم من لا تعرفونه: ذاك الذي يأتي بعدي».

وفي اليوم الثاني شهد للمسيح يوحنا بن زكريا المعمدان مرة أخرى إذ قال: «هُوَذا حَمَلُ الله...»، وهو يعمّد بالروح. وشهد يوحنا أن الروح، الذي كانه حمامة، ينزل ويستقر على يسوع. تلي ذلك الشهادة الثالثة، في اليوم الثالث من الأسبوع الأول، ليسوع والتلامذة الخمس الأول، الواردة في الآيات 35 حتى 51 من الفصل الأول: في الغد كان يوحنا ما يزال هناك، ومعه اثنان من تلاميذه؛ وإذا رأى يسوعاً قال: «هُوَذا حَمَلُ الله». فنبع التلميذان يسوع، وهما: أندراوس وأخوه سمعان الذي قال له المسيح: «أنت سمعان بن يونا Simon، fils de Jean، وستُدعى صخراً (كيفنا / Chépas/ صفة) (يوحنا، 2: 42). ولقد اقتنع سمعان هذا بالمسيح وتبعه، كلتلميذ ثان، لما سمع من أخيه أندراوس، التلميذ الأول للمسيح، القول: هوذا ماشيحا (أي المسيح).

وغداً ذلك قال يسوع لفيليبس - من مدينة أندراوس عنها وهي بيت صيدا التي يُرجّح أيضاً أنها المدينة التي ولد فيها بطرس - أن يتبعه. ثم أقنع هذا رجلاً آخر هو نثنائيل Nathanaël بأنه وجد يسوع ابن يوسف من الناصرة الذي هو مذكور في الشريعة عند موسى، وفي الكتب عند الأنبياء، ووعد يسوع نثنائيل - الذي كان آمن ودعا المسيح بملك إسرائيل وابن الله - بأنه سوف يُريه «السَّاءَ منفتحة، وملاتكة الله صاعدين نازلين فوق ابن الإنسان» (يوحنا، 1: 51). وهكذا تبدأ الحياة العمومية للسيد المسيح؛ وسوف تبرز للملأ أثناء عرس، في حالة قَرْح عام.

2 - عرس قانا (الفصل 2: 1-12):

بعد ثلاثة أيامٍ من ذلك الحديث بين المسيح وتلميذه نثنائيل، جرى في قانا Cana الجليل عرس. كانت هناك أم المسيح؛ ودُعِيَ هو وتلاميذه. وحيثما نفذت الخمر، نبهته أمه إلى ذلك فقال لها: مالي وَلَكِ أيتها المرأة؟ (في النص الفرنسي: مالي وَلَكِ Māli Walak. المرأة = امرأة سهاوية؛ في تفسير تفرطي آخر: أيتها المرأة = أيتها السيدة). في ذلك المكان

منهم. وجمع تلاميذه ما فضل من الكسر وملأوا اثنتي عشرة قفة. وعندما حان المساء، لحق بتلاميذه الذين ركبوا سفينة وعبروا بها إلى كفرناحوم. وخافوا لما رأوه يقترب من سفينتهم ماشياً على الماء. ثم ألقى في اليوم الثاني، في الجمع الذي احتشد متعجباً: «لا تعملوا للقوت الثاني، بل اعملوا للقوت الباقي في الحياة الأبدية... أنا خبز الحياة. أنا الخبز الذي نزل من السماء... والخبز الذي أنا أعطيته، هو جسدي الذي أبذله ليحيا العالم». وأدبر عنه كثير من تلاميذه، وتذمر منه اليهود؛ فقد كانت أقواله تلك عسيرة، تبعث الشك في بعض النفوس. وخطب حواريه الإثني عشر، الذين زادوا به إيماناً وتمسكاً، أن أحدهم شيطان وسيليمه. وهكذا تظهر هنا فكرتان: الفداء، وهنا سرّ إلهي؛ والمعرفة المسبقة بأن أحد تلاميذه، وهو يهوذا (يوساس) بن سمعان الاسخريوطي Judas Iscariot, The son of Simon - سوف يُبلغ عنه.

6 - خطابان، واحد في نحو منتصف العيد والثاني في يومه الأخير: بعد المعجزتين اللتين ارتبطتا بعيد الفصح، تنتقل إلى صورة أخرى هي عيد المظال اليهودي-feast of tabernacles. في الفصل السابع هذا، يروي يوحنا أخباراً عن يسوع يظهر فيها في الجليل، لا في اليهودية، متخوفاً من اليهود الذي كانوا يطاردونه. ونرى هنا اشتداد الاختلاف بين الناس في شأنه، واحتدام تهاشم الجموع حول تعليمه ومعرفته بالكتب وهو الذي لم يتعلم. ويرد بخطاب (7: 14-36): «ليس تعليمي من عندي، بل من عند الذي أرسلني؛» ويتساءل: «لماذا تريدون قتلي؟» وأتهم بأن به مس من الشيطان... ثم ينبيء بموته... وفي آخر يوم من العيد، في أعظم أيام العيد، نادى في الناس أن يأتوه، ويؤمنوا به؛ فهو الذي يروي العطاشي (7: 17-39)؛ مما زاد حوله اللفظ والخلاف بين الحرس والفريسيين.

لعله صار الآن، بعد أن لاحقنا بشيء من التفصيل حياة السيد المسيح ونشاطاته، سليماً الاكتفاء بالتلويح والتلميح. يعني هذا أن الفصول الثامن والتاسع والعاشر، من الانجيل بحسب القديس يوحنا، تروي أعمالاً نبيلة، وخطباً مختلفة؛ ثم خرقاً آخر للقوانين الطبيعية هو إشفاء أعمى بمجرد تلفظ الكلام. فمثلاً: لقد نظر إلى الزانية نظرة تسامح وغفران؛ وأعلن للملأ: أنه نور العالم (8: 12-20)، وأن اليهود أبناء الشيطان (عينه: 30-51). وما أدهش اليهود وأثار حنقهم قوله إنه أقدم وأكبر من إبراهيم (52-59)؛ فأخذوا حجارة ليرجموه. لكنه توارى، وخرج من الهيكل. وكان غضب اليهود

ومفهوم الألوهية أيضاً سرف يظهر في أثواب أخرى: الله محبة، الإله الأب، ابن الله، الخ.

ب - وفي سيخارة Sieharg، وهي مدينة سامرية قريبة من نابلس وغير بعيدة عن بئر يعقوب، طلب المسيح الماء من امرأة جاءت تستقي. فتعجبت قائلة: أنت يهودي وأنا سامرية، فكيف تستقيني؟. وينتهي الحديث معها بقولها: «إني أعلم أن ماشيحا آت...»؛ وتعلم بعدئذ أنه هو نفسه ذلك الموعود. ويتأثر ذلك الحديث والمخالطة، آمن به عدد من سامريي تلك المدينة؛ وتنفذ هنا الكراهية بين اليهودي والسامري إذ يدعي اليهود أن السامريين غرباء، وهراطقة، ومنحرفين غير معترفين بسلطة الحبر اليهودي الأكبر، ومنافسين بهيكلهم للهيكل اليهودي في أورشليم. وهنا أيضاً ترد فكرة المسيح مخلّص العالم.

ت - وإذ يقوده التطواف حتى يبلغ كفرناحوم، فإنه يشفي هناك مريضاً هو ابن عامل الملك. فأمن الرجل، وأهل بيته جميعاً (يوحنا، 4: 43-54).

4 - العودة إلى أورشليم:

هنا، وللمرة الثانية، يكون الأمر إبان عيد يهودي. وهناك عند بركة الغنم، عند بناء يقال له بالعبرية بيت ذاتا Bethesda؛ Be-thes-da، يقول لرجلٍ عليل منذ ثمانين وثلاثين سنة: «قم فاحمل فراشك وامش». فشفي الرجل من ساعته؛ وكان ذلك يوم سبت مما أثار غضب اليهود (5: 1-18). وبدأ الشغب معهم لأنهم رأوا في ذلك استباحة ليومهم المقدس؛ وسعوا لقتله منكرين عليه أيضاً قوله: إن الله أبوه، أي أنه ساوى نفسه بالله. ويرد عليهم (5: 18-47) بخطابٍ تقرّظي له ويعطي الأولوية للحرف والروح، ويخبر عن مساواته بالأب، وعن الأموات والخطاشين، وأن موسى والنبوات في العهد القديم قد أخبرت عنه هو، الابن، ابن الله...

5 - معجزتان: تكثير الخبز والمشي على الماء (6: 1-21): بعد ذلك عبر بحر الجليل، بحيرة طبرية؛ فتبعته الجموع. وصعد إلى الجبل. وهناك، رذاً على تساؤل فيليّس الذي شك من كثرتها وصعوبة الحصول على الخبز ليطعمها، قال: أقبعدوا الناس، وكانوا نحو خمسة آلاف. ثم أخذ يسوع خمسة أرغفة من شعير، وسمكتين، كانت موجودة مع صبي هناك. وفرّق من ذلك على الحاضرين بمقدار ما أراد كل

وردًا على تساؤلات تلاميذه يقول لبطرس: «لا يصيح الديك إلا وقد أنكرتني ثلاث مرات» (13 : 38)؛ ولتوما: «أنا هو الطريق والحق والحياة»؛ ولقيلبيس: «من رأي رأي الأب (الله) ...؟ إني في الأب وإن الأب في» (14 : 11). وبلي ذلك وصايا كثيرة، وتعاليم - يوردها يوحنا بأسلوب جميل - لتلاميذه حول الروح القدس، والمؤيد المعزّي - the Comforter; le consolateur، والسلام في القلب؛ ويشبه نفسه بالكرمة وأباه (الله) بالكرام؛ ويوصيهم بأن يحبوا بعضهم بعضًا، وأنه ليس من هذا العالم؛ ويعبر عن مشاعر ضد العالم هذا، وعن أحاسيس بالمرارة إزاء الذين أبغضوه، وعن الروح القدس الذي سيأتي ليعلمهم، ثم عن العلاقة بينه وبين المؤيد، وبينه (الابن) وبين الأب. وأخبر أنه سيذهب إلى الذي أرسله؛ فهو إن لم يمسح فلن يأتي المؤيد.

وباختصار، فإننا هنا نجد أفكاراً حول مجيء - وعمل - الروح القدس (الفارقليط = الفارقليطس) = Paraclet، والرجعة بعد الموت، ودعوة التلاميذ إلى التحابب والشبث في الإيمان، وقهر المسيح للعالم إذ يعلن: «لقد غلبت العالم» (16 : 33)، وأن جميع ما هو للأب فهو للمسيح (إشارة إلى العلاقة الأقنومية بين الابن والأب). ويتلو صلاة كهنوتية sacerdotale يخاطب فيها الأب بكلام مؤثر، مخبر من مثل: «وما هو لي فهو لك. وما هو لك فهو لي» (17 : 10) ... ويهيئ تلك الصلاة بالعبور إلى وادي قُذرون brookcé-dron torrent de Cédrón ويدخل هو وتلاميذه بستاناً هناك.

9 - الآلام والصلب، الموت والقيامة، التراثي:

ويأتي يهوذا بصرية من الجنود الرومانيين، وحرس بعثهم الأحبار والفريسيون، إلى ذلك البستان، فألقوا القبض على يسوع، وأوثقوه؛ وساقوه أولاً إلى حنان (هو نحو قيافاً، وعظيم الأحبار قبل قيافا هذا)، بعد مشادة أو معركة خفيفة ضرب أثناءها سمعان بطرس أذن ملخس، غلب عظيم الأحبار، بالسيف فقطعها، وأنهى المسيح الحادثة بتسليم نفسه طوعاً وبرفض المعركة (18 : 12-1). وتجري عند حنان، ثم عند قيافا، حوادث تُظهر بطرس وتلميذاً آخر (هو كاتب الانجيل هذا، يوحنا) يتبعان يسوع. ويذكر بطرس أنه من التلاميذ، ويستدفي مع العبيد والحرس. ويتلقى المسيح لطمة من حرسٍ لأنه رد على سؤال لعظيم الأحبار رداً اعتبر غير مناسب. ثم يتقل الموكب إلى قيافا (18 : 13-27). وفي دار الحاكم، عند بيلاطس Pilate، يطلب اليهود محاكمة يسوع.

يزداد ويحدث، واعتراض الفريسيين يشتد، في صراعه معهم حيث إظهاره لأقوال وأعمال مثيرة للوم والاستهجان. فيعد اغتسال الأعمى (9 : 7-1) في بركة سلوام Si-ló-am؛ Siloé، تأججت الاتهامات ضد سلوكه وحتى ضد عقله قائلين إنه يهذي وإن به مساً. وكان يبادلهم القسوة والاتهامات، وذلك بعد إشهاره نفسه على أنه الراعي الصالح (10 : 1-؛ 10 : 18-7) مما دفع به إلى الهرب حتى لا يمسكوه. وكان شأنه يعلو، والإيمان به ينتشر. إلا أن الظاهرة تلك تبلغ الذروة بعد عملية في بيت عنيا تقول بإحياء الميت: فقد كان المسيح يحب مرثا وأختها وأخاها عازار Lazare الذي مات بعد مرض. وحين الرجوع إلى اليهودية قال لمرثا: سيقوم أخوك؛ وصاح بأعلى صوته: «هلم عازار فآخرج». فخرج الميت من القبر، بعد أربعة أيام هناك (11 : 44-1). وفي مجلس ستهدرين، اتفق الأحبار، برئاسة عظيمهم عامث قيافاً، والفريسيون على قتله إذ خافوا على الأمة من تعاليمه. ولجأ المسيح إلى العزلة مع تلاميذه، بعيداً عن عيون أعدائه في مدينة أفرام، شبلي القدس أورشليم.

7 - الفصح الأخير، ما قبل الآلام والعشاء Cène الأخير:

في الفصح الأخير، وقبل ذلك العيد بسة أيام، في بيت عنيا حيث عازار العائد من الموت ومرثا والمسيح وآخرون، تدهن بالطيب تلك المرأة قدمي يسوع وتمسحهما بشعرها (12 : 8-1). يحتج يهوذا الاسخريوطي متذرعاً بأن ذلك الطيب غالي الثمن، وبيعه يوفر صدقة لفقراء كثيرين ... وفي الغد استقبل المسيح ركباً على جحش ابن أثنان في أورشليم، من الجمع الذين جاؤوا للعيد، بسعف النخل والهاثاف والتحية، «هو شُعنا [خلص] وتقال للتحية والترحيب» ... تبارك الآتي باسم الرب ملك إسرائيل ... ويتكلم المسيح، فينبئ بموته وقيامته مشبهاً نفسه إذ يموت بحبة الخنطة التي إن لم تقع في الأرض وتُمت، تبقى وحدها. وإذا ماتت أخرجت حَباً كثيراً ... «فلذا رُفِعَتْ من هذه الأرض، جذبت إلى الناس أجمعين»، ثم توارى.

8 - العشاء الأخير:

بروي الفصل 13 أن يسوع المسيح أثناء عشاءه الأخير خلع رداءه، واثتر بمنديل، وغسل أقدام تلاميذه بالماء (هنا يحتج بطرس، يستكبر ذلك)، وأنباهم بخيانة يهوذا له (18 : 30-30) ... ونُهي المسيح كلامه بأقوالٍ؛ وبخطابٍ وداعٍ يوصي بالمحبة.

(الجمعة الحزينة أو العظيمة، سبت النور، أحد القيامة). وفي ذلك الأحد عنه يجري تراثي يسوع لمريم المجدلية (20 : 1-18)؛ وللتلاميذ المجتمعين (في دار / Cénacle مغلقة الأبواب خوفاً من اليهود) فيقول لهم: «السلام عليكم»، ويريم يديه وجنبه، وينفخ فيهم (20 : 19-23)؛ ولتوما (الذي يُقال له التوأم = Didyme)؛ وبعدئذٍ للتلاميذ على شاطئ بحيرة طبرية.

كان ذاك إذْن ما قاله الانجيل الرابع، انجيل يوحنا. هناك بعد، لتوضيح آخر، الانجيل الشرعي الأخرى! فأين تنفعا وكيف؟ كان متى يجي ضريبة العشر في كفرناحوم قبل أن يترك عمله، ويتبع المسيح، ويولم له ولأصحابه (لوقا، 5 : 29). وهكذا فهو يروي ما رأى وسمع وخبر؛ وباللغة التي كان يتكلم بها المسيح واليهود، التي هي الآرامية، الشديدة القرب من السريانية. ضاع النص الأصلي لذلك الانجيل الذي وضع في السنة 44 للميلاد، سنة وفاة المسيح، وبقي في ترجمته اليونانية التي ما تزال حتى اليوم النص المعول عليه.

نَسَبُهُ وَمَوْلَدُهُ، حَيَاةُ الطِّفْلِ (مَتَّى، 1 و 2 : 23-1)

يشدّد متى (عطاء الله، واسمه الآخر: لاوي؛ رمزه الملاك) على الاعتناء بنسب المسيح (ابن داود، ابن الانسان، ابن الله، المخلص، يسوع، حَلَّ الله)، وطفولته؛ إعتناؤه بالتعاليم، والأعمال، والمعجزات، أو بالألام والقيامة.

يُعَمِّدُ القديس متى نَسَبَ المسيح إلى إبراهيم (الفصل 1 : 16-1)، ويخبر أن مريم (أم المسيح، أم الله، الخ.) كانت مخطوبة ليوسف وكانت - قبل أن يتساكنا - حاملاً من الروح القدس. فذاك ما عرفه يوسف بواسطة ملاكٍ تراءى له في الحلم. وعند مولد يسوع، في بيت لحم، قديم أناس - هم عرب من الأردن، على الأرجح - يسألون عنه كي يسجدوا له. وهم اهتمدوا إليه مستدلين بنجمه المشرق الذي كان يتقدمهم حتى «بلغ المكان الذي فيه الطفل فوقف فوقه».

ويهرب يوسف بالطفل وأمه إلى مصر، مسترشداً في ذلك أيضاً بملاكٍ تراءى في الحلم، وتحوّفاً من الملك هيرودس الذي قتل كل طفل في بيت لحم وسائر أراضيه. وبقي يوسف هناك حتى وفاة هيرودس؛ فرجع إلى الناصرة ليقم فيها - نزولاً عند تعليم ملاكٍ عبر الحلم.

1 - يوحنا المعمدان واعتاد يسوع، إنفتاح السموات وهبوط روح الله وكلام صوت من السماء: بعد ذلك ينتقل متى إلى رواية تعميد المسيح على يد يوحنا المعمدان الذي هو

فيتردد، ثم يسأل المتهم: «أأنت ملك اليهود؟ فيجيب يسوع: ليست مملكتي من هذا العالم. ولم يجد بيلاطس سبباً للتجريم؛ وعرض على اليهود إطلاقه - جرياً على العادة إذ كان يطلق لهم سجيناً في الفصح - فرفضوا مفضّلين إطلاق اللص يربّا Ba-rab-bas؛ Barabbas. وفي حوار بيلاطس البنطي مع المسيح تظهر الفروق بين العقليّة الرومانية والدين أو النظر الروحي للوجود. وأثناء المشادة بين اليهود وبيلاطس، يهدّد أولئك المتجمهرون بالوشاية به زاعمين أنه لا ملك عليهم إلا قيصر، وأنّ المتهم يجب أن يُقتل لزعمة أنه ابن الله وأنه ملكٌ عليهم. وساروا بيسوع، وهو يحمل صليبه وعلى رأسه إكليلٌ من شوك، ولبس رداء أرجوانياً ويتلقى لطمات مع التسليم عليه بيا ملك اليهود، إلى مكانٍ يدعى الجُمُجُمة Calvaire وبالعبريّة جُلْجُثَا Golgatha. وعُلّق، بين رجلين، على صليب عليه رقعةٌ مكتوبٌ فيها بالعبريّة واليونانية واللاتينية: يسوع الناصري ملك اليهود. فاثارت تلك الكتابة رفض اليهود؛ لكن بيلاطس أصراً، ونجح.

واقسم الجنود الأربعة ثياب المسيح؛ أما قميصه الذي كان غير مخيط (على غرار القميص الذي يلبسه عظيم الأحرار. ولعلّ هذا القميص كان يعكس رغبة عند المسيح وإشارة) فقد اقترعوا عليه. عند صليبه، وفقت أمّه وأختها مريم (امرأة قلوبا / Cléopas) ومريم المجدلية Marie Madeleine. ولما رأى يسوع أمّه وإلى جانبها تلميذه الحبيب (يوحنا، أي كاتب الانجيل هذا)، قال لها: هذا ابنك. وقال للتلميذ: هذه أمك. ثم طلب الماء؛ فوضعوا إسفنجة مبتلة بالخلّ على قضيب من الزوفى hyssop ; tige d'hysope، ووضعوها على فمه. فذاق الخلّ، ثم حنّ رأسه وأسلم الروح. وطعنه أحد الجنود بحربة، فخرج على أثرها دم وماء؛ لكن دون أن يكسروا ساقيه. ويقول يوحنا، كاتب الإنجيل، إنه رأى ذلك.

10 - الدفن:

بعد ذلك يسأل يوسف الرامي بيلاطس أن يأخذ جسد يسوع؛ فيؤذن له بيلاطس. ويُنزل جسدُ يسوع، ثم يحمل، بحضور نيقوديمس السالف الذكر، ويُطَيَّب ويدفن على طريقة اليهود في قبرٍ جديد، في بستان قريب من موضع الصلب (19 : 38-42).

11 - القيامة والتراثي:

وقام المسيح من الموت في اليوم الثالث من صلبه يوم الأحد

بي» (10 : 37-38). ولا يُنسى أن في هذه العظة أورد متى قول المسيح: «لا تظنوا أنني جئت لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً. جئت لأفريق بين المرء وأبيه، والأم وكنتها، الخ». (10 : 34-36).

وتُعلم العظة الثالثة، عن طريق الأمثال، الجموع. فيضرب لهم مثل الزارع، ومثل الزؤان، وحبّة من خردل، والخميرة، والكنز واللؤلؤة، والشبكة. ثم يفسر لهم بعض تلك الأمثلة التي خاطبهم بها «لأنهم بُصّراء لا يسمعون، وسَمْعاء لا يسمعون ولا هم يفهمون» (13 : 13).

تعرّض العظة الرابعة (18 : 1-35) بعض الفضائل المسيحية، والدعوة إلى ملكوت السماوات مع توضيح ذلك الملكوت؛ وتلقي وصايا متعلقة بالأخوة والشفقة والرحمة. أما العظة الخامسة (الفصل 24) فنقطة بخراب الهيكل، وانقضاء الدهر، وقدم الساعة، ورجعة المسيح بعد موته إلى العالم... يروي متى بإيجاز ونظر عام عشر معجزات للمسيح: إستكشاف أربعة دراهم في فم سمكة؛ تكثير الخبز والسمك؛ أَيْسَ التينة (21 : 18-19)؛ تسكين العاصفة (8 : 23-27)؛ طرد الشياطين؛ إشفاء الأبرص، وابنة الكنعانية، والاعميين، وحماة بطرس، والرجل الأشلّ اليد، وعبد قائد المائة، والمقعّد في كفرناحوم، والمرأة المنزوفة، وكثيرين، وكثيرين آخرين... إحياء ابنة يائير؛ وإحياء نفسه من الموت.

وتعرّض متى أن يهوذا الاسخريوطي أسلم المسيح للأجبار لقاء ثلاثين من الفضة، فقد دل يهوذا على المعلم بأن دنا منه وقبلة. ثم ندم؛ وأراد ردّ الثلاثين من الفضة إلى الأجبار فلم يكتروا به. وألقاها في الهيكل، ثم ذهب فحقن نفسه. أما هم فقد التقطوها واشتروا بها حقل الخزاف (حقل الدم، فيما بعد)، مستحرمين وضعها في الخزانة لأنها ثمن دم. كما أن متى يورد أن المسيح صرخ وهو على الصليب صرخة شديدة قال: «إيلي إيلي لّا شَبَقْتَانِي» (إلهي! إلهي! لماذا خذلتي؟) وأنه عند لفظ يسوع الروح «زلزلت الأرض، وتصدعت الصخور، وفتحت القبور...» (27 : 51).

مرقس، نسيب برنابا، لم يكن من الإثني عشر؛ لكنه كان من المبشرين بالإنجيل، وكثير الترحال حتى استشهد في سنة 68 م، في الاسكندرية التي كان أسس فيها كنيسة. يلاحظ النقاد أن في روايته للإنجيل أسلوباً شعبياً، ولغةً يونانية توصف بالتعقيد تارةً وبالاضطراب تارةً أخرى، وعَرَضاً هو بلا تنظيم كبير للأفكار. لم يرو شيئاً عن نسب يسوع، ومولده، وطفولته. فهو قد أخذ الإنجيل عن غيره وبثأثر شديد

واعظ، داعية إلى الله، زاهد أو متصوف، ذو تأثير وسلطة على النفوس؛ ويتلقى الاعترافات؛ ويعمّد في نهر الأردن. وفي أول لقائهما يطلب المسيح التعميد، فيانع يوحنا، ثم يقتنع وينفّذ. وحين خرج يسوع من الماء «فلإذا السماوات قد انفتحت فرأى روح الله يهبط كأنه حمامة وينزل عليه. وإذا صوت من السماء يقول: هذا هو ابني الحبيب...» (3 : 17).

2 - قهر الشيطان، إنتصاره على المجرب، الملائكة تقرب إليه الطعام (4 : 11-1) : مضى إبليس بيسوع إلى جبل عال، وعرض عليه ممالك وأجساداً كثيرة؛ فرفض. وتركه إبليس؛ فذنت منه بعض الملائكة، وأخذوا يقرّبون إليه الطعام... ويرجع المسيح إلى الجليل، ويبدأ بالوعظ مبشراً باقتراب ملكوت السماوات، وجامعاً حوله تلاميذه : سمعان وأخوه أندراؤس، ثم يعقوب وأخوه يوحنا، وكانوا يعملون صيادين.

3 - عِظَات خمس أساسية :

يروي متى، بلا كبير تنظيم أو تسلسل زمني، كثرة من العِظَات، والنشاطات، التي جرت في الجليل واليهودية وأورشليم. ويقدم، وهو الشديد الإيمان بما يحدث ويتقلّ، تعاليم المسيح ودعوته. وذلك في خمس عِظَات : عظة الجبل (الفصول 5، 6، 7) التي ترشد إلى أخلاقي خاصة، وتعامل مثالي، واهتمام بالمستضعفين والمحرومين والجياع. وترى أن تلاميذه وأتباعه هم «ملح الأرض، ونور العالم»، وأن تعاليمه إكمال لا إبطالاً للشريعة والأنبياء السابقين (الواردين في العهد القديم) وكتب اليهود. ومن الموضوعات الأخرى : أعمال البر والصدقات، والصلاة المخلصة، والصوم المطهر، والعمل من أجل تزكية النفس وتطهير القلب، والإعراض عن المال والمستقبل والمكاسب طلباً لما هو الله وتوكلاً عليه، ورغبة بالملكوت قبل كل شيء... وتكشف هذه العظة الركائز الكبرى في الأخلاق المسيحية؛ وترشد إلى قواعد في التعاملية المثالية والسلوك المتزهد الخالص من الشوائب، وإلى العلاقات البشرية القائمة على التعاون والغفران والمحبة أو المتكثرة للأنانية.

وترد في عظة ثانية وصايا المسيح للإثني عشر (الفصل 10) : لقد أولاهم «سلطاناً يطرّدون به الأرواح النجسة ويشفون الناس من كل مرض وعلة» (10 : 1)، وطلب منهم أن يشفوا المرضى، ويبقوا بلا مال، وأن لا يقتصوا أكثر من ثوب، وأن يكون هو وحده إلى أحدهم أحبّ إليه من نفسي؛ قائلاً : «من كان أبوه أو أمه (إبنة، أو ابنته) أحبّ إليه مني، فليس جديراً

يُلغ، ولا هو - بحسب تحليلنا - يمنع، النظر المختلف أو الآخر لشخصية ذلك العظيم ذي التأثير الكبير في الفكر البشري والانسانية. ندحض رأي البعض في اعتباره طالباً للسلطة، وقائد حركة سياسية اكتسبت جموعاً غفيرة؛ وبطل رايّاً آخر مقتضاه أن المسيح جاء كأحد الدعاة الكثرين للتبشير بأنه هو الماشيحا، أو أحد المرتقبين لخلاص الشعب اليهودي عصر ذاك، أو كبطلٍ ثائر ضد الأوضاع أصابه النجاح العظيم لكونه تعذب وصلب، أو عظيم أصابه النجاح الباهر فأله نفسه أو الله محبوه بعد موته... وطن آخرون أنه كان مؤمناً بمجيء نهاية العالم، ولما لم يحصل ذلك قرب نفسه ضحية كي تأتي تلك النهاية ويقرب ملكوت الله.

وحتى اليوم فإن اليهودي المتدين ما يزال يرى المسيح مجدفاً أو مدعياً أنه ابن الله، وأنه مرسل من الله لخلاص الشعب اليهودي؛ وهو في نظرة أخرى يعتبره متمرداً، منشقاً، رافضاً سلطة المجلس اليهودي، مستكبراً السلطة الرومانية، طامعاً بأن يكون ملكاً على اليهود الذين لم يروه مستحقاً لذلك حتى ولا مجرد الذكر. ولعل اليهودي، مقارنة بالمسلم أو بغيره في العالم، كان وما يزال أشد الناس استنكاراً للمسيح. فهو - في التاريخ والمجتمع اليهوديين - رجلٌ عادي كفر بدعوتهم، وأراد الخروج عليهم فقتلوه، أو هو شخصية خرافية افتراضية. فالمسيح اليهودي لم يأت بعد. ويحمل اليهودي ذكر المسيح بحجة عدم جدية القضية.

وتدرس الأناسة (الإناسة، علم الانسان) تقديم الأناجيل للمسيح العظيم بمثابة بطل شعبي يخضع في التصورات واللاوعي الجماعي لإوالية هي هي عند الانسان في العالم: فكثرة من الأبطال في العالم (أو في الثقافات، الأمم، الأديان، المعتقدات البشرية) تقول المعتقدات العسامة إنهم ولدوا بمعجزة، وتنبأ لهم عرافون، وألقوا في الماء أو هُربوا حتى لا يقتلهم الحاكم الظالم أو الأب الخائف على سلطته. والبطل الشعبي يقهر كل صعوبة، ويتغلب على التجربة والشيطان، ويتفوق على الأقران، ويعيش طفولة متميزة، ولا يتعلم من أحد... فمثلاً: إن المسيح حينما تجل ظهر موسى وإيليا ساعة تجليته (لوقا: 9، 30-33)، وعندما صُلب أظلمت الأرض وزلزلت، ومات ورجع أو أحيا نفسه... وكل هذه الإوالات خاصة بالأبطال الذين، بعد أيضاً، ينزلون إلى الجحيم (زعور، قطاع البطولة والترجسية في الذات العربية... دار الطليعة بيروت، 1982). هنا نقول إن التفسير الرمزي لشخصية المسيح، وأعماله الخارقة، يغدو غير مستحيل بل

ببطرس، وبولس أيضاً. وهذا سبب أن ما يرويه موجود في متى، أو عند متى ولوقا معاً أحياناً أخرى (لقد ذكر معظم ما قالاه من معجزات المسيح مضيئاً اثنتين، ومُنقِصاً أربع معجزات). وعلى هذا فإن إنجيل مرقس - الذي كان شديد السلطان على إنجيل لوقا - لا يضيف كثيراً إلى معلوماتنا عن المسيح. لقد كان يلخص إنجيل متى، ويتوجه إلى أممٍ غير يهودية (إلى مسيحي رومية الذين كانوا أرفع مستوى من اليهود، ومختلفين عنهم عادات وأفكاراً وتقاليده). وسياخذ لوقا عن مرقس هذا. فالاثنتان يتوجهان إلى أممٍ غير اليهود.

كان لوقا طبيياً، يوناني الأبوين، في أنطاكية؛ وشديد الصلة ببولس. وضع الإنجيل في حوالي السنة 65م، للتبشير بين اليونانيين والرومان؛ لذلك نأثر بإنجيل مرقس وأخذ عنه الكثير. وانفرد لوقا بإيراد آياتٍ تناهز الخمس مائة (عن بشارة الملك لذكربيا، وليريم؛ وعن صعود المسيح إلى الهيكل في الثانية عشرة من عمره...)، وإيراد توبة خاطئة، وأسماء النساء اللواتي تبعن يسوع، وغير ذلك من أحداثٍ تدور حول النساء وشفاء البرص العشرة، ومن أمثال تعليمية. يُعد كتابه، باليونانية، من الأعمال الأدبية. ويذكر هنا أن لوقا، الطبيب الحبيب بحسب ما دعه به بولس، ألف كتاب أعمال الرسل.

شخصية المسيح ومثاراتها

ترعرع يسوع في الناصرة، مع أربعة إخوة وعدة أخوات، بين أحضان أمه. اكتسب مهنة، واطلع على العهد القديم، ولعله كان شديد التأثير بيوحنا المعمدان وتعاليمه حول مجيء ملكوت الله، واقترب الديونة أو نهاية العالم، وغضب الله، والغفران والاستغفار، والاستعداد (ياسبرز، الفلاسفة الكبار، ترجمة فرنسية، ص 265). ثم توجه بنفسه إلى الناس، وأكثر من التنقل محاطاً بحوارييه، معلماً، ومنذراً بنهاية العالم، ومبشراً بمجيء مملكة السماوات، مظهرًا لمعجزاتٍ، وموضحاً تعاليمه المجددة في حياة مثالية قائمة على محبة مطلقة، وإيمانٍ بلا حدود.

تكثرت الافتراضات حول شخصية المسيح التاريخية. ومن عظمته ومجده أنه موضع تفكير ما انفك يتعاطم وينمو، وغرضاً لدراسات ونظرات: نضع أمامنا أولاً أنه إله (بحسب النظرة النصرانية)، أو أنه نبي عظيم (بحسب نظرة الاسلام). هنا ليس بحاجة إلى أن يتعلم من أحد، ولا أن يؤخذ كشخصية تفسر بالواقعي والتاريخي والاجتماعي. إلا أن ذلك الفهم لم

والسعادة الأسمى... وكأنها هي عالم الله نفسه، أو أنه هو الذي يقودها، ويحكمها، وتأتي عندما يشاء. فلا إرادة للبشري في إقامتها، أو تحقيقها. لكنه مدعو إليها. ومملكة الله سر غامض، يعبر عنها بالأمثال: فهي هنا وليست هنا وهي سماوية، بين الناس ولجميع الناس. لكنها سوف تنقل من اليهود إلى غيرهم: «سوف يأتي أناس كثيرون...» فيجالسون إبراهيم وإسحاق ويعقوب على المائدة في ملكوت السماوات. وأما بنو الملكوت (في تفسير ما: اليهود) فيلقون في الظلمة البرانية، وهناك البكاء وصريف الأسنان» (متى 8: 11-12). هذا الملكوت الذي تبرزه الأنجيل، مع فكرة نهاية العالم، أشبه ما يكون بفكرة ما وراثية... هو، من الوجهة الفلسفية، المطلق، والهدف الأقصى الذي على الإنسان السير باتجاهه. فملكوت السماوات غاية، ومنطلق؛ ركيزة أولى، بل الركيزة الأولى والأولى. وذاك ما يجعل الحياة الأخلاقية كأداء، مثالية، مغرقة.

2 - علم الأخلاق، الفكر الأخلاقي: ليست الأخلاق في الأنجيل علماً. لسا أمام تفكير منظوم في عبارة فلسفية أو مذهب مُنتج شامل. فالقضية عبارة عن وصايا، وتعاليم، ودعوات سامية النداء والصوت والتوجيه. ما هو أخلاقي هو ما يريده الله، وما يهيئ لنهاية العالم ولحيي مملكة السموات. وبذلك، ونهوضاً من هذا المبدأ الأساسي، فإن الأخلاق لا تعمل لغرس الإنسان في الواقع والتاريخ أو في هذا العالم والمؤسسات والعلاقات. لأن هذا العالم لا يساوي شيئاً، وهو مليء بالشرور والآلام والآثام. والاهتمام الأجدى يكون اهتماماً ليس بالغد والواقع، بل بملكوت السماوات الذي هو وحده القيمة المطلقة. فطاعة الله هي إذن الأهم، والمحور الوحيد؛ وإرادته هي المبدأ الأخلاقي أو المحرك والأساس للأخلاق. طاعته خضوع في القلب، وخضوع القلب للإرادة الإلهية بأوامرها ووصاياها. ومعنى إرادة الله هو أن نحيا وفق ما يتطلبه ملكوته، وأن نطهر النفس كي نكون صالحين لذلك الملكوت. وحيث إن طاعة الله هي الخضوع له، والدخول في مملكته، فإنه من هنا ينبع المعنى المعطى للسلطة السياسية، وتتوخذ القيمة التي تحرك دور المال والكسب والعالم أو الأشياء الاقتصادية والاجتماعية:

1 - السلطة غير مهمة ولا هي مقصودة. فلا ثورة ضدها، ولا مسعى لكسبها. فما لقيصر يكون لقيصر. وإذا لم يكن العمل السياسي، أو النظام السياسي، مقصوداً ولا مطلوباً فالحياة مطلوب مرغوب.

متملقاً: فولادته في مذود ومحاطاً بثور وجحش إشارة أو رمز إلى التواضع، والقوى المخفية، والجهد... والتأويلات للمسيحية، والأفكار الغنوصية، لم تكن قليلة عبر التاريخ.

يُستدعى، بعد أيضاً، رأي التحليل نفس في التلث، وفي المسيح، والفداء، ورأي علم النفس في ذلك وبخاصة إذا لجأ ذلك العلم إلى علوم التاريخ والمجتمع أو حيث تفسر شخصية الإنسان بالبيئة والسياق، وحيث تفسر الظواهر بالسببية أو برفض الخوارق وتخطي سنن الطبيعة وقوانين الوجود.

يبقى موقف الفلسفة. هنا تطرح المشكلة التاريخية التي تعارض ما بين الدين والفلسفة، أو تناقضهما، أو تجعل منهما متكاملين وصديقين، أو تفصل الميدانين. وهذا الموقف الأخير هو ما نراه سليماً. وبذلك فلا بد من التفرقة بين المفكر الديني، والمتدين المفكر، والفيلسوف، والفيلسوف المتدين، والمتدين المتفلسف، الخ... فالفلسفة ترفض للدين نزعته الاحتكارية للحقيقة، وميله للتسلط على المجتمع أو لقيادة المستقبل وفرض الحجر على الإنسان والتطور. قد يرد الدين على ذلك بحق أو بمنطوق ناجح تماماً؛ وقد تتقبل الفلسفة حكم الدين وتجعله نابعاً من الداخل غير مفروض؛ وقد... وقد... لكن ذلك يغدو موضوعاً آخر ليس الآن مجاله. وإذن، فإن الفلسفة تضع التعاليم الانجيلية على بساط الفكر إلى جانب عطاء الجهابذة في البشرية، وتحاكم بعقلانية الدين والمعتقد والماورائيات، الفلسفة حرة، وتقر للعقل بحريته في النظر والتعبير، وتتوسع فتحضن في ميدانها كل الأجناس وكل دين. فباسم الفلسفة، تلك الأشمليّة في القوانين والنظر والوجود، يعالج البوذي والكونفوشيوسي النصرانية. ربما يكون العقل عاجزاً؛ لكن متى لم يوجد عند العاجزين طموح؟ الطموح شرعي، ومن حق الإنسان. باسم ذلك الحق سندرس أدناه التعاليم الانجيلية؛ وليس شخصية يسوع نفسها.

التعاليم الانجيلية أو الأفكار النصرانية

1 - ملكوت السموات أو ملكوت الله: مركّز أساسي، وفكرة محورية، في الأنجيل. فالدعوة إلى تلك المملكة، أو الإنذار بنهاية العالم، هي هدم لهذا العالم القائم أو هي قائمة ليس في الدنيا هذه، ولا في التاريخ، ولا في مجتمع سبق أو سيأتي. ليست هي هذا العالم، ولا هي التاريخ؛ وليست هي عالم آخر سوف يأتي، وحياة ثانية للأموات بعد بعث وقيامة. وتلك المملكة، من الوجهة الفلسفية ومن حيث النظر العقلاني، مقدمة على أنها الخير الأسمى، والغاية القصوى،

المسيح جاء ليتم الشريعة المؤسسة لا لينقض، لكن الاهتمام يتوجه إلى القلب، واللب، والباطن. وليست المناقضية أفكاراً مؤسسية، وشكليات جاهزة أو طقوساً وتكاليف خارجية؛ وليست هي تطبيق شعائر ورسوم. صحيح أننا لا نلقى نظرية في الخير والشر مُعقّلة مُنْهَجة، ولا دراسة نَسَقِيَّة مُذهبة في معايير الفعل البشري؛ لكننا أمام نظرة ترى الأخلاق دخولاً في طاعة الله، وإرادته، وعملكته، وحيال دعوة إلى أن يكون الإنسان كاملاً.

لا تحل الأخلاق السايمة (السواية) هذه، محل القواعد السلوكية والشعائر الدينية الجاهزة. فالنوعان لا يتعاكسان، ولا يتضادان. إنها يتداخلان، يحيا أو يستمر الأرفع داخل القواعد المطبقة أي في الممارسة اليومية للشعائر الدينية. تتوجه وصايا الانجيل إلى النخبة، وتحرث في المطلق. وتند إلى بلوغ أعمق ما في الإنسان، وإلى أن تتحول إلى انبجاس من داخله. إن دعوتها لتحقيق إرادة الله ليست دعوة للامتناع إلى الشكليات، مثلاً، بل لتوجيه كل شعور، وأذن حركة أو إحساس أو فكرة. وبذلك فإن الوصية الاجتماعية الدينية التي تقضي بعدم الزنى، على سبيل الشاهد، تغوص عند الانجيل إلى الأعماق لتحايك وتدين أقل شعور أو ترفضه وتساهبه مع الجريمة النكراء: «من نظر إلى امرأة فاشتتهاها زنى بها في قلبه. فإذا دعتك عينك اليمنى إلى الخطيئة، فاقطعها، وألقها عنك» (متى، 5، 27-29).

وهذه النظرة القاسية تنهش مع نظرة أفسى تدين التمسك بالحرف، والجمود عند النص، والفهم الشكلي للشرائع. لقد هدمت تلك الفكرة عمارة الفريسيين، والنفاق، والتلطي بالناموس والرسوم الدينية. وقد كانت حياة المسيح نفسها توضيحاً لذلك، وتعليماً: كان عدواً للكهنه والكتبة، وتكلم مع الخطاة والزانية والسامريين، وأكل وشرب مع العشارين والخطائين، وعلم أن الصلاة - والصدقة أو الصوم - تكون خفية وإخلاصاً ومحبة لا بأن نسرق الأرملة في الظلام ثم نتصدق جهاراً ونصلي في العلن. لقد أراد الرحمة لا الذبيحة (متى، 12 : 7)، والمحبة لا الشريعة أو الحرف. فالنزعة الصوفية أبرز ما يحدد تلك الوصايا، والانفتاح على الأعماق مع الاطلاع المستمر على المتعالي، معاً وفي الآن عينه، هما التياران اللذان يحركان الوعي الأخلاقي هنا. وذاك لا يمنع تذكر الانتقادات التي يوجهها ماركس، ومن بعد نيته ونظرائها، للأخلاق المسيحية والمجتمع الذي ترسم صورته المثالية ولنوعية معالجتها للهامشين والمُعذَّبين.

2 - المال، هو أيضاً، ليس مرغوباً. لكننا لسنا محايدين أو لا مكثرين في مواجهته: إنه يُبعد عن ملكوت السموات، ويمنع التواكل؛ هو يستبعد الإنسان، ويشده إلى العالم الباطل. والإنسان لا يستطيع أن يعمل لسنتين، أو يعبد ربين (متى، 6 : 24؛ لوقا، 16 : 13-9). فلا بد إذن من التخلي، والانقطاع، والتشظف، والترهد (مرقس، 10، 17-22؛ لوقا، 2، 33).

3 - العالم، بعد ذلك أو بحكم ذلك، هو إذن مرفوض: فإما هو وإما مملكة الله؛ إما الخير وإما الشر؛ إما كنز في السماء وإما الثروة المادية. لكن هذا العالم، ورغم ذلك، لا يفنى. فهو جسر، وهذه الحياة مقدّمة للمصير الأبدي.

3 - المحبة في الأنجيل: يرتبط بما مضى أعلاه مبدأ أخلاقي كالقانون الشامل هو المحبة Charité؛ Caritas. خلاصة ذلك القانون الأخلاقي، في التعاليم الانجيلية، تأمر بأن: أحِبَّ الله، وقرينك، كما تحب نفسك. وهذه المحبة لا تكون لتحقيق مصلحة فردية، ككسب مالٍ أو جاه أو تفوق. فهي خالية من المنفعة، بلا حدود، وبلا شروط؛ وهي عطاء ذاتي، أو هي عطاء الذات ذاتها، وانبجاس من الأعماق، وشيئة للعدو والخطاىء والشرير بمقدار ما هي تقصد أيضاً الله والقريب. وقد أكثر المفكرون، المؤمنون بها، من توصيفها والالحاح على طبيعتها العفوية والباشرة: إنها غير فارغة؛ وغير متحققة بالامتناع للشرائع أو الانصياع للمراسم الشكلية، ولا بالإرادة والعزم (زيعور، أوغسطينوس...، ص ص 158، 201-202). المحبة أكبر وصية، وشريعة الملكوت السواوي الأولى، والمحقة له في هذا العالم. وبدونها الإنسان يكون مداناً؛ بل هي تُحقِّق في الإنسان مملكة السواوات. وهي نواة في الأنجيل، ومحور أخلاقي أو المحرك الأكبر للعلائق وتاج الوجود والمآل: أجَبُوا بعضكم بعضاً (يوحنا، 13 : 34؛ 15 : 12)؛ أحِبَّ قَرِينَكَ حَبَّكَ لنفسك متى، 19 : 20)؛ أجَبُوا أعداءكم (متى، 5 : 44؛ لوقا، 6 : 27).

4 - الأخلاق والمعادن، الأخلاق والنظم والرسوم: الوصايا التي ترسمها الأنجيل للعمل والمعايير، هي هي القواعد التي كانت تحكم المجتمع التاريخي الذي جرت فيه أعمال المسيح وأقواله. فالفاهيم حول الخير والشر، الصالح والطالح، النعم والسمن، النافع والواجب، التي كانت سائدة بقيت مقبولة واستمرت. اجتافت المسيحية ذلك التراث اليهودي الكنعاني، وامتصت قواعد السلوك الممارسة؛ تغذت بها وقامت عليها، لكن مع تجاوزها لإسمه المحبة. صحيح أن

لصليبه وتحمله للانصلاّب. هنا يتبادر إلى الذهن مزالق ربما تؤدي إلى طلب الألم للألم، أو إلى المازوخية؛ وذلك غير مرغوب ولا هو ظاهرة سليمة. فلا بد من الأمل للألم، بذلك قد يلتئم.

8 - كلمة شَمَالَة: قلنا إنّ المسيح لم يُبطل، فهو ابن داود، وهو الذي ذكره موسى والأنبياء وشهدت له الكتب. ثم إنه علّم في المجامع، وفي الهيكل. ورأينا مراراً ورود أنه ملك اليهود، وملك إسرائيل، وأنّ الهيكل بيت أبيه... ليس هناك إذن مجال للمبالغة بحيث نذهب إلى القول بثورة عميقة أحدثتها التعاليم التي سبق بسطها، فالتراث اليهودي، ومعه الكنعانيّ أو الساميّ أو، بتعبير لعله أدق وأعم، الأعرابي (يجمع كل الأمم التي أنتجتها بلادنا العربية الراهنة)، وفرّ لتعاليم الإنجيل حقلاً خصباً، ونظر في الفكر والسلوك والتعبير عميقاً متراكماً. وهكذا فالتشديد، وليس التجديد، هو الصفة المميزة أو الأبرز: لم يعلم المسيح مناقيةً جديدة؛ لكنه بعث في عظامه وتدرسه في الهيكل حياة، وحركة، وضيرامية. إنه يظهّر، ويزكي؛ يخترق الشكلاية، ويعمّق الحرف والنص غائصاً في الروحاني والمثالي وما هو شخصي لا فيها هو ثابت في النظم والضغوط والتقاليد. يحارب المسيح الفريسية لأنها تغرق في الاحترام الشكلي للفضيلة، وفي الولة التغطرس بالقاعدة، وفي التضحية بالروح لمصلحة الحرف. لقد حارب الفكر الأخلاقيّ المنتفع عبر التاريخ، في الفكر العبرسلافي الصوفي للمثال، التعصب المتزمت، والتسكك الجامد بالقاعدة والشعائر والرسوم، وما يضغط على الإرادة الفردية. وموقف المسيح من الكهنة، والمرايين، والتعصيين للحرف والنص، موقف احتل في كل قرن وحضارة مكانةً وينال باستمرار أهمية وصوابة.

من جهة أخرى، إنّ صعوبة التطبيق للتعاليم الخلقية، أو للمناقية، المثالية، لا تلغي سمر المبدأ وعمق مضمونه، وتصويره لعالم بشري لا حدوثي أو غير زمكاني. ثم إنّ المحبة مبدأ يغني؛ لكنها لا تكفي. هنا يشار إلى أن المحبة ليست فكرة خاصة بالمسيحية، أو عطاء مخلوقاً من عدم. لقد وُجدت، ربما بأشكال مختلفة التباين في التراث الذي سميناه أعربياً (سامياً، كنعانياً)، مرتبطة باسم الإله ايل، وبغيره؛ ونلقاها في العهد القديم (تثنية، 6: 5؛ الأحبار، 19: 18؛ ميخا، 6: 8) وإنّ بشكل تيارٍ غير شديد البروز والتأثير، وفي أمم أخرى ليست الهند أوحدها (زيعور، الفلسفات الهندية، الفصل السادس). لقد قلنا أعلاه إنّ المحبة (كاريتاس)، من حيث هي حبٌّ للآخر أو حبٌّ للنوع البشري، تحتل في المعنى

5 - الإنسان، الزمان، والإله الشخصي (الأقنوميّ) المتجسّد: في هذه المجالات تظهر التعاليم الانجيلية، بحسب نظرة بولس الرسول أو في عمارة القديس أوغسطينوس الضخمة، صاحبة نظرة جديدة أصيلة إلى الإنسان. فالإنسان مرفوع هنا إلى منزلة أولى، إذ الله نفسه تجسّد وتأنس وتشخص في أقنومٍ حيٍّ حبّاً بالإنسان ومن أجل خلاصه (سيرّ الفداء، سرّ التجسد). فالمفاهيم الفلسفية القديمة والحديثة للالهوية مختلفة عن المفهوم المسيحي (زيعور، أوغسطينوس...، الفصل الرابع، القسم الثالث). ويقال الحكم عنه أيضاً بصدد الفهم المسيحي للإنسان؛ وللزمان (المرجع عنه، ص 178-185). وتظهر الأصالة هنا عند المقارنة بالفكر اليوناني، والروماني، آنذاك. لعل الفهم الأقنومي، الشخصي، للإله الحيّ هو الذي ما يزال عرضة للتساؤل والتدبر من جانب فلسفاتٍ مثل: وحدة الوجود، واللاتاليفية، والتأليفية التي ترى في ذلك التصور إسقاطاً لنظر انساني ورغبات بشرية على الالهوية بل وتحديداً للإله بوضعه داخل تخوم معينة، وتصوره بشكل بشري على غرارنا ومثالثنا.

6 - الإيمان: هو موهبة (عطاء) مجانية من جهة؛ ثم هو من جهة أخرى واجب. إنه ضروريّ لدخول ملكوت الله؛ لكنه أيضاً عملٌ من أعمال الله. هو الشرط الأساسي للخلاص؛ بل هو نفسه الخلاص. به وحده يرى الإنسان الله، ويُظهر للإنسان ملكوت الله. فبذلك الإيمان تتحقق المعجزات، أو به يُبطل المستحيلات: «لو كان لكم إيمانٌ بمثل حبة من خردل لقلتم لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك، فينتقل. ولما أعجزكم شيء» (متى 17: 20؛ 21: 21-22)... وبكلماتٍ أخرى، إنّ المؤمن يعمل الأعمال التي يعملها المسيح، بل يعمل أعظم منها (يوحنا، 14: 12): فالإيمان يخلص، ويفعل المعجزات، لأنه ذوبانٌ في مشيئة الله أو هو علاقة مع الله مطلقة، ونابعٌ من صميم الإنسان. أليس هو نتيجة الوعي والإرادة. إنه عطاء، كما سلف، وليس امتلاكاً.

7 - الألم والأمل، والاستشهاد: تجسّد حياة المسيح تجربة الألم عند الإنسان. فعذاباتهِ تعبّر عن المأساة البشرية المبررة، وواقع الإنسان المفصوص. والشجاعة في ملاقة الأحزان تُذكر بأخلاق البطل الصبور بأمل، بالرواقية في أعلى درجاتها الساخرة إزاء الانقهار والتعذب، بالتمرد الواعي المترفع في مواجهة المآسي. كذلك فإن التألم حتى الاستشهاد، أو قبول الاستشهاد بإرادة وفكر، دفاعاً عن فكرة وحقيقة وبلا فقدان الأمل، يبقى نداءً للإقتداء والتمثّل قدّمه السيّد المسيح في حمله

وللنصوف، أو للانحباب، تطف وتكبح. لكنها عند أهل النظر الفلسفي غير بناءة في واقع الكائن، والمأساة البشرية، وخلاص الانسان، والعمل. لقد أنارت المسيحية طريقاً في الحياة، وغيّرت في النظر والتقييم. لقد علّم السيد المسيح؛ وهو ما يزال قدوة، ونوراً، ودعوة لخلاص الإنسان. والمسيحية ركن في ثقافة البشري، ودعامة من دعائم «الذمة العالمية» في دنيا الفكر ومحبة النوع.

الانشقاقات والفرق

تفرقت المسيحية إلى فرقي كثيرة عرفت التناحر فيما بينها، وأدعت كل منها احتكار الحقيقة المسيحية، ونفت غيرها، وحصّرت بكنيستها وحدها الفهم السليم للدين، والمسيح، والثالث. ولعل عقدة تحاسد الأخوة، التي نجدها في الإسلام (وغيره من الأديان، بشكل أخف)، كانت أفتك بداخلية الكنيسة (من اليونانية: أكليزيا = تجمّع) التي كانت تطلب لنفسها وحدة القرار، والمشروعية المطلقة، والاستمرارية، والحصرانية؛ متخافلة عن دور الفروق بين الأمم، والخصوصيات المحلية، والعوامل التاريخية، ورفض الانسان للانحساب في نظرية واحدة وحيدة لا ترضى بالاجتهاد والتطور.

1 - الكاثوليكية: هي مجموع العقائد والشعائر والنظم التي تخضع لسلطة بابا رومة، والتي تميز الكنيسة الرومية (الرومينة) هذه عن الطوائف المسيحية الأخرى. تقول إنها كنيسة واحدة، مقدسة، جامعة (كاثوليكوس: كلمة يونانية تعني شامل، جامع، كوني)، رسولية. فهي حارسة للعقيدة ضد البدع والانشقاقات، ورئيسها (البابا) معصوم وله السلطة المطلقة في شؤون الكنيسة. من الأفكار الأيسية (الوجودية) هنا: الله: هو الكائن، واحد، كامل، ...، إنه الأبدى، سرمدي، اللامتغير، المائل في كل مكان... خلق العالم الروحاني، ثم العالم المادي، ثم الانسان... المسيح: هو الكلمة (فيرب / Verbe) الذي تجسد، المنبثق عن الله منذ الأزل، الإبن الوحيد لله. هو الله، وذو شخص (أقنوم) واحد هو الشخص الإلهي. له مشيئتان: بشرية وإلهية؛ وله طبيعتان متحدتان: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. وعند اعتراض العقل هنا، يرد الإيمان: ذلك سر؛ فهنا سر التجسد الذي هو فوق الطبيعة، وخارج نطاق العقل والتفسير السببي والنظر التحليلي الوضعي. وتقريبه من الذهن يفرض هنا تكراراً مفاده أن الله اتخذ جسداً، أو حلّ في جسد بشري. فيسوع هو الإله المتجسد، أو هو إبن الله المتجسد. وهكذا فهو بطبعيتين

المسيحي مكانة الفضيلة الدينية الأولى، وتتساوى مع محبة الله؛ ورأينا أن محبة الآخر هي المرادف لمحبة الله. وإذن فهي بذلك مجرد عاطفة، أو هي عاطفة بحثة، واندفاق طبيعي من القلب؛ وقد ترتبط بنظرة عامة محدّدة أو بعقيدة الأخوة بين الناس والأبوة الإلهية. مع ذلك، فربما جاز القول إن النظريات الأخلاقية المُعقّنة، أي المُمنَجة المُذهبة، لا تقوم على العاطفة؛ ولا على عاطفة وحيدة. والوعي الأخلاقي، في الفكر الأخلاقي التاريخي، تكوّن من عناصر فاعلة، وأفكار وإرادة؛ ومن عناصر فكرية أو تفكير ومفاهيم وأحكام وعقل ومعايير؛ كما إنه يحوي أيضاً مكونات وتوجّهات عاطفية ووجدانية كالخجل والحياء أو، بحسب رؤية كائط، الاحترام.

لا يستطيع الفكر الأخلاقي، الفكر العقلاني والنظر المعيارى النقدي، أن يُعيد القيم إلى قيمة واحدة هي المحبة. ليس الحب هو القيمة الوحيدة، الكافية النافية. فلا بد له من التنظيم، والمعرفة، والعقل. وكذلك فإن القلب ليس هو البيت الوحيد، ولا الأوسع، بين منازل الرب. وقيم القلب ليست هي المخاصم أو النقيض الأبدى للعقل. إن كثرة كثيرة من المذاهب الأخلاقية في العالم لا تتأسس على المحبة، أو لا تتخلّى عن التنظيم والتشريع للواقع البشري... ومن جهة أخرى، هناك أنساق فلسفية لا ترى أن الله محبة، ولا تؤمن به متجسداً أو أقنومياً؛ وأخرى ترى أن الوعي الأخلاقي لا يحتاج إلى أساس ديني. ثمة مناهج عديدة ممكنة في علم الأخلاق؛ ومن الممكن قيام أخلاق فلسفية مستقلة عن الماورائيات، وتأسيس شبكات في القيم وفق العقلانية والفكرانية التاريخية. بل ومن يستطيع التحكّم بالمستقبل فيرفض منذ اليوم إمكان نهوض الأخلاق كعلم بيولوجي مثلاً أو غيره؟ تعلّمنا الفلسفة أن الأديان كثيرة؛ وأن الإنسان يسعى ويغير ويتغير؛ وأن الفكر يتسع ليحتضن الآراء المتفاعلة المتطورة بحثاً عن عالم أرحب، وإنسانية متعقّلة تحترم الكرامة، والحرية، وكل نظر. ويرى الفكر الفلسفي، إن في نظريته النقدية العقلانية أم في نظريته المقارنة الشبّالة، أن في الحياة التخلّية شيئاً من السلبية إزاء العالم، والواقع، والوجود. فالكائن البشري قد يلاقي صعوبة في تطبيق الأخلاق المثالية المرسومة له حتى وإن أعجب بالنبل في: «لا تقاوموا الشرير... اغفر له سبعاً وسبعين مرة» (متى، 5 : 38-40، 18، 21). فالإنسان منغرس في مجتمع وفي تاريخ؛ وهو ليس روحاً أو ملاكاً فقط بل هو - على حد رأي الغزالي مثلاً - بهيمة أيضاً أي هو نور وظلام. ليس الإنسان متقبلاً فقط؛ إنه مجابة أيضاً، وصدامي. والوصايا للزهد،

هو سرّ، أي غامض أو كامن ومقدّس، ظاهرة بارزة في المسيحية. هناك دائماً إحالة إلى الأسرار أو إلى تقديم هذه كمعتقدات فوق العقل وخارجه. قد يقال أحياناً إنها ليست ضده ولا نقيضاً له؛ هي فقط من نطاق خاص أو لها منطوق خاص بها: أي إننا نحن لانفقهها؛ ولكنها في حد ذاتها قابلة لأن تُشرح وتُكتنه. ما هي الآن أسرار البيعة (الكنيسة)؟

تُقر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، منذ القرن الميلادي الثاني عشر ومع مجمع الثلاثين، سبعة أسرار كنسية هي: المعمودية، التثليث، القربان المقدّس، التوبة، المسحة الأخيرة، الكهنوت، الزيجة. والسر البيعي صلاة، أو هو نوع من الحياة ينالها الكاثوليكي بواسطة علامة؛ فيتطهر وتزكو نفسه، ويأخذ النعمة (النعمة يمنحها الله؛ هي مساعدة إلهية فائقة الطبيعة. وهي إما سابقة، وإما محرّكة؛ كافية وفعالة، مبررة وحالية...).

المعمودية: هي السر الكنسي الذي يعيد بالماء والكلام الحياة التي أماتها الخطيئة. وهي تُزيل الذنوب، والعقوبات التي تترتب على تلك الذنوب. تسمى المعمودية، وهي واحدة لا تتكرر، بسر الأموات. ويجب أن تتم قبل أي سر آخر. لها حلة خاصة، وتعطي المعمد إسماءً ويُصرف ماؤها على الأرض الزراعية النظيفة. يديرها أسقف، أو أي كاهن مجاز.

التثيبت: يُقصد به تعزيز الحياة الروحية في المعمد (المعمود)، وأن يُقوي النفس على إتمام ما بدأ به السر الأول، وأن يستنزل مواهب الروح القدس على ذلك المعمد، ويتم التثيبت للطفل بعد بلوغ العاشرة، في حفلة خاصة على يد أسقف المدينة: يدهن الجبهة بدهن الميرون (مزيج من البلسم وزيت الزيتون سبقت مباركته في يوم الخميس السابق لعيد الفصح) ويرسم صلياً عليها قائلاً: «أُسمك بوسم الصليب، وأثبتك بميرون الخلاص باسم الآب والابن والروح القدس». ثم يضره على وجهه صفعة لطيفة خفيفة، تذكيراً بما قد يعترض المثبت من أجل محبة المسيح. ثم يمنح الاسقف تبريكاً للعموم.

القربان: هو سرّ أسرار؛ أو سرّ الافخارستيا. يحتوي جوهرها وفعالها روح المسيح وألوهيته داخل الخبز والخمر. به يُدخل المسيح ذاته إلى جسد المتناول تحت أعراض الخبز والخمر. القربان يغذي الروح كما أن الخبز العادي يغذي الجسد. إنه يغفر الخطايا؛ وواجب على الكاثوليكي تناول القربان على الأقل مرة في السنة في موسم عيد الفصح أو إذا كان في خطر الموت. من شروطه: التوبة، والصوم عن الطعام

متحدثين في شخص واحد: إنه إله تام، حقيقي؛ وإنسان تام، حقيقي. جسده لم يهبط من عل؛ وليس مركباً من عناصر سماوية بل هو جسد مأخوذ من مريم بولادة فعلية حقيقية. حول الطبيعة والمشيئة للمسيح برز الكثير من الانشقاقات التاريخية داخل المسيحية: الأريوسية، اليقونية، النسطورية... وعلى تساؤل العقل والنظر هنا، يرد الإيمان بالإحالة إلى سرّ إلهي آخر هو سرّ الغداء. فالمسيح مات من أجل البشر: لقد تألم وصلب ومات وقبر محبةً بالإنسان الذي أخطأ بحق الإله، ومن أجل خلاص الجميع. وسوف يأتي مرة ثانية عند نهاية العالم؛ وسيحاكم الجميع، وسيلقي كلّ الثواب أو العقاب بحسب عمله في هذه الدنيا. وتقول الكاثوليكية بالجحيم، والجنة، والمطهر الذي هو مكان بين الاثنين، واللمبوس الذي هو مسكن أرواح الصالحين قبل مجيء المسيح، والأطفال الموق بلا عماد. الروح القدس: هو الشخص (الأقنوم) الثالث في السر المسيحي الأساسي، في السر الإلهي، سرّ التثليث. والأقانيم الثلاثة متمايزة عن بعضها: الآب، عنه يكون الصدور أو الانشقاق أو الانجاب؛ الابن، وهو المولود، المنبثق؛ الروح القدس، وهو المرسل من الآب والابن، والمنبثق عنها معاً. ذلك هو التثليث: تتحد الأشخاص الثلاثة فيما بينها ومع الطبيعة الإلهية، وتتساوى فيما بينها. والأشخاص الثلاثة من طبيعة واحدة، ومن تلك الطبيعة الواحدة عنها: فالآب هو الله، والابن هو الله، والروح القدس هو الله (بحسب تعريف الكنيسة للالوهية، في مجمع لأثران: 1215 م.).

مريم: هي مريم العذراء، بريئة من الشهوة، ومن الخطيئة الأصلية (الخطيئة الميئة)، ومن كل خطيئة. وقد أعلن مجمع الثلاثين 1545-1563 براءتها الكاملة، وطهارتها التامة؛ ووضعها فوق كل القديسين، وكُرّس حقها في نوع من التعبّد الخاص (عبادة العذراء/هيبردوليا). وقد أدخلت عقيدة الحبل بلا دنس، التي تبرئ مريم من الخطيئة الأصلية، في العام 1854.

الملائكة: خلُقوا قبل البشر؛ وهم كائنات روحانية. ينتظم الملائكة في تَمَرّباتٍ أولاهها: السيرايفين (السيرايفيون)، ثم القروبيون، ثم العروش. وهناك تَمَرّباتٍ أخرى تُذكر بالاقطاع، وتتوازى مع تقسيمات الأرض والسلطة في أوروبا إبان بعض العصور (زيغور، أوغسطينوس، الفصل السادس).

الأسرار الإلهية: مبدأ محوري في المسيحية. فالإلتجاء إلى ما

المسيحية، را: زيعور، أوغسطينوس، ص ص 41-47).

الزيجة: سرّ يربط بين معمدّين بالغين لدى الحياة بزواج شرعي، وينالان به نعمة مزاولة الواجبات العائلية؛ لا تقر الكنيسة الكاثوليكية للطلاق شرعية. يتم بحضور الخوري أو الكاهن، في احتفال يسمى بالإكليل...؛ ويخضع لبعض الشعائر، ولتنظيمات أو قواعد تحكم تأسيسه، وبطلانه، وأوقاته المناسبة، الخ.

2 - الأورثوذكسية:

تشكو الكنيسة الأورثوذكسية (أورثوذكس = مستقيم؛ دوكسا = رأي) من ظلم الغرب الكاثوليكي لها، ومن جهله بتعاليمها، ونفوره أو كرهها لها. تقول إنها المحافظة الآمنة على اللاهوت منذ قرونه الأولى، وواحدة غير منقسمة، ولم تضيف أو تحذف أي معتقد متمسكة بالتعاليم الصافية القديمة التي ورثتها عن الحواريين والآباء الأول. لذا فهي تتهم، وترفض التهمة، بأنها متعصّ جامد، وكنائس مشتتة ذات شعائر عتيقة غير متطورة. أشهر طقوسها: الأرمني، والكلداني، والرياني، وغيرها؛ ولا ننسى أكبرها الذي هو الطقس القبطي حيث كنيسة الاسكندرية المرتكزة على القديس مرقس. أما أشهر الكنائس والبطريركيات فنذكر: البطريركية المسكونية في القسطنطينية، الكنيسة اليونانية (والكنيسة القبرصية)، وكنيسة القدس، وبطريركية أنطاكية (المسيحية أو الموارية لكنيسة روما). ثم هناك الكنائس السلافية، والبلغارية، والصربية، والرومانية (بطرك بوخارست)؛ وبعده أيضاً: بطريركية موسكو حيث الكنائس الروسية؛ ومن الكنائس الأخرى داخل الذات العربية: الكنيسة العربية القبطية والكنيسة العربية الأورثوذكسية... وهكذا فإن العبقريات اليونانية، والعربية، والسلافية (وغيرها من الأمم الاشتراكية)، هي السند لهذه الكنيسة الشرقية (البيزنطية، اليونانية).

نُوضاً من المبدأ الشّمال في الأورثوذكسية، رفضُ الاضافة أو الإلغاء داخل المعتقد العام، لا تقر كنيستنا هذه بتعديل العقيدة المركزية، الثالوث المقدس، من قبل الغرب الكاثوليكي، تعديلاً تأتي من زيادة كلمة والابن (فيلوكة / Filoque = الابنية). لقد كررنا أن الكاثوليكية تعتقد بأن الروح القدس انبثق، فاض عن، صدر عن، من الأب والابن قبل كل الدهور. تنبذ هنا الأورثوذكسية. إضافة كلمة والابن التي ضمتها أخصوصة Symbolه توليدو في السنة

والكحول - قبل ثلاث ساعات - إلا في حالة المرض. أسسه المسيح ذاته، وأوصى به. مادته الحيز اللاخمر، ونبذ الكرمه دون اشتراط لون معين. والاحتفال به غير مبسّط، وتحكمه عدة حركات أو رسوم ترمز إلى حركات تُعاد إلى حياة المسيح أو تدل عليه. ويتولاه فقط الأساقفة والكهنة...

التوبة: هو سرّ اعتراف الخطيئة. يُعترف أمام الكاهن، في خلوة، بالخطايا المرتكبة ضد وصايا الله والكنيسة. ويحظى المعترف بالجلّة من مرتكباته تلك، وبالغفران، بعد أن يفي بالمفروض عليه من الكاهن بشكل تعويض من مثل الصدقات والإمانات الجسدية والأصوام. تعطي الكنيسة الكاثوليكية أهمية كبيرة لسر التوبة، فهو المعمودية يعتبران الطريقتين الأوحدتين للخلاص. وللسر هذا تفصيلات، وشروط، وأوضاع، ولجلّ المعترف من خطايه درجات. والمسيح هو الذي أعطى لتلاميذه سلطة الحلّ تلك: فقد قال لبطرس: «وما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وما تحله يكون محلولاً». والمسيح أيضاً بعد قيامته قال لتلاميذه: من غفرتُم خطاياهم غُفرت.

المسحة الأخيرة: سُميت بذلك لأنها الأخيرة التي ينالها المتدين. تُعطى للمحتضر، أو عند خطر الموت، تعزية للنفس وتعزيزاً للبدن. قوامها أن المريض أو هذا المسحوح - الذي يكون في غرفة نظيفة وعلى سرير مغطى بخوان أبيض، وبالقرب من طاولة عليها عدة أشياء - يعترف أمام الكاهن الذي يزود بعدنذ بالزاد الروحاني (القربان)، ويُمسح بزيت الزيتون (زيت خالص، بلا بلسم ولا خمر، مبارك من الأسقف في يوم الخميس المقدس) مناطق حواسه الخمس مع تلاوة نصوص خاصة، ثم يمنحه غفراناً بابوياً كاملاً. لا تسمح الكنيسة لمن هم في مرتبة سفلى منح هذا السر لأحد.

الكهنوت: سر به تمنح السلطة الكهنوتية - التي سلمها المسيح إلى تلاميذه - إلى البعض كي يقوموا بخدمة روحية للكنيسة. ويستمر ذلك النقل للسلطة إلى حين عودة المسيح في آخر الزمان. تتم الرسامة بوضع اليد على رأس المرسوم مع تلاوة نصوص مخصصة؛ وشرط أن يكون هذا في حال النعمة، مولوداً من زواج كاثوليكي، غير مرتبط بزواج، راشداً، حائزاً على الثقافة المطلوبة، ناذراً النفس للتبتل والفقر والطاعة على مدى العمر. قام القطاع الكهنوتي بدور بارز في تطور الوعي الديني والتاريخي المسيحي، وفي تمرّبه المتنوع المتفاعل باستمرار مع الشروط الاجتماعية الاقتصادية، وفي تنظيم دقيق للشعائر والأزياء ونظم كثيرة كالرهنات والأعياد (عن الأعياد في

في الشرق 1054م. وكانت الهيمنة والأوصار الأخلاقية المحيطة بسمعة رجال الكهنوت والبابوات، والامتيازات الجمة أو الثروات المفرطة اللاصقة بالأساقفة، مع عوامل أخرى عديدة، أسباباً ظاهرة في احتدام صراع داخل الكنيسة الكبرى الواحدة. ثم أتى سبب مباشر هو إقامة عقائد مفروضة من المجمع على المؤمنين بلا أدنى نقاش، وحتى بلا سند من الكتاب المقدس أو غير موجودة في الاناجيل. يعتبر الألبيجيون (Albigois، أو الطاهرون الأتقياء، الذين كانوا يقطنون في وسط فرنسا، منذ القرن الثاني عشر للميلاد، بالقرب من منطقة ألي Albi، من أوائل من استنكروا أو تعرضوا لحملة صليبية بابوية وهمة أنهم مانويون. لقد رفضوا الحياة الراهبية، والاعتراف، وعبادة القديسين، وعقيدة الوجود الواقعي للمسيح في القربان (الأفخارستيا)، وغير ذلك من العقائد التي لم يجدوها في العهد الجديد. ثم جاءتهم الإبادات، وفظائع أخرى جماعية التصقت بدور محاكم التفتيش: السجن المؤبد، التعذيبات الفظيعة، حرق الإنسان حياً. وانتهت القضية بخضوع ريموند، كُونت طولوز، ومعاملة باريس، 1229.

ثم جاء الفالدويون، نسبة إلى فالديو Valdo الرئيس المؤسس، في اليمونت Piémont ثم في البرفانس. وأعطى أولئك القوم أملاكهم وثرواتهم للفقراء، وكانوا يفسرون الأسفار للشعب، وأنكروا القداس، والمطهر، وعبادة القديسين... ولوحقوا بصفتهم هرطقة من 1184 حتى 1495.

وارتفع صوت ويكليف Wicliff الانكليزي، ثم يوحنا هوس J. Huss، مطالبين بالإصلاح؛ رافضين تجارة صكوك الغفران، والكمّارات، والتجارة بذخائر (رفات) القديسين؛ شاجين فضائح رئيس ورؤساء كهنة واكليروس، مطالبين بالاستناد إلى الكتاب وحده كقاعدة حقيقية للإيمان الديني. وكانت نهاية جثة ويكليف الحرق وتذرية رسادها، وذلك غب 28 عاماً من وفاته، ويأمر من مجمع كونستانس Constance. لكن تعاليمه تلقفها تلاميذ كثيرون، منهم هوس، رئيس جامعة براغ. وأحرق هذا حياً، في سنة 1415.

واحتلال اسكندر بورجيا Borgia لكرسي البابوية من 1492-1503، الذي يُعمل أوزاراً كثيرة وجرائم ورذائل؛ ثم يوليوس الثاني، البابا العسكري المحارب، و...، أثقل سمعة كنيسة رومية بروائح غير لائقة. وهنا كانت مُمَهّدات أخرى لحركة الإصلاح، فكان لوثر. ولد لوثر 1483-1546 ابناً لعامل منجمي وأم فقيرة في أيسلبن Eisleben، في المانيا.

584 م. كذلك لا تؤمن الأورثوذكسية. بعقيدة الحبّ بلا دنس التي أدخلتها الكاثوليكية. في سنة 1854، مخالفة بذلك العقيدة التي تحدّدت بموجب المجمع المسكونية السابع والخصّصات نيقية - القسطنطينية. وباسم المبدأ عينه الذي يرفض كل تعديل، لا تعترف الأورثوذكسية بأسس دينية أو بنصوص مقدسة تثبت الإيمان بالمطهر (وحتى بالجحيم). ولا تعترف بسلطة البابا، ولا بعصمته إذ العصمة للكنيسة كلها، ولا بالغفرانات الكنسية... ومن الفروقات التي تعود إلى الشروط التاريخية والعبريات الخاصة عند الأمم، يُذكر: شكل إشارة الصليب إذ هو عند الأورثوذكسية. بثلاثة أصابع ومن اليمين إلى الشمال، وسر الاعتراف (والحلّة) يختلف نوعاً ما. وكذلك الحال في المعمودية، وفي سر الزواج إذ يسمح أحياناً بالطلاق، وفي الأصوام، والأعياد، والاحتفالات الدينية أو الطقوس والشعائر... وتقوم أيضاً فجوة هي تباعد في الأزياء، والرتب الكهنوتية، والمناصب، وتنظيم الرهبان والأديرة. أما بنية الكنيسة أو تقسيماتها، وخدمتها، فهي عند الأورثوذكسية تخلو من المقاعد، يركع المؤمنون في عيد العنصرة، ومن الآلات الموسيقية.

3 - البروتستانتية:

حركة إصلاح؛ لكنها بنظر كنيسة روما، وفي أعين الكاثوليكي التاريخية، رفض وتمرد ثم انشقاق. ففي فرنسا، على سبيل الشاهد، يشعر البروتستانت، الرافض، المحتج، أنه غير معروف إهمالاً وجهلاً؛ وأن فرنسا - البنت المدللة للكنيسة البابوية - طردت أفضل أبنائها بسبب معتقدهم وأنها أيضاً اضطهذت، وأبادت بل وما تزال تتغذى فيها فكرة سيئة عنهم كي تبرر القسوة القديمة المفرطة ضدهم... والقضية، في نظر البروتستانت، كانت قضية صفوة أرادت إصلاح الأوضاع، ورفض المزالق أو الفضائح التي غرقت في خضمها الكنيسة الكاثوليكية. وتشدّد البروتستانت على النخبوية، والصفة القائدة في حركته: تفضيل الاضطهاد (الأعنف بين أبناء الدين الواحد) على إسكات صوت الضمير، الطبيعة الريادية لفئة كانت قد خلقت في وطنها صناعات مزدهرة وفكراً ثاقباً ثم ترى نفسها مجبرة على التهجير ومن ثم نقل فضائلها وأسرارها إلى بلدان توفر لها السلام والاطمئنان... وكذلك فإنها تعدّ حركة صفوة لأنها قدّمت مفاهيم ديمقراطية ألهمت التشريعات في الدول الحديثة، وألهمت مبادئ الاحترام والكرامة والحرية وغير ذلك من القيم. فكيف بدأت، وتطورت؟ كانت وحدة الكنيسة الرومانية قد تصدعت بالانشقاق الكبير

تدفع إلى اضطهاد الاصلاحيين (اللوثريين، الكيثابيين، الانجلييين)؛ وفي سنة 1535 أمر برلمان باريس بإبادة كل أولئك. في هدوءٍ كان كالبق يُرفض صفة كاهن، وأسقف، ورئيس الكنيسة؛ ويكتفي وبقتور من الشعائر القائمة المؤسسة بالعمودية، والعشاء المقدس، بل وكان يعتبرهما غير ضروريين للخلاص، وراح يتهم بالكفر طقوساً كثيرة كالقداس والتبجيلات الصنمية للقديسين... ولأقوى العنت من جراء أفكاره، والحرب المستمر، والفقر. لكن شهرته اكتسحت أوروبا كلها؛ والتعصب لم يحل مشكلاتها بل أسال الكثير من دماء أبنائها، ودمغ بالقتل الوحشي والحدق والقسوة السادية طابعها. يستذكر هنا مذبحة فاسي Vassy، ثم مذبحة سان برثلمي، وعبادة التعذيب وإبادة البشر في أماكن كثيرة، وأزمنة طويلة، ومرات عديدة. وفرنسا في الطليعة. ولعل العرب، وغيرهم ممن نالوا نعمة التراث الفرنسي أي الذين عرفوا قسوة الاستعمار الفرنسي أو التعصب في النظر والسلوك، يفهمون جيداً شدة الكاثوليكي الفرنسي على ابن دينه، على الاصلاحى الذي يتعجب حتى اليوم فيزعم أن من 17 أو 18 مليون بروتستانت، بقي في فرنسا 11 مليوناً فقط لم يهربوا أو لم يُقتلوا وذلك حفاظاً غير ضروري، ولا شرعي أو فعال، على وحدة الكنيسة والسلطة والقرار.

ولعل الفلسفة، تلك الهبة التي منحها العقل للبشرية، أنارت الطريق. لقد كان لبعض همالي الفلسفة، في فرنسا تلك، تأثيراً. فحوالى سنة 1767 (نحن في القرن الثامن عشر)، شجب فولتير (ت 1778) ودالمير وديدرو التعذيبات، ووحشية التفتيش الديني. أشاعوا أفكار التسامح والاعتبال المتبادل بين مذاهب الدين الواحد والأفكار المختلفة... وقرر منشور التسامح 1787، قبيل الثورة الفرنسية منح لويس السادس عشر، عدم ملاحقة البروتستانت. لكن فرائضهم الدينية استمرت محظورة. وفي سنة 1791، نالوا الحرية الدينية وحق ممارسة الشعائر علناً. وحتى بونابرت في بداية القرن التاسع عشر 1802، الذي منح كنائسهم وقسيسهم حقوقاً، حظر عليهم أخرى نالوها بعد ذلك بسبعين عاماً 1872 تحت حكم الجمهورية الثالثة. وهم حتى اليوم يتذمرون، ويستعملون كلمة «اتحاد تعبدى» بدلاً من «كنيسة». وما تزال الفلسفة تنادي الجميع، وتفعل مثلها الحركات المسكونية، بالارتقاء إلى حيث الإنسان هو الكائن الحر، المسؤول، القيمة في حد ذاته بغض النظر عن طريقته في التدين أو مذهبه داخل الدين الواحد.

سيم كاهناً في 1507. لم يتحمل ضميره السكوت عن الوضع؛ ونشر باللغة الالمانية شروحاً عديدة للكتاب؛ وظهر في أعماله وسلوكاته أنه الماني الوطن والروح والقلب والدولة. من هذه النقطة وغيرها بسط مقترحاته وطروحاته: الشباك الخيثة لتلهم ثروات الشعب تحت اسم صكوك الغفران، الوقوف إلى جانب المؤمنين العامة ورفض أساليب الاكليروس المبطنة... وفي شهر واحد كانت أفكاره منتشرة في بلاد المسيحية... وأصبحت ترجمته، إلى الالمانية، للأنجيل كتاب المانيا القومي. تزوج، وأنجب. حصلت اضطرابات، وحوكم بتهم كثيرة، وتعذب، ولأقوى العنت والكمد، بسبب أنه دعا إلى إعادة الانجيل الى المرتبة الأولى، إلغاء أعياد القديسين، إزالة الكثير من الشعائر والرسوم التي تناقض الانجيل لا سيما نظرية تحول خبز القربان وخمرته إلى جسد المسيح ودمه (Transsubstantion / التناول المقدس). استنكار الدور الهائل المعطى للكاهن، الخ... لكن ذلك الاصلاح لم يكن عميقاً جذرياً إلى حد يقف معه لوثر بجانب الشعب أي من توقع الحرية والشع.

رُفِئَ في 1484-1531: في الوقت عينه الذي كان فيه لوثر وكالفن يعودان إلى النصوص، ويرفضان شطط الكنيسة القائمة وسلطانها؛ بل وقبلها، كان هذا يثور ضد المتاجرة بالصكوك والصلوات، ويطالب بإلغاء العزوبية عند الكهنة، وبالتبشير بالانجيل وأخذه كسلطة وحيدة وفي ترجمته الالمانية. كما أنه دعا إلى توسيط المسيح وحده بين المتدين والالوهية، ونزع الصور والصلبان وتماثيل المصلوب، وإلغاء الغناء الذي يصاحب خدمة القداس، وغير ذلك... ومن سويسرا الالمانية شعت أقواله، وأعلن الاصلاح في 13 ك2، 1524. ثم بدأت تستخدم مناقشات أتباعه مع البروتستانتية، وطفق يتم بالفعل السياسي، وحتى العسكري. قُتل، وأُحرق؛ وذُر رماده في الارياح. ويذكر، من الاصلاحيين أيضاً، يوحنا نوكس Knox، أستاذ فلسفة، وطالب في جامعة غلاسكو (انكلترا). فهو أيضاً أعلن بقوة وصراحة الاصلاح في 1542؛ لكنه دون أسلافه شهرة.

أنارت السوربون، والمجلس النيابي، في فرنسا، قضية ترجمة العهد الجديد. فمنع بيع الانجيل، وأخذت حرائق محاكم التفتيش تلتهم أجساد المتهمين بالمرطقة والراغبين بقراءة الانجيل بالفرنسية. واهتدى في هذه الأثناء، إلى الاصلاح، يوحنا كالفن 1509-1564؛ وقرأ بلغته ما حرّمه عليه. وجرّت تغييرات في سلوكاته وقراءاته، ثم كانت حوادث سياسية كثيرة

الانجليكانية، الكنيسة الدَّربِيَّة Darbyste أو كنيسة الأخوة. فحول منشئها غَرْفُ Groves اشتهر الأتباعُ بقولهم، إنَّ الرسل لم يعينوا خلفاء لهم، وإنَّ لا أحد له الحق في أن يكون راعياً في الكنيسة. وحول دَرْبي Darby في السنة 1832، ترسَّخت، وتوضحت. وهم اليوم شديدو الانصباب على قراءة الأسفار المقدسة، والنبوءات التوراتية حول نهاية العالم.

ثم نذكر الكويكرز Quakers، أو الجمعية المسيحية للأصدقاء، لمؤسسا جورج فوكس Fox الذي نال لقب كويكر، أي المرتجف. يرفضون كل قَسَم، ولا يُجَيِّون أحداً، ويتصفون بالزهد، وشجبون الغناء والرقص والألعاب والتدخين، ويرفضون حمل السلاح، ويتصفون بحسن الأخلاق ومحمودية السيرة. ومن المحمودات في هذه الجمعية الاعتناء بالمحروم، وبكل عرق أو لون: وهنا تتميز نظرهم - داخل الولايات المتحدة - إلى الهنود الحمر، السكان الاصليين، وإلى السود. ويذكر، من بين كنائس أخرى كثيرة، جيش الخلاص. وهنا يقول الاتباع إنَّ مهمتهم هي أن يجعلوا البشرية، كُلُّها تخضع لله وتنال خلاصه... وتزداد الانشقاقات، أو تقوم بين الحين والحين كنائس جديدة داخل الحركة الإصلاحية، في الولايات المتحدة الأميركية بشكل خاص. لكن البروتستانتية تجتمع حول توجهات عامة أو تتصف في أجموعتها بخصائص من مثل: الاستناد إلى الكتب المقدسة وحدها، الاعتراف بالمسيح وحده معلماً، نفي ضرورة توسط الكنيسة بوزرائها وتَمَرَّتْها في العلاقة بين الله والمؤمن، إقبال العبادة باللغة الوطنية للمتعبَّد، اهتمام بقراءة الكتب المقدسة، رفض لعبادة القديسين وعبادة مريم وللغفران أو الدهن بالزيت والأصوام والعزوبية والثبات، عدم الإيمان بوجود المسيح فعلياً في خبز وخمر القداس، الإيمان بحرية الفكر عند المتعبَّد، رفض الصور والتماثيل والآلات الموسيقية والمساعد داخل المعبد، التحرر من أزياء وطقوس ومراسم وتمرتبات يبيعية، عدم رسم شارة الصليب... وهكذا!!! بلا تعقيدات، وبعودة إلى البساطة، والفعل الحر، والتساوي بين الشعب والكليروس.

المسيحية والرأسمالية والاشتراكيات

تقوم في أساس الحركة الإصلاحية عودة إلى الكتب اليهودية أي إلى العهد القديم؛ تلك فكرة كالتهمة أو كالمثلية الخفية يشير إليها بقوة غير البروتستانتية، ولا تنكّر كثيراً من أحد. ومن هنا فإن العقلية التوراتية، أو العقلية التي تبنيها التوراة حول الكسب والمنفعة الشخصية وتثمر المال، قد تجد استمراراً

4 - الكنائس البروتستانتية: صار من السهل الآن تلخيص العقائد التي تميز حركة الإصلاح الديني المتعددة الأصوات والكنائس. فأولى تلك العقائد يبقى الإيمان بالسيد المسيح، وسلطة الكتب المقدسة، والموحاة منها بشكل خاص، وحرية تأويل تلك الكتب أو بذل الجهد الشخصي في فهمها واستخراج قواعد الإيمان والحياة منها وحدها (راجع: مجمع سينودس 1938؛ وخاصة فعل الإيمان الموضح هناك).

ليست الحركة البروتستانتية واحدة؛ فهي متعددة. نذكر منها سريعاً وبإلماح: الكنائس الويسلية، نسبة إلى ويسلي Wesley (ت 1791)؛ المنتشرة في إنكلترا والمنتقلة إلى أميركا في 1784؛ والشبيه الفرنسي لها المعروف باسم الكنيسة الحرة. وهناك أيضاً الكنيسة الفالدوية أو الفودوازية Vaudoise في فرنسا، المار ذكرها؛ والكنيسة الفرنسية المصلحة (المستصلحة) التي تجمع بين أحضانها منذ 1938 - دون إذابة أو إزالة التنظيمات الخاصة لكل منها - الكنائس الكالفينية، والاسكوتلندية، والكنيسة الحرة. ومن الضروري أيضاً الإشارة إلى كنائس أخرى مثل: الكنيسة اللوثرية، والكنيسة الانكليكانية ذات الأصول العائدة للقرن السادس عشر، مع الملك هنري الثامن. فقد أعلن هذا، في العام 1534، إبطال سلطة أسقف روما في إنكلترا، وأنَّ الملك هو وحده بعد المسيح رئيس الكنيسة. ثم أُعلِنَت في أيام ادوار السادس، خليفة الملك المذكور، القطيعة النهائية، على شكل 42 ثم 39 بنداً في سنة 1563، تحت حكم الملكة اليزابيث.

تقول الكنيسة المعمدانية بأن لا وجوب لتعميد المولود، وتدعو أتباعها إلى إعادة تعميد الراشدين. وهي تعمَّد بالتغطيس لا بالسكب، ولا تقيم فرقاً بين راعي الكنيسة والمؤمن، ولا تقول بالمناولة الأولى... وتعتبر الولايات المتحدة الأميركية أشهر الكنائس المعمدانية. وتجعل الكنيسة السبتية Adventiste، كاليهود، يوم السبت يوم الراحة إذ تقول إنَّ الله قدَّس اليوم السابع من الأسبوع، وليس يوم الأحد. وهي تنتظر الآتي أي المسيح الذي تتوقع مجيئه الثاني من خلال إشارات تُسقطها على الوقائع. ترفض تعميد المولودين الصغار، ولا تعترف بأي يوم عيد؛ تكرس العبادة لله وحده، وتُقر سلطة الكتاب المقدس وحده. فهي عارية من أي ليئورجيا. ولدت هذه الكنيسة المجيئية (المنتظية، أَدْفَنْشِيَّة) في أميركا؛ ومُعترف بها هناك منذ العام 1860، ومركزها العالمي في واشنطن.

وفي السنة 1829، نشأت في دَبْلين، ومن داخل الكنيسة

الوقائع والتاريخ نظرات نفسانية، ولعلها متحيزة ومرسومة سلفاً. هنا انفصالٌ عن الواقع التاريخي، ونظراً مجرد، واتجاه مثالي.

نلفظ الحكم عينه على التصورات التي تراها المادة الجدلية مفسرةً لظهور البروتستانتية: فليست القضية هنا، في النظر العقلاني السَّال، مجرد أوضاع اقتصاديةٍ أحاطت بالكنيسة الرومانيَّة، أو وقعت بها تلك الكنيسة، أو أحدثتها. في ذلك التفسير تبسيط، ونظراً مسقطاً وتحيزاً. فحركة الإصلاح الديني أوسع، وأعمق، من أن تُشرح بسبب واحد أو أن تفسرها نظريةٌ شديدة العمومية وتوسع لكل تأويل وتقدم. وكثيرون يبنون آراء فيبرٍ لدحض آراء ماركس؛ وبالعكس. يهمننا هنا أن الأول أقر بأنه لا يرغب في استبدال التفسير السببي المادي الواحد بتفسيرٍ سببيٍ للثقافة والتاريخ. وما حاوله فيبر هذا في دراساته للتاريخ العربي الإسلامي، وفق منهجه السوسيولوجي المذكور أعلاه، لم يكن محاولة مثمرة وإنما براءة وترقية.

المسيحية والفلسفة، العلم والمسيحية

1 - المسيحية والعلوم الفلسفة: لا نكتب هنا تاريخ الكنيسة في علاقاتها مع الفكر العلمي وتطور النظر. لقد أرادت أن تبقى ضمن دائرة إيديولوجيتها كل بحثٍ وتجربة، وأن تفرض وصايتها المستمرة على المفاهيم عن الكون والطبيعة والقوانين. ولقد استعملت في سبيل ذلك محاكم التفتيش، والحظر، والسجل، والحرم، والخرق. . . يستدعى، على سبيل الشاهد، كوبرنيكوس، وغاليلي. كما يستذكر في مجال آخر: برونو؛ وقبلة حظرت الرشدية، وطرد ابن سينا وجماعته من السوربون في القرن الثالث عشر فانتظر أبو علي متصف هذا القرن كي يعود إلى تلك الجامعة على يد بعض الطلاب العرب والمستشرق أ. - م. غواشون.

2 - المسيحية والفن: وفّر المعتقد المسيحي بإله شخصي حي فسحةً عريضةً للنشاط الفني، وهكذا فإن التعبير الإيماني، بواسطة الوجّهيات وتصوير الأشخاص والملائكة والكائنات المقدسة عموماً، أدى إلى إبداعٍ فنيٍ تختص به الكاثوليكية عموماً. والأسماء اللامعة في هذا المجال كبيرةٌ غفيرة. لقد قاد الإيمان هنا الوعي الفني، فتطهر هذا عبر إنجازات ضخمة في شتى ميادين الفن: التصوير، العمارة، النحت، الموسيقى، الخ.

3 - الفلسفة المسيحية: هي كل فلسفة تقوم على المسيحية

أو موازياً لها في البروتستانتية. لقد رأت البروتستانتية، والكالفينية بشكل خاص، في العمل نعمة، وإغناءً للشخصية والوعي. وإذ نحن، في الثقافة العربية الراهنة، نشدد على دور العمل في تطوير العقل والانسان والطاقت، أو في تعزيز المشاعر بالكرامة والقيم والحرية، فتلك كانت فكرة رئيسية في البروتستانتية، ومبدأ: فالعمل سعادة، وإسعاد، وسببٌ للغنى وللتغير في الفرد والجماعة، وطريقٌ مقربٌ إلى الله أو وسيلةٌ تُحبب الله بالفرد. المسيحي الصالح، في هذه النظرة، يعمل، ويرفض الكسل، ويتعدى عن الأعياد، ويوفر المال، ويستتكر الانفاق على الزينة والتهايل والصور الكنسية، ويحلل الربا. ومثل تلك الدعوة ليست في صلب الكاثوليكية. . . ذاك ما يدعوا بعض مفكرين البروتستانتية إلى التأكيد على أن النظر الديني الاصلاحى حل مفاهيم في الانتاج والعمل والربح والمنفعة لم تكن أقل أهمية من العامل الاقتصادي في ظهور الرأسمالية. تستدعى هنا أفكار ماركس فيبر، في: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، حيث تلقى نقداً لتفسير المادة الجدلية لظهور ذلك النظام الاقتصادي وأخلاقه.

رؤية ماركس فيبر للرأسمالية كنتيجة ومنتوج للبروتستانتية تقوم على عدة ركائز خاصة بهذه الأخيرة، إذ من طبيعة هذه الحركة الربط بين المال والألوهية، والدعوة إلى الربح، وإلى العمل الشاق، والتوفير، وضبط النفس، وتكديس الثروة، والبحث الحر أو الابتكار. هنا إذن المنفعة الشخصية، والفردانية. والظاهرتان الاقتصادية والحركة الاصلاحية هدفهما واحد، ويتبادلان التأثير والاعتماد واقتبال التأثير بعوامل عديدة. فروحهما أو اتجاهاتهما النفسية واحدة، واهتمامهما بالعقل وبالقيمة الاخلاقية للمهنة واحد، وكبار رجال الأعمال هم من البروتستانتين عموماً، ومناطق الاصلاح كانت وتبقى المناطق الرائدة اقتصادياً. . . علم الاجتماع هنا هو سوسيولوجيا تفهيمية *verstehende /compréhensive* ؛ وهنا منهج الأنماط المثالية الذي يتنكر لكل وجهة نظر واقعية الاتجاه، وأميريكية النزعة. فهو يفسر هنا بالعودة إلى عامل فرداني، أو يعيد الاجتماعي إلى ما هو فردي. ومن جهة أخرى، تبدو أفهومات الأنماط المثالية *Idealtypische Begriffe* قريبة من أن تكون كينونات، أو جواهر، أو قيماً، وعاجزة عن التعبير عن الواقع وتفسير التاريخ. وتفسير فيبر للظواهر الاقتصادية بعوامل نفسانية، بل وبفهم فرداني ويعمل الفرد الواعي، تفسير لا يقف على قدميه وليس كافياً ولا يفسر الظاهرة كلها. أي أنه، في هذا المجال، يبني ويتصور أكثر مما يعاني؛ يسقط على

ويتوجه وفق عقائد فائقة الطبيعة أو اقتداءً بشخصٍ أعزَّزَ السببية وقوانين الطبيعة. وعند الطرف الآخر، كانت فلسفة تؤمن بالضرورة، وتتوجه إلى العقل وتصوغ المنطق، وتنبئ على قوانين، وتدرس الظواهر والأشياء بلا أسبقيات ولا سلطة عليا مطلقة هما على غرار سلطة يهوه وداخل نظرية إعتقادية معينة في خلق الكون وتطوره ونهايته، وفي الإنسان والوجود والزمان. وحيال الفلسفة، الفلسفة اليونانية، انقسمت مواقف آباء الكنيسة الأوائل: فظهرت الفلسفة المُطعَّمة بالمسيحية، والمسيحية المتأثلة، ثم المشاركة، ثم المستوعبة إزاء الفلسفة التي ستعرف باسم الحكمة الوثنية. وبعد ذلك انقسم الفلسفة المسيحية إلى:

أ/ الفلسفة الوسيطة أو الفلسفة الأسكولوية: عملت في حقلي المقدس والفلسفي؛ وجعلت الفلسفة تابعاً للحكمة بل للاهوت. تستحق اسم فلسفة، ويجوز إدراجها كحلقة في التاريخ الفلسفي أو كمرحلة من فعل التفلسف عند الإنسان. صحيح أنها لا تفهم ولا تلتقط بمعزلٍ عن أفلاطون وأرسطو والرواقية؛ إلا أنها بلا شك نظرٌ في الوجود والعقل مختلفٌ عن النظر اليوناني، وشيءٌ أوسع من الفلسفة اليونانية وينابيعها الشرقية الغزيرة. إن المسيحية، بالنسبة للفكر الذي كان قائماً في البلاد الأعرابية (السامية) أو بالنسبة للاديان الكنعانية واليهودية، تبدو بلا كبير أصالة أي بنت ذلك الفكر وتلك الأديان. أما المسيحية بالنسبة للفلسفة اليونانية والفكر الروماني فهي غريبة، وذات إبداع أو طبيعة جديدة (قارن: الحوار بين السيد المسيح وبيلاطس البطني).

إن موضوعات الفلسفة المسيحية الوسيطة لاهوتية المضمون، توفيقية؛ وترتكز على منهج يجمع ويلائم ويمزج. فكترة كثيرة من تلك الموضوعات تدور حول الملائكة، والجن، والسموات، والخطيئة، والكاهن. بل إن محورها هو الثالوث، وعلاقته بالإنسان، ونهاية العالم... لذا فالأفكار المسبقة أو العقائد الجاهزة هي الأولى، والفائدة أو المحركة؛ والعقل مقيّد، وحرية الفكر محدّدة الاطار والمضمار والمضمون. يقال أيضاً إنها لاهوت، ونظرٌ ديني غير غني ولا هو مُتَمَرِّم، وطريق يسلك بين متناقضين هما النقل والعقل، وبحوث في مشكلات عقيمة، ومناقشات لفظية، وحكمة عملية تبحث عن خلاص الإنسان. تدبّر السياق المجتمعي الفكري لتلك الفلسفة، وفق النظرة العقلانية العربية التي بنّتها الفقهيات والمنطقيات والقطاع الفلسفي متمثلاً بآبائنا رُشد على سبيل المثال، يعطينا رؤية أخرى. فتلك التهم والمآخذ لا تنفي خصائصها تُقرّبها

أو تستلهم العقائد المسيحية لبناء نظرية في الوجود والمصير، في الإنسان والألوهية والزمان. نستبعد من تلك الفلسفة، النظريات التي تُبرّرُ المسيحية أو تمجّد المسيح، والتي هي تفريضية أو مدحية دفاعية. تنهض الفلسفة المسيحية انطلاقاً من معتقد ديني، وتدور حول عاطفة أو فكرة نصرانية. لقد بنى تلك الفلسفة، في العصر الوسيط، لاهوتيون؛ وكان هؤلاء منضوين منخرطين في ظاهرة الكنيسة. أما في الاسلام فقد كان الفلاسفة علماء، ومن أبرز العلماء؛ ولم يعرفوا مؤسسات هي على غرار ما كان في الكنيسة.

يُظهر الأثرُ الفلسفي الأول، في المسيحية، عبر مستهل الانجيل الرابع حيث نرى مصطلحات ومفردات تؤوب الى الفلسفة اليونانية، أو تذكر بها، إذ يرد القول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة...». إن الكلمة مصطلح يوناني اللون والنبع، واختصت به الفلسفة الرواقية، وموجود بعد ذلك أيضاً عند فيلون الاسكندراني (المتصف الأول للقرن الميلادي الأول). من هنا سوف تنشأ الغنوصيات (نظريات العرفان) في المسيحية حيث التشديد على فلسفة اللوغوس (الكلمة)، ذلك المبدأ المكوّن للعالم، والمحرّر... (التيس: الغنوصية). ويبرز الأثر الثاني للفلسفة اليونانية في رسائل بولس، المؤسس للمسيحية، والذي نشأ في محيط مشبع بالأفكار اليونانية. ووضع ذلك القديس الحكمة المسيحية في مقابل الفلسفة اليونانية، والايان بالمسيح في مقابل العقل عند اليوناني، ومجّد الخلاص بالمصلوب، وإنقاذ البشرية، منذاً بالفلاسفة... وهكذا أقام القديس بولس أسساً ركيزية لفلسفة مسيحية. من تلك الأسس: معرفة الله، والنظرة إلى العقل (زيعور، أوغسطينوس، ص 87). وهناك، على سبيل الشاهد الثالث، التقسيم بين نفْس بسوخي، أنيما ونَفْس بنوما، سبيريتوس. وسوف يتعمق ذلك التأثير اليوناني في النصوص الفكرية المسيحية عبر التحول إلى المسيحية، إذ سيدخلها مثقفون أو عارفون بالفكر اليوناني؛ بل إن بعض الأنجيل - كما سلف - كتبت إلى مثل هؤلاء أو إلى يونانيين وما أشبه. أما الترجمات من اليونانية ومن العربية، والنقولات الفكرية الشفهية، فقد كان لها الدور الأكبر في تطور الفلسفة المسيحية واستقلالها.

المسيحية دين؛ إنها إيمانٌ بشخصٍ يقول لنا إنه ابن الله، ويدلّ على ملكوت السموات؛ وهي معتقدات حول الثالوث، والفداء، والتجسد... يعني هذا أن الفلسفة، على غرار عمل أفلاطون وأرسطو والرواقين، ليست هنا ذات علاقة أو قرْبٍ. الدين هنا قائم عند طرف: يعلم التخلي وطريقة للخلاص،

للكائن، والتوجه الذاتاني (الذاتانية، العندباتية) الذي يقصد إلى استقلالية عن الألوهية، والتخلي عن المنطق الصوري... لكن هذه الفلسفة الحديثة في أوروبا، وبرغم التيارات المادية والمادية الجدلية، تبقى شديدة الارتباط بالعنصرين الأساسيين في البنية الثقافية أو في الفكر الأوروبي اللذين هما: المسيحية القادمة من الشرق العربي، والفكر اليوناني. وليست المسيحية بعيدة، سلباً أو إيجاباً - عن القيم الفلسفية الكبرى لتلك المرحلة في أوروبا: كانط (ت 1804)، هيجل (ت 1831)، كيركيغورد (ت 1855)، من جهة؛ أو، من جهة أخرى، داخل الفلسفات المادية والمادية الجدلية التي وضعت الديانة المسيحية موضع التهم بتكليل العقل، واستلاب الإنسان، ونتاج التخيلات والفولكلور والمحظوظين.

والفلسفة المعاصرة في أوروبا، الممتدة بين بداية الحرب العالمية الأولى حتى أواخر الأربعينات، عرفت مواقف عنيفة ضد المسيحية، وحتوت أيضاً أنظورات تركز على تلك العقيدة أو تسترشد بها وتستلهمها... ولا نذكر بعد كل ذلك الشخصانية، والوجودانية المؤمنة، نكتفي الآن بإشارة سريعة إلى التومائية.

ث/ التومائية أو التومائية الجديدة: تحتاف طروحات توما الاكوييني الكبرى، وتعمل الفكر في حرنها، وتمثل الفكر الكنسي الكاثوليكي. فالكاثوليكية الرسمية تتبنى تلك الحركة وتوصي بها (بموجب منشور بابوي، 1879)، وتقيم المؤسسات والمجلات والجامعات لتغذيها، وتعيددها خارج فرنسا وبلجيكا باتجاه إنكلترا أو الولايات المتحدة وبلاد أخرى غير كاثوليكية بل وغير مسيحية. ليست التومائية الحركة الوحيدة داخل «الفلسفة الكاثوليكية الرسمية»؛ بل هي الأشهر وربما الأقدر. إذ تقدم على أنها مدرسة فلسفية. وهي تبحث في كل المشكلات الراهنة: فقد خصصت ندوات للظاهراتية (1932)، وللوجودانية (1947)، وغير ذلك من موضوعات مرتبطة بالفلسفة وبالعلاقة هذه مع علوم الطبيعة... تبقى هذه الحركة الفلسفية، التي كررنا أنها رسمية ومدعومة أو موجهة إن لم نقل إنها حرة لكن ضمن عالم محدد لها، على ركائز أنظورة القديس توما في الكائن ومن ثم في التمييز بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة. وهنا نبليغ، في التومائية الجديدة، التمييز داخل الكائن بين الجوهر والوجود، ونظرية المقولات، ونظرية في المصير (المصير هو المرور من القوة إلى الفعل)، ونظرية العوامل الأربعة. أما نظرية المادة والصورة فتبقى هي هي، أي الأساس لفلسفة الطبيعة. كذلك فإن الروح، أو النفس

من الفلسفة بمعناها الواسع، أو من نوع من التفلسف بشكل خاص. كما إننا لا نغفل اتساعها، وتطورها: فهي لم تكن واحدة، ولا موحدة؛ ولم تكن لاهوتية فقط؛ ولم تنحصر ضمن منهج توفيق. إنها فلسفة. فلسفة دينية هي؟ لا بأس! ولماذا ننفي وجود، أو صواب أو قيمة أو جدوى، فلسفة تهتم بالدين أو تضيئه وتستضيء به عبر الدروب الباحثة في مشكلة الإنسان والوجود وتطویر النظر والمآل؟ (را: زيعور، أوغسطينوس... ص ص 51-94). إن الفلسفة الأسكولية حلقة أساسية في الصورة الكبرى للفلسفة، وتحوي بذور كثير من الأفكار الفلسفية التي ستظهر في التاريخ الحديث والمعاصر.

ب/ المشائية المسيحية: من اللقاءات الأولى، مروراً بالقديس أوغسطينوس (ت 430 م)، حتى البيرتوس الكبير (ت 1280) مرت الفلسفة الوسيطية بطور خاص عرف من الفكر اليوناني أشياء غير كثيرة ولا كافية. ومع ذلك المفكر الأخير كان النهر العربي الاسلامي قد صب مياهه الثقافية العلمية الغزيرة في الحقل الأوروبي الذي، كما ولو أنه كان على حافة، إجتاف وتمثل أو استوعب ثم تخطى. يذكر هنا، في مجال المشائية المسيحية أو اللاتينية، القديس توما الاكوييني (ت 1274) الذي قدم عمارة فكرية أقامت التفلسف الديني على أسس يونانية واجتيافات عربية إسلامية (أورد ابن سينا في أكثر من 250 مرة بل 400 مرة بحسب رينان؛ معظمها حول نقاط أساسية). ولم تكن تلك العمارة بعيدة عن الرغبة المتأرجحة بين الوضوح التام والكمون، بتحدى «الذمة العالمية للفلسفة» آنذاك التي كان يمثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد... ثم تأتي الرشدية اللاتينية، في القرن الثالث عشر، متمثلة بأعلام منهم: سيجر البرابتي، بويس الداسياوي؛ وتمثلت في القرن الذي تلا به يوحنا من جاندون Jandum ت 1328، ومارسيل من بادوا Padoue... وكمحارب لذلك التيار يستدعي هنا: ريمون لول (ت 1316 تقريباً) المطالب بهذي المسلم إلى المسيحية، وحظر الرشدية، واستئناف الحروب الصليبية، وتأسيس منبر جامعي لتعليم العربية.

ت/ الفلسفة الحديثة 1500-1900: اختلفت الفلسفة الحديثة، في أوروبا، عن الفلسفة الاسكولية. وبدلاً من الخصائص التعددية، والزعة الشخصانية حيث قيم الشخص والمركزية الدينية، عرّضت الفلسفة الحديثة مبادئ مثل النزعة الميكانيكية (الحيلية) التي تلغي النظرة العضوية والتدرّج

والافتراء. إن داني، في الكوميديا، يضع النبيّ علياً في قاع الجحيم بين الدجالين، وفي تعذيب سمردي يَبْسُطُه لنا الشاعر العظيم بتفصيل «يُشَقَّ جَسَدُهُ إلى قسمين، باستمرار...» ويتقدمه عليّ باكباً مشقوقاً هو أيضاً بطريقة أخرى، ومن شيطانٍ مولجٍ بذلك). ومن المعبر هنا أن حسن عثمان، مترجم تلك الملهاة الإلهية استكف، وذلك غير صائب ولا حقيقي، عن نقل جزء من ذلك القسم المتعلق بالجحيم.

قبل داني، كان روجر باكون يسيء إلى الفكر، ويوقع نفسه خارج العقلانية، في مواقفه. وسوف لن يكون أفضل منه موقعاً، ولا نظراً حراً، لول وآخرون؛ كانوا كثيرين وسدنة الكنيسة. لم يظهروا احتراماً للإنسان، ولا للحقيقة. وعلى صعيد الوعي العام، والذاكرة الشعبية ومالوفية النظر والرأي، لم يكن الحال ذا ابتعاد عن الانفعال والعدوانية. وحتى مع حركة الإصلاح، فإن لوتر الذي قسا على ثورة وأتباع كأنهم استنجدوا به، أبدي عباراتٍ ليست لطيفة ولا قليلة العدد؛ دون أن يعني ذلك أن موقفه كان بهذا التبسيط إزاء النهر وجروفاته.

قدما داني عَيَّنَةً أو شاهداً على تخيل أوروبا للنبي، وعلى فهم شخصيته. ونرفض القول بأن ذلك كان دليلاً على عدوانية أو عن قسوة على الذات والأعداء هي في طبيعة الأوروبي التي تأكدت في حربه العالميتين أو في تعامله مع الأمم المستعمرة والمستضعفة، أو عبر تنفيذ لرغبته بالحفاظ على وحدة كنيسته وإقامة وجوده على وحدة الحقيقة والواقع. فهذه الصورة للنبي متروج خيال، وعواطف. وصفوه بأشنع التهم، وأقذع كلام. قالوا: إنه كذاب، هرطوتي، مزيف ومزيف، المسيح الدجال، مسيحي منشق، وثني، متعصب، شهواني، مصروع، بذيء، منحط، طاغية، مهووس، غير عقلائي، وبدائي أو ابتدائي... وليس صعب الفهم أن هذه الصورة التي بناها المثقفون الأوروبيون، وأقسى منها كانت تخرصات العامة، لم تتطور كثيراً عبر قرون طويلة برغم ظهور قَبَسٍ هنا أو هناك بين حين وآخر. ومن اليسير ملاحظته أيضاً أنه لم تنفخ تلك النظرة السميكة الكثيفة؛ واستمرت تعود حتى بعد بروز الاستشراق؛ ولم تتحسن مع الاستعمار. ربما يكون تغييرها مطلوباً اليوم لأسباب يعرفها «الاستعمار الجديد» وليس فقط النظر العقلاني، والفلسفة، وواقع المواصلات في العالم المتداخل والانسان الكوني الأبعاد.

قد تُحدث تلك الصورة التشيعية مرارة، أو حقداً، أو ما إلى ذلك من ردود فعل وعواطف. لكن تلك الاستجابات

الروحانية، ميزة الانسان متأثرة لاصقة بعضويته؛ لكنها تتخلد. ومنفصلة عن المادة، وتمتيزة عنها وأرفع منها، ولا تتحلل بعد الموت. أما المنظورات التومائية إلى الله، والعقل أو المعرفة، والأخلاق أو قيم السلوك، فهي مشبعة بالماورائيات وغير مناقضة لأشهر النظريات الشائعة في ميدان علم المعرفة والمناقبة وعلم النفس وغير ذلك من العلوم الانسانية الراهنة. نود هنا أن نقول إن التومائية، التي يقدمها المؤمن كفلسفة ستبقى بقاء الزمكان، ستبقى داخلها وطالما استمرت، على أنطولوجيا تمر من أرسطو إلى ابن سينا وابن رشد، وتعرف ابن ميمون ومنتوجات الفكر المسيحي في الشرق الإسلامي. وبالجمل، فإن فلسفة الكائن - وهي فلسفة الكائن العيني المنفرد في المجتمع والتاريخ - مشبعة بالماورائيات؛ وبالفردانية، إذ هي فلسفة الشخص (شخصانية)؛ وتوفيقية إذ تمتص معطيات المدارس الفلسفية القائمة أي تختلف شتى مجلويات العلوم الانسانية والطبيعية. وهكذا تبرز التومائية نظرية في الماورائيات، وأخرى في الآنية (أنطولوجيا)، انطلاقاً من المعطيات الأسكولية، ويتواز مع النظر المنطلق من كل دين أو مع التفلسف المتدين السلفي التنسور في الفكر العربي الحديث والراهن. وتسمى التومائية لإقامة تيار روحي داخل الفلسفة، أو لبناء موقع للمسيحية داخل الفلسفة؛ وتقدم الدين كحل ونظر إلى مشكلات الفعل والنافع والمصلحة. فداخل حضارة النجاح المادي، والكسب، وربط المعرفة بالمصلحة أو العقل بالسيطرة، وداخل بنى الرفاهية وإرضاء كل حاجة، بل وخلق حاجات اصطناعية وتسخير العلم للاستغلال والسيادة، تسمى تيارات فكرية كثيرة مستمدة من المسيحية، ومن الاسلام، إلى رفض كل من: عبادة العمل الفردي، وعبادة العقلانية المسخرة للنجاح والمحسوس، واستمرار حيرة الانسان وتيهه إزاء نشدانه للسعادة عن طريق التقدم العلمي وحده.

المسيحية والأديان، الأنا والآخرون

المسيحية والإسلام: ربما ينفعنا التفريق بين المسيحية كدين والمسيحية في صورتها التطبيقية داخل أوروبا بشكل خاص، أي حيث المسيحية التاريخية، الغربية منها والشرقية؛ ثم داخل الأقلية المسيحية القاطنة في الوطن المسلم. وفي عين مطلة من عل، ومع الوعي بالعلاقات التاريخية المأساوية بغية تخطي الذاتيات وشئ ما يمنع الموضوعية في التاريخ، نشاهد هدوء أن صورة الإسلام، والنبي محمد، كانت مشوهة وعرضة للطعن

عرفنا أ. بيريه Pèrier على أعمال يحيى بن عدي. لكن ذلك القطع انتفع من أعمال أ. غراف G. Graff في كتابه تاريخ الأدب العربي المسيحي، في خمسة أجزاء، 1944-1953. ونورد هنا بسرعة أعمال: أبييل Abel، ألار، قناتي، سيريل حداد، ب. خوري؛ وهناك مستشرقون آخرون أمثال: تروبو، ولفسون... كان لجدلية من ذلك القليل نفع في قطاع من علم الكلام، وفي تعميق اللاهوت. ولعل الثقافة العربية الإسلامية هي أغنى ثقافات العالم على الإطلاق بهذا النوع من الكلمات والآراء التي لم ينفك أوارها حتى هذا اليوم والتي تحتدم في شروط موضوعية معروفة جيداً. وما زال صوت الافغاني ومحمد عبده، في أوائل هذا القرن، يرن. ومن جهة أخرى، هناك أعمال خفيفة تظهر خفية وبأساء مستعارة، مثل ن. الحداد أو الأستاذ الحداد، تثير المشاعر بالخسارة عندما نبتعد عن الفلسفة أو عن الحكمة...

ومن الجانب المسلم، فإن الجاحظ لم يكن غير متمسك بموقفه الإسلامي تجاه النصرانية. ويستدعي هنا، في علم الكلام، نفر آخر من مثل: الباقلائي، الغزالي، عبد الجبار... ونذكر ابن حزم، ثم ابن تيمية، وابن القيم الجوزية... وهم كثيرون، أتوا من علم الكلام، ومن الفقهيات، ومن مؤرخي الملل والنحل، والمقششات (الموسوعات)، الخ. لم يكن هنا من ابتعد عن النظرة الدينية أو تحدي الحدود؛ ليس عن عقلانية، ربما؛ بل عن إيمان سبق. فماذا كان موقف المسلم من المسيحية أو إزاء السيد المسيح بالذات؟ ثم ما هي النظرة إلى الغرب الممثل للمسيحية داخل الثقافات المسلمة، والعربية الإسلامية؟ ما هي الضفة الثانية لقضية جدلية، أو لمشكلة الدين الآخر، وللآخر المحسود أو المرفوض أو المزاجم والذي يشكك أو يلغي رؤية الذات متفوقة، أولى، مركزية، ومسيطرة في عالم الحقيقة أو امتلاك الألوهية واحتكار الجنة؟ ليس كالاسلام ديناً يحترم المسيح، ويرفعه. ومريم مبدلة مفضلة؛ والحواريون محبوبون... لكن الاسلام لا يعترف بالموت على الصليب، ولا بالثالوث المقدس وسر الفداء والتجسيد. وعلماء الكلام انطلقوا من ذلك الموقف في نظرتهم للمسيح، وللمسيحية؛ ينكرون ألوهية عيسى، ويمجلونه كنيي صاحب تعاليم سامية. وهم انتقدوا العهدين القديم والجديد، ورأوا أن الآيات الانجيلية الموجودة، رغم الشكوك عندهم حولها، لا تذكر صراحة وكفاية أن المسيح هو ابن الله، وأقنوم أو شخص إلهي داخل ثالوث... فكأنهم يرفضون مؤسس المسيحية فولوس (القديس بولس)؛ وليس

ليست مهمة؛ ولا ضرورة لها. كانت ظالمة، أو كاذبة، أو... أو... تلك نعمت لا تنفع التاريخ، ولا تني مستقبلاً ولا تهتم الفلسفة. وكتابة التاريخ تستلزم النقد، والاستيعاب، والتخطي ثم التجاوز. إنها نظرات قد تكشف جهلاً، وأنانية دينية، وتمصباً. وتعكس صراعاً سياسياً، وحروباً عسكرية متلاحقة، ومواقف حضارية أو أمم تجاه العدو والخطر. وإسقاط أشنع النعوت على العدو وإلالية نفسية معروفة الدلالة والمضمون: فالأوروبي كان بذلك يخفف من عدوانيته تجاه خصومه في الداخل، ويوضح نظرتهم، ويحمي نفسه، ويحقق لها مشاعر بالأمن والتفوق والوحدة. وهنا، في رأينا، أكبر أسباب عدم تطور تلك النظرة حتى بعد أن أخذ يتعمق الوعي الثقافي عند الأوروبي وازدادت معرفته بنفسه وبالإسلام. فهنا نجد العرقمركزية، العرقمركزية؛ أي النظرة الأوروبية للذات والدين حيث اعتبار الذات في مركز العالم واعتبار دين واحد أفضل دين والمحتكر للحقيقة والألوهية. أما النظرة للنبي مع الاستشراق، ثم مع مجيء الاستعمار، فتكشف هي أيضاً عن الظاهرة عينها، عن العرقمركزية والأنانية وحدية، وعن الاضطار النفسي وإواليات تحقيق الذات وإشباع نظرة مسبقة. ونذكر، بعد أيضاً، وجود موقف الجلاد التبريري إزاء ضحيته... كان ذلك الموقف إزاء الاسلام هو نفسه الذي كان تجاه أمم أخرى مستعمرة، وتجاه أديان أخرى غير مسيحية (قا: زيمور، الفلسفات الهندية، التقديم). كان الاستعمار، والتبشير الديني، والاستشراق، حربة واحدة مثلثة؛ ولم تكن فقط بيد دولة كاثوليكية واحدة، بل وبيد أنكلوسكونية، وجرمانية، وإيطالية؛ وهنا نقف عن الكلام. لقد استعملت المسيحية لخدمة إيديولوجيا، وليس لخلاص البشر. وقد شارك المسيحي القاطن في البلد المسلم في ذلك التصور للاسلام والنبي، ولأسباب تاريخية ودينية: عاليج يوحنا الدمشقي الاسلام بعداوة ورفض؛ ومثله فعل ثيودور أبو قره (را: أعماله، في: الآبائية اليونانية؛ وفي: قسطنطين الباشا، ديك / Dick؛ ...)، ابن زرة، ابن عدي، ابن العسال... لقد كان المسيحي في الثقافة الإسلامية يشر، ويهاجم؛ بل إن الجانب الاستفزازي واضح. والمناظرات الشفهية العنيفة، ودحض الاسلام، وتكريظ التثليث والفداء والتجسد تقريرظاً دفاعياً، تعكس مواقف فاقد الأمن، أو يأس المدافع، وتشنع من يرى نفسه مضطهداً فيسمى إلى تحقيق ذاته بإواليات توفر التكيف النفسي والمشاعر التوكيدية للذات. وقد جمع ل. شيوخو (المارديني، ت 1927) شيئاً من تلك المكتوبات؛ ثم

رأيناه أعلاه، لابن سينا وابن رشد وصلاح الدين كوثنيين فاضلين أو غير دجالين.

أما أهل الاسلام فهم انتفعوا على يد المسيحي السرياني ينقل إليهم فلسفة اليونان اللامسيحية، ثم حديثاً على يد الغرب المسيحي الذي عرف الثورة الصناعية. قبل تلك الثورة لم يكن لأي من المتنازعين عقل يُستطاع القول إنه الأعلى داخل الذمة العالمية للانسان والبعد الكوكبي الشمال للحضارة. أما نفع المستشرقين، وهنا ظاهرة تاريخية، فعله موضوع شيق: يُقرّ لهم بمجملويات عامة، لكن غير لطيفة. ويقال الأمر عينه عن خدمات الاستعمار في مجال الثقافة والتطور. لكن ظهور التكنولوجيا والقوة في اليابان أضعف الانبهار بالغرب، وأخفت الاعجاب أو أعاده - مع عوامل داخلية - إلى حجم عادي يخضع للتفسير والمقارعة.

نداء الفلسفة إلى المسيحية، الحوار بين الأديان، الفلسفة والايديولوجيات

العداوة التاريخية بين المسيحية والاسلام، بسبب الوضع الجغرافي التاريخي، ما انفكت تضطرم أو تحتدم، وتتغذى. لم يكن بين المسيحية وأديان أخرى، باستثناء اليهودية، صراع ومناظرات على حقيقة لا نظن أنّ أمة تحتكرها دون أمة أو ديناً دون آخر. لم تكن تلك المواقف قادرة على إقناع أحد، ولا على الوصول إلى الحقيقة أو إلى خدمة الانسان والأديان والقيم. كل ينطلق من موقف جاهز: المسيحية لا تُقرّ بمحمد؛ والاسلام يرفض ألوهية المسيح. والحرب الايديولوجية هذه تضرمها باستمرار عواطف، وحقد، وتمييزات أو مسبقات، ونظر مبسّر للحقيقة، وتعصب، وأثانية دينية، ونفي متبادل. يرفض المسيحي التفسير الاسلامي للأسرار المسيحية الفوقطبيعية، فيردّ الآخر: تلك يعجز العقل عن إكتناهاها، وأنت عاجز، أخذت عني دينك... لذا يتبادل الاثنان التهم، كل منهما في موقف دفاعي ضد الآخر، وتكريطي للذات، وزعم باحتكار ذاتي للحقيقة والألوهية والاهتداء والجنة. هي حربُ آلهة؛ حربُ البشر مُسقطّة على آلهة، ومشاركة لما هو غيبي أو فوق طبيعي في صراع لا يهدف مباشرة إلى تحسين الوضع البشري. لكن العقلانية التاريخية، والمبادئ التي يرسّخها الانفتاح بين العوالم، واتساع الوعي الثقافي للانسان، تُفرض ليس فقط احترام الآخر، بل إسقاط المنطق الأهوائي أو المنطقتين اللاعقلانية في النظرة إلى الذات والتاريخ والحدود. إن الكنيسة تبشيرية، ولو اعترف المسيحي بنبوة محمد أو

المسيح. ويدعون إلى قراءة أخرى للإنجيل تظهره غير قائل بالثالوث...

الموقف الكلامي مقيد بنظرة خاصة للمسيح، لكنه حر التجول داخل تلك المعالجة للمسيحية. وفي جميع الأحوال، وبالجملة، فإننا لا نلاحظ قسوة، ولا قلة احترام أو ما شابه من عواطف سلبية أو فاترة أمام شخصية المسيح العظيمة. ففي ذلك الصراع بالقلم أبدى المسلم عدوانيته، وردّة؛ ليس على المسيح نفسه بل على المسيحي، وعلى معتقدات، وعمل تحريفي، وعقل رآه بتقبل الشُّرك (التثليث والحلول والاتحاد وما إلى ذلك...). وليس في كل ذلك التناذب والتفاضل نفع، ولا قيمة إقناعية. والمواقف السلبية قل أن تقنع المؤمن بالارتداد: الإكراهات وحدها هنا قد تُغيّر؛ لكن ذلك يغدو موقفاً غير أخلاقي، ترفضه الحكمة، وتستكره الفلسفة. إن علم الكلام، في معناه المعاصر، يهتم بالواقع الحي وبالإنسان الموجود في حقل منفتح على العالم والفلسفة. لقد صار يتجه إلى أن يكون علماً يشارك في التغيير الاجتماعي، ويتعد عن طبيعته الأولى كعلم في الخلاف. أو في صفات الإله وما إلى ذلك.

كانت فترات التفاعل الثقافي مثيرة، وأكثر جدوى، وأقرب إلى مصلحة الإنسان والعقلانية والفلسفة. لقد كانت العلاقات مع الكنيسة الشرقية، في الأحيان الأكثر، أفضل من الحال مع الكنيسة الغربية. فالأولى كانت في فترة غير قليلة هي الأنضج، والأعمق ثقافة، من الغرب اللاتيني. ثم إن هذه الكنيسة الشرقية وعاء ورث الفلسفة اليونانية أو الموطن الأصلي لتلك الفلسفة، وضحية مكروهة من ضحايا الكنيسة الغربية. ولعل عواطف المسلم ما تزال تفضل الشرقي كنيسة، وسياسة؛ فالأسباب التاريخية لا تقوم هنا عقبة كداء، والصداقة مع اليوناني تاريخية منذ عرف أفلاطون مكانة داخل الذمة الثقافية للمسلم. إلا أن المستقبل مجهول، والعواطف ليست فعالة؛ والتعصب للشرقي ليس هو الموقف الفلسفي الذي يستوعب ويتجاوز، وينظر بشمول وعقلانية كي يمي ويرتفع. لقد تأخر الغرب اللاتيني حتى أعطى أمثال ابن سينا، والغزالي، وابن رشد. ويُستذكر هنا للمقارنة، وهي مألوفة في الفكر العربي الراهن، ثقافة ابن سينا وثقافة جيريرت الذي ارتفع إلى السدة البابوية (ت 1003)؛ والكلمات العربية في اللاتينية، والرشدية اللاتينية (التمس هذه المادة: في هذه الموسوعة)؛ وتأثير العلوم الاسلامية في الغرب؛ وتكوّن المشائية المسيحية؛ بل وحتى المكانة الحسنة التي أحلها دانت، الذي

وفي الشعب اليهودي الذي سبق ظهور المسيح، إعداداً أو تهيئةً بل شرطاً ضرورياً، وعهداً قديماً بين الله وشعبه المدلل. بل إن وجود اليهودي اليوم عنصرٌ في التدين المسيحي، وموضعٌ تساؤلٍ أو تلميح، وحمالٌ هو وخلفه لدم المسيح. وأقصى ما يستطيع المتدين اليهودي قوله في هذا المجال هو أن المسيح كان صاحب سلوك أخلاقي رفيع؛ أما عند الخطوة الإيمانية الأبعد فقد يغدو اليهودي مسيحياً (يستذكر هنا، للمثال، برغسون).

المسيحية والأديان الأخرى: تتصف المسيحية بموقف التعالي مقابل أديان «أرضية»، أو دنيوية، أو غير موحدة ولا تقول بالعالم الآخر بعد الموت. أما الصيني، للمثال، فهو يتصور المسيحية فكرة سياسية: هناك ملك عظيم، يرغب بالسيطرة على العالم كله، ويقول إنه أعظم الملوك، وله ابن اسمه المسيح يرغب في السيطرة والانفراد... ترتبط المسيحية في ذهن الصيني، بالاستعمار الأوروبي، والحروب والدمار. وفي مقابل المسيحية، يطلب الصيني حكمة، والعقل الناضج لا المتزهد المتقدس، والأرض أكثر من السماء، وهذه الدار لا غيرها.

الحوار بين الأديان: فكرة يستطيع القوي استغلالها لمصلحته: فقد تُفرض الاجتهاد الغرض، والتأويلات المتعسفة، والكلام المبطن، والنوايا اللاشريفة... لكنها فكرة. ومصلحة الاسلام قد تكون ذات مضمونية وضمانة في حوار مع أديان نظير البوذية، والهندوكية، والكونفوشيوسية، لكنها مصلحة ذات تاريخ أقدم مع المسيحية. وليكن تمرّب تلك الأديان كلّها تمرّباً بين متساوين؛ ذاك قول الفلسفة. وبعد ذلك؟ ماذا تقول الفلسفة التي ترتفع فوق الإيديولوجيا، والتي ترى الأديان بعقلانية وداخل تاريخ وبنّت مجتمعات، والتي ترأب قوانين التاريخ، وتفسر باحثاً من الأعمية في النظر والمحاكاة والتغيير؟ إنها ترى أن مصلحة الأمم، عند النظر الهادي، تقضي بالبحث عن مستقبل البشرية والبشري خارج حوار الأديان؛ تراه الفلسفة حواراً غير حر، ومنفعته ضئيلة. فالأبعد والأعمّ هما في غير ذلك الحوار بين الإيديولوجيات تحكّمها مسبقاً ومن ثمّ المساومات والتوفيقية ومصالح القوي أو أحوالاته.

أشموّلة

شكّلت المسيحية قاع الوعي الأخلاقي للانسان في بعض بلاد العالم، وقادت الفكر الروحي في أنظورات كثيرة، وأرشدت الفلسفة بأفكار وتوجهات حول الإنسان والوجود

اعترف المسلم بالوهية المسيح، لتغير وجه العالم الديني. التأويل للآيات، والاجتهادات في المعتقد، إصلاح. والاصلاح هنا مهيبض الجناح داخل علم هو علم التغير. إن منظورنا حوار الدينين وتلاقهما منظور مثالي، وهو غير واقعي. ولعله ليس عقلياً؛ لكنه نافع؟ ربما! وفلسفة تخدم الانسان ربما تقول بذلك، أو تدعو إلى ذلك، بلا ابتعاد عن العقلانية. وهذا التصور العذري الغاية يخدم الأقوياء اليوم. وقديماً قال ابن رشد: إن جوهر الأديان واحد، وإنما تتفق في الجوهر؛ وتعبّر عن الحقيقة بشكل خاص للجمهور.

إن المسلم يستطيع القول إن كل دين هو الاسلام؛ وإن بوذا وكونفوشيوس وغيرهما هداة الأمم، تكلم عنهم القرآن وإن لم نجد أسماءهم الصريحة. ويقول أيضاً: إن أتباع أي دين هم مسلمون مؤمنون، يدخلون جنة الله (مبادته، قيمه، قوانين الطبيعة)، ويتساوون في النعيم مع المسلم النشط الصالح... ويستطيع أن ينادي، بلا أدنى فائقة، بأن لا تفاضل بين هؤلاء الأنبياء أو أنهم مساوون لإبراهيم وموسى والآخرين؛ وبأن أفضل الناس أنفعهم للناس أي أن أكرمهم أشدهم تطبيقاً لروح العدالة وأقربهم لخدمة الانسان ولجعله القيمة الأولى. والمسلم مدعو إلى القول: ﴿يا أهل الكتاب [الدين، المعرفة، العقل] تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ (آل عمران، 64)؛ وإلى الإيمان بأننا «لا نفرّق بين أحد منهم (هداة الأمم وبناء الحضارة والعقلانية والفلسفة والدين)، وإلى... وإلى... مثل هذه المثاليات، وغيرها مما يشدد على كرامة الإنسان وحقوقه، غزيرة كثيرة عندنا. كلّها تجدد الطريق والإمالية كي ترتدي ثوباً قرانياً، وثقافة إسلامية؛ وبها ينادي المسلم المتحرّر ومحاور. بل هناك أكثر من ذلك، فالعربي، في ثقافته الراهنة، من حيث هو تابع للحكمة التي رُسّخها الفكر العربي الاسلامي مثلاً بالكندي والفارابي وإخوان الصفا... وحتى ابن قتيبة... ثم من حيث هو استمراً للصوفية الاسلامية التي ترى وحدة الكائن البشري وتتعبّد للإله عن طريق كل دين لا عن طريق واحد... يستطيع هذا العربي أن يتقدم فيحوار كل دين بلا ترافض ولا تناز، بتسامح بل بتراحم اجتماعي أي حيث الاحترام الاخلاقي للانسان والنضال في سبيل التكافل والحقوق للانسان والأمم. لكن؟ لكن يشك في قيمة هذه المثالية، والفردانية، واللاواقعية الجميلة الكلمات.

المسيحية واليهودية: عاملت المسيحية التاريخية اليهود بقسوة وتعصب أو أنانية؛ لكن المسيحية ترى في الكتب اليهودية،

الذي قدّم قرارات أهمها إعلانه بأنّ لكلّ فرد الحقّ باعتناق الدين الذي يرتضيه لنفسه، ويرفض إرغام أحدٍ على اعتناق دين أو مذهب معين. هنا أُدبِت اللاسامية؛ وأعلنت براءة اليهود من دم المسيح، ومن موته. . . وفي ذلك الاعلان ظهر اقتبالٌ لكل ما هو، في نظر المؤتمر، مقدّسٌ وصالح (holy and good) في الأديان الأخرى لأنها أديان تمتلك بذور الكلمة (seeds of the Word / Verbe) وآثاراً مما أوحى به الله في الأزمنة الغابرة.

واهتم فاتيكان 2 بالسلم العالمي، وبمبصر البشرية. ووجّه النظر باتجاه قضايا الجوع في العالم، ومشكلات الظلم الاجتماعي أو ما إليه . . .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 5، بيروت، دار صادر ودار بيروت، بيروت، 1968.
- التلمود.
- جنون، أدوار، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيمور، بيروت، دار الأندلس، ط 3، بيروت، 1982.
- الجوهري، الصحاح، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1977.
- دانتي، الكوميديا الإلهية، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1955.
- دراسات حول السيد المسيح لكل من:
- أنغلز (ت 1895)، برنوباروت (1882)، رينان (ت 1892)، اشتراوس (ت 1874)، فويورباخ (ت 1872)، ماركس (ت 1883)، نيتشه (ت 1900)، هيجل (ت 1831)، تاسبرز (ت 1929)، الخ.
- زيمور، علي، أوغسطينوس، مع مقدسات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت، دار إقرأ، 1982.
- شيلي، احمد، المسيحية، مكتبة النهضة، ط 3، القاهرة، 1967.
- الشهرستاني، تحقيق ع. الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968.
- المعهد الجديد.
- المعهد القديم.

- Bultman, *Le Christianisme primitif*, Paris, 1969.
- *Dictionnaire de la foi chrétienne*, 2 vol. Paris. 1968.
- *Dictionnaire de théologie catholique*.
- Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris.
- Le Goff, *La Naissance de Purgatoire*, Paris, 1981.
- ———, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1976.
- Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, mass, 1963.
- *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Londres, 1958.

علي زيمور

والقيم. ويحتل الفكر المسيحي، التاريخ الكنسي، مكانةً شديدة البروز في الذمة البشرية والحضارة. والمسيحية اليوم دين يساهم، مع أديانٍ أخرى كالكونفوشيوسية والبوذية والاسلام، ومع الفلسفة وأنظوراتٍ مستقبلية، في تصور إنسان المستقبل، وفي صياغة الحكمة التي تخلص الانسان وتعزز الصداقة بين الأمم والتفاعل العالمي القائم على احترام الخصوصيات، ومصالح كل أمة، وكل من في كل أمة للمثال: التراجم الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي وبخاصة في علم الكلام بمعناه المعاصر).

المسيحية اليوم غير شديدة الفعالية في وعي الأوروبي، والأميركي، والسوفياتي؛ ولا تشكّل هناك عقبةً في مواجهة الأنظمة السياسية والاقتصادية. فالانسان هناك اليوم، كالحال في الكونفوشيوسية منذ بداياتها، ينكب على الواقعي والكسب والعمل أي يهتمّ بالقيام بالواجب مع تحمل المسؤولية. ومن الزاوية العربية الاسلامية، فإن المسيحية ليست غريبة بل بنت أرضنا: قدّمت لها سلسلة من العظام والأبطال (للمثال: الكنيسة المرقسية، في مصر العربية)؛ وخدمت الوعي الديني عندنا، وكرّست للمسيح محبة واحتراماً لا نلقاهما عند أية أمة أخرى. ولم تقدّم أي تجريح يبلغ المستوى الذي نجد عليه ماركس مثلاً أو نيتشه ومن إليها. وكل ذلك برغم الغرب؛ الغرب الذي هو إبن مكيافيلي لا إبناً للمسيح، ومتوج الصراع والعمل لا ثمرة المحبة والمثاليات. ثم إن الفلسفة لا تفسّر الثورة الصناعية، والتقدم، وواقع الانسان راهناً، إنّ في بلاد المسيحية أم في العالم، بعاملٍ واحدٍ وحيد هو المسيحية أو الدين. فالتفسير بعاملٍ روحي، يكون كافياً نافعاً للعوامل الموضوعية، لا يقف قوياً؛ وليس هو عام ولا هو شامل بقدر ما يكون تفكيراً تبسيطياً ومبسّطاً.

تبقى كلماتٌ إلماحيةٌ إلى تطوير للمسيحية، أو الكنيسة الكاثوليكية في روما، باتجاه الأديان الأخرى يحمل اسم: فاتيكان 2. فبعد فاتيكان الـ 1 (1870-1869)، الذي أنهى كل نقاش حول عصمة البابا إذ أعلنها بشكلٍ قاطع، سوف يأتي فاتيكان 2 (1962-1965) ليظهر موقفاً جازماً حيال الحرية الدينية وبعض المسائل الاجتماعية والسياسية. افتتح جلسات فاتيكان 2 البابا يوحنا الـ 23، في ميلاد الـ 1969؛ ثم أكمل أعماله البابا بولس الـ 6. فقد افتتح هذا الخبر الأعظم الجلسات الثانية في 29 أيلول 1963؛ وفي 28 تشرين الأول أعلن الفاتيكان قراراته حول علاقته بالأديان الأخرى. وفي 8 كانون الـ 1، أعلن بولس السادس انتهاء جلسات ذلك المؤتمر

إضافة

النصرانية

النصرانية دين المسيح. والنسبة الى الناصرة التي هي مدينة في الجليل والتي قال عنها تَنَّاثِيل لِفِيلِيَّس: «أَوْ يَخْرُجُ مِنْ النَّاصِرَةِ شَيْءٌ صَالِحٌ؟» (يوحنا، ١، 46).

إلا أن المجال مفسوح للظن بأن تلك النسبة ترد إلى نَصْرَان، أو إلى نَصْرُونَة، وهي قرية بالشام. في هذا الرأي الضعيف الاحتمال، لكن المنفتح والمعبّر، إشارة إلى احتمال أن يكون العرب قبل الاسلام عرفوا النصرانية عبر تلك القرية الشامية. وفي احتمال آخر، وهو الذي نستسيغه، فإن نَصْرَانَة قرية بالشام، لكن تسميتها الأخرى هي نصورية وناصرة. ومن هنا فإن نصراة ونصورية يكونان تَلَفُظَيْنِ آخَرَيْنِ للناصرة التي هي أيضاً في الشام، أي في تلك المنطقة الجغرافية الواسعة التي كانت قديماً تضم الناصرة وشتى بلادنا الفلسطينية. وتكثر الاحتمالات الأخرى: ربما أنت اللفظة نصراانية من النسبة إلى نَصْر (وجمعها أنصار)، ونَصْرَان، ونَصْرِي. وفي هذه النسبة إشارة إلى نَصْر المسيح، وأنصاره، وأتباع دينه. وما يدعو للتفكير، احتمالاً يرى أن الانتساب يعود إلى نَصْر [نَصْرَو]؛ هنا يُستدعى: الصَّنَم، والصورة، والتمثال؛ ثم النسر، الذي هو أيضاً صنم لذی الطلاع بأرض حمير؛ ثم التفسير العربي القديم لكلمة بوخْتَنْصَر على أنها تعني ابن النَصْر أي ابن الصنم. في هذا انفتاح على تخيل يقول إن العرب الوثنيين وصفوا النصراني متميزاً بحمل الصورة ورموز مجسدة تمثالية. وكان للنصرانية في الجزيرة العربية قبل الاسلام مكانة، أو اتباع؛ فانتشرت التسمية، ثم استقرت.

تستعمل الثقافة العربية كلمة نصرانية للدلالة على دين المسيح؛ وقد وردت تلك الكلمة في القرآن (البقرة، 125، 62، 111، 113، 120؛ المائدة، 14، 18، 51، 82؛ الخ). واستعملت أيضاً كلمة التنصير للدلالة على الإدخال في ذلك الدين: فقد ورد في الحديث النبوي: «كُلُّ مَوْلُودٍ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودًا أَوْ نَصْرَانًا». ونستعمل اليوم لمة نَصْر بمعنى عمْد؛ وتَنْصَرُ إشارة إلى الدخول في المسيحية أو إلى تلقّي المعمودية. أما كلمة مسيحية، فهي الأشيع راهناً؛ وهي تحمل شيئاً فشيئاً في الكلام الدارج واللغة. ثم إنها مصطلح قد يفضلُه نَفَرٌ مِنَ النَّاسِ [التِمَسْ: مسيحية]. وبينما تفرض الأمانة التراثية عكس ذلك، فإن الترجمة عن بعض اللغات

الأوروبية تظهر كبيرة، التأثير في هذا التوجه لاقتبال المصطلحين معاً ولاغتناء الذمة اللغوية. تتبع النصرانية المسيح [عيسى ابن مريم] وهو، كما يقول الشهرستاني على سبيل المثال: رسول الله، وكلمته، والمبعوث حقاً بعد موسى، وصاحب المعجزات مثل: إحياء الموتى، وإبراء الأكمّة والأبرص... وفي النظرة الاسلامية، كان المسيح آيةً كاملة على صدقه: فقد حَصَلَ من غير نقطة سابقة، ونَطَقَ من غير تعليم سالف...؛ وكانت مدّة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام.

ويظهر الشهرستاني، على غرار أشهر علماء الملل والنحل وعامة المتكلمين، شديد الاحترام والتبجيل للعقيدة النصرانية، ويأخذ من الينايع، ويعرف الفرق، ويقدم المعلومات والمعطيات بدون تدخل، أي بحسب ما يقول أتباع كل فرقة. لكنه، مقارنة بالمعرفة الراهنة، يقع في بعض الأخطاء غير الصعبة. ومن الواضح أيضاً أن تطورات - ومجامع كُنْسيّة وانشقاقات جرت منذ ذلك الحين وحتى اليوم - تبرّر بعض مواقف الأسلاف من النصرانية أو فهمهم لها.

ومن الفرق النصرانية هناك: الملكانية، أصحاب ملكا؛ والنسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون؛ واليعقوبية؛ والأريوسية... ويورد ذلك بعناية، للرّد أو للإخبار، علماء الكلام (للمثال: البغدادي، أصول الدين، ص ص 180-181)، والمفسّسون، والفقهاء، وغيرهم. ومن الثابت هنا أن المسيح عيسى ابن مريم مبجل، وموضوع تقديس ومحبة. أما النصرانية فتناقش أو تؤخذ من وجهة نظر إسلامية لا تؤله المسيح، أي لا تقول بالتثليث. لكن وُجِدَت، عبر التاريخ الاسلامي، أفكار مسلمة ترى في المسيح ما يراه النصراني نفسه، تلك هي للمثال جماعة إخوان الصفا (الرسائل، ج 4، دار صادر، بيروت، ص 31)؛ ولم تكن قط نظرة الفيلسوف النصراني الغربي إلى نبي الاسلام بمثل ذلك النبل، ولا قرينة من الاحترام.

وفرت النصرانية، ككل دينٍ وايدولوجيا، للمؤمن إواليات التكيف مع الواقع القاسي والمأساوية في الوجود البشري. وهي دينٌ يُسرّ، وروحانيات؛ تلقت تحريجات كثيرة، من ماركس ونييتشه وفلسفات عديدة أخرى، مفادها أنها دين العبيد والمستلبين والهاربين إلى الملجأ الروحي الوهمي...

علي زعيمور

على الأقيسة المنطقية من حيث يلحق بها خلل ما، سواء في التركيب، وهو الغلط اللغوي، أو في الارتباط بين أجزائها، وهو الغلط المنطقي، كما أفرد أنواع المغالطات ونبه على طرق الاحتراز منها. ويدور الكتاب الثاني على عدد من المسائل المنطقية الفرعية.

ب - الجانب الثاني هو الطبيعيات التي عالج أرسطو مبادئها الكبرى في كتابين، هما السماع الطبيعي والكون والفساد، كما تطرّق إلى شتى أقسام الموجودات الطبيعية وعالجها في سلسلة من المؤلفات تدلّ عناوينها على المواضيع التي دارت عليها، وهي كتاب النبات المفقود وكتب الحيوان المختلفة، وعدتها خمسة، والآثار العلوية والسما للذات بدوران على الظواهر العليا، سواء ما يقع منها على تخوم عالم ما تحت القمر وما يقع منها في عالم الافلاك السماوية. ويلحق بالطبيعيات بحسب التبريد الأرسطوطالي للعلوم كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس ولواحقها التي عالج فيها أرسطو ظواهر الإدراك الحسي والعقلي والتخيّل والإرادة وسواها من مواضيع علم النفس.

ج - الجانب الثالث هو ما بعد الطبيعة أو الالهيات. ويدور عليه كتاب ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا الذي يتألف من 14 - كتاباً بحسب التبريد القديم الذي يرقى الى عهد أندرونيقوس الرودي في القرن الأول ق.م. وهذا الكتاب من أشهر مؤلفات أرسطو وأبعدها أثراً في تطور الفكر الفلسفي القديم والوسيط. وبعد مقدمة عرض فيها أرسطو الفكر الفلسفي منذ عهد طاليس الملطي اشتهر سنة 585 ق.م. حتى عهد افلاطون وتوفي 348 ق.م، يعمد أرسطو إلى تعريف ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى وكيف تتميز عن العلوم الأخرى، مثل الطبيعيات، ويدعوها الفلسفة الثانية، والعلوم العملية مثل الأخلاق والسياسة. وقد أفرد في هذا الكتاب فصلاً خاصاً بمبادئ البرهان الأولى التي اعتبرها في ما بعد الطبيعة وفي كتاب التحليلات الثانية أساس جميع المعارف، وذلك في كتاب الجيم (الرابع). كما تناول في كتابين آخرين، هما السابع والثامن مفهوم الوجود من حيث هو وجود، متطرقاً في ذلك الى تمييزه الشهير بين القوة والفعل. ويدور الكتاب الثاني عشر (اللام) برمته على الموجود الأول أو العلة الأولى التي يدعوها المحرك الذي لا يتحرك، بينما يدور الكتابان الآخران على مأخذه على مثالية أفلاطون (التي كان قد تطرّق إليها في الكتاب الأول) لا سيما في وجهها الرياضي الذي أخذ به خليفة أفلاطون على رأس الأكاديا اسيسوس.

د - والجانب الرابع هو الفلسفة العملية، بشقيها الرئيسين

المشائية القديمة

Peripatetism
Péripatétisme
Peripatetismus

1 - تمهيد:

قبل أن نعرض لتطور المشائية، وهي الحركة الفلسفية التي انبثقت عن فلسفة أرسطوطاليس الاسطاجيري 348 ق.م - 322 ق.م. يجدر بنا أن نلقي نظرة خاطفة على أهم ملامح هذه الفلسفة التي أصبحت فيما بعد ركيزة التطورات الفلسفية داخل المدرسة المشائية وخارجها. ولما كانت هذه الفلسفة قد اتّصفت بالتعقيد، فقد تفرّع عنها رواقد شتى ستتناولها في هذا الفصل.

بصورة عامة، يمكننا أن نميّز بين أربعة جوانب متداخلة لفلسفة أرسطو تؤلّف في مجملها البنيان الفلسفي المركب الذي ينسب إلى هذا الفيلسوف.

أ - الجانب الأول هو الجانب المنطقي الذي يتناوله أرسطو في عدد من المؤلفات المنطقية التي كان لها أبعد الأثر في تطور الفكر الفلسفي القديم، إن في اليونان أو في الشرق الأدنى أو في أوروبا الغربية. وتبدأ المجموعة المنطقية التي عرفت قديماً بـالأورغانون Organon، أو الآلة، بكتاب المقولات الذي يدور على المفردات التي عرفت بالمقولات العشر. ويليه كتاب العبارة الذي يدور على القضايا أو الأحكام المنطقية، وهي الجمل الخبرية من حيث هي قابلة للتصديق أو التكذيب، ثم التحليلات الأولى التي تدور على الأقيسة بأشكالها (من هنا دعوتها في التراث العربي بكتاب القياس).

والقياس في المنطق الأرسطوطالي عبارة عن كلام مركب في عدد من القضايا، متى وضع بعضها والتزمت فيه قواعد الاثبات والنفي الصحيحة، لزم عنه نتيجة (تدعى اللازمة) ضرورة. وأهم من هذه التحليلات التحليلات الثانية التي طرق فيها أرسطو موضوع البرهان، أي القياس المنطقي في أوثق أشكاله، وهو القياس اليقيني، كما طرق فيها موضوع المعرفة العلمية وشروطها ومقدماتها، وميّزها عن غيرها من المعارف الجدلية والخطابية والسفسطائية. ومع أن البرهان يمثل ذروة المباحث المنطقية وغايتها القصوى، فقد ألّف أرسطو كتابين آخرين، يمكن دعوتها بالواحق، أحدهما في المغالطة، وهو كتاب السفسطة والآخر في الجدل. ويدور الكتاب الأول

الفلاسفة الذين خلفوه على رأس مدرسة اللوقيون Lyceum التي كان قد أسسها لدى انفصاله عن معلمه أفلاطون سنة 335 ق.م في ضاحية أثينا الشمالية الشرقية. يضاف إلى هؤلاء الفلاسفة عدد من الشراح المتأخرين الذين دفعوا بالمشائية قدماً في العصور اللاحقة والذين سنأتي على ذكر أهمهم في فصل لاحق.

وهذه اللفظة مشتقة من فعل Peripatein باليونانية، وتعني يطوف، وذلك إشارة إما إلى المشي أو الرواق Peripatos الذي كان أرسطو يلقي محاضراته فيه أو إلى طريقته في التدريس، وهو يطوف في الرواق وقد أحاط تلامذته به. ومهما يكن من أمر، فقد استعملت هذه اللفظة في العصور القديمة والمتوسطة، ومنها العربية، للدلالة على فلسفة أرسطو في شكلها الصرف أو في الاشكال المركبة التي آلت إليها في الأطوار اللاحقة نتيجة الشروح المستفيضة التي وضعها المشاؤون المتأخرون، أو التداخل بينها وبين عدد من الفلسفات اليونانية القديمة، أهمها الأفلاطونية المحدثة.

تميزت المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو سنة 322 ق.م. وخلافة ثيوفراستس له كرئيس على اللوقيون سنة 323 ق.م. بالحرص على مواصلة البحوث الميتافيزيقية والطبيعية والخلقية التي كان قد استهلها المعلم الأول في أمهات كتبه، كما مرّ، وذلك إما عن طريق التأليف في شتى هذه الأبواب أو التعليق على تلك الكتب وشرحها. والواقع أن أبرز أعلام المشائية من اليونانيين خاصة ينتمون في الغالب إلى طائفة الشراح أو المفسرين الذين يرقى نتاجهم إلى حقبة متأخرة امتدت من القرن الأول حتى القرن الخامس من العهد المسيحي، في حين اقتصر نتاج هذا الرعيل أو كاد في القرون الثلاثة التي سبقت ظهور المسيحية على النسخ على منوال المعلم الأول وتجدير الكتب أو المقالات في الموضوعات نفسها التي كان قد طرقها أرسطو. وكما أسلفنا، نهج بعض هؤلاء الفلاسفة، وجُلهم من رؤساء مدرسة اللوقيون نهجاً ميتافيزيقياً أو إلهياً، على غرار ثيوفراستس المتوفى 225 ق.م، والبعض الآخر نهجاً فيزيائياً (أو طبيعياً) على غرار استراتون المتوفى 268 ق.م. والبعض الثالث نهجاً أدبياً وتاريخياً، على غرار لايبون المتوفى 225 ق.م.

أما الشراح والمفسرون الذين نه ذكرهم في القرون الميلادية الخمسة الأولى فقد انقسموا في الغالب إلى قسمين: قسم التزم بالنهج الأرسطوطالي الصرف، مثل الاسكندر الأفروديسي سنة 205، وقسم عمد إلى تأويل فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً محدثاً، مثل ثامسبيوس المتوفى 318 ق.م. وهما أشهر شراحه

وهما الأخلاق والسياسة، وينسب إلى أرسطو ثلاثة كتب في علم الاخلاق، هي الأخلاق اليوديمية و الأخلاق النيقوماخية و الأخلاق الكبرى. ويبدو أن الكتاب الأول من وضع تلميذه الشهير يوديموس الذي سيرد ذكره فيما بعد، والثاني من وضع ابنه نيقوماخس. ونظراً للشبه البعيد بينهما فيعتقد جل العلماء المحققين اليوم انها بنيا على سلسلة محاضرات المعلم الأول، وما الاختلاف بينهما الا انعكاساً للاختلاف بين محرريهما، إن من حيث الأسلوب أو المنهج الفلسفي. ويرى فيرنير بغير مع ذلك أن هذين الكتابين يعكسان تطور تفكير أرسطو الفكري الذي مر بمرحلة أفلاطونية انطوى عليها الأخلاق اليوديمية، تلتها مرحلة استقلال ونضج، انطوى عليها الأخلاق النيقوماخية، أما الثالث فهو عبارة عن مقتطفات من الكتابين الأنفي الذكر وضعه مشائني متأخر، لعله أحد تلامذة ثيوفراستس الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون، كما دعيت مدرسته الشهيرة.

أما كتاب السياسة، فيعرض فيه أرسطو لأهم المفاهيم السياسية والدستورية، ويبيّن عدداً من ملاحظاته الثاقبة على مجموعة الدساتير اليونانية الـ 158 التي كان قد جمعها، ولم يصلنا منها الا نموذج واحد هو دستور أثينا.

هـ - والجانب الخامس هو الجانب الأدبي والنقدي الذي انطوى عليه كتابا الخطابة و الشعر.

سيتبين من عرضنا للفلسفة المشائية التي تبتدىء فعلاً بثيوفراستس (توفي 288 ق.م.) الذي خلف أرسطو على رأس اللوقيون إلى أي حد تأثر اتباعه من تلاميذ وشرّاح، بهذه النواحي التباينة من نتاجه الفلسفي، فنحي البعض كما سنرى، منحى إلهياً، والبعض الآخر منحى طبيعياً، والبعض الثالث منحى أدبياً. أما في باب المنطق فيكاد لا يخرج أحد منهم عن الخط العام في تذرعه بهذا العلم كآلة للنظر أو مدخل إلى المباحث الفلسفية المختلفة. فكان أرسطو بهذا المعنى الأدق المعلم الأول أو صاحب المنطق، كما دعي في المصادر القديمة والمتوسطة، لأنه استحدث هذا العلم وبوّب مواضيعه وأبحاثه تبويماً يكاد يكون كاملاً، بحيث لم يدخل عليه الفلاسفة أي تعديل يذكر حتى مطلع العصور الحديثة، وعلى وجه أخص حتى أواخر القرن التاسع عشر.

2 - ماهية المشائية ومقوماتها:

تطلق لفظة المشائية Peripateism على الحركة الفلسفية التي وضع أسسها أرسطوطاليس وحمل لواءها عدد من

ولكتاب التواميس وستة عشر كتاباً في الآراء الطبيعية، وهي تدخل جميعها في باب ما يمكن دعوته بتاريخ الفلسفة، ثم مجموعة في الفلسفة الطبيعية منها مختصر في الطبيعيات وثمانية كتب في الطبيعة واثان في النبات وستة في الفلك واثان في الآثار العلوية، فطائفة من المؤلفات السياسية، منها مقالة سياسية تعالج الأزمات الخطيرة في أربعة كتب، ومقالة في العادات الاجتماعية وأخرى في أفضل الدساتير، يمكن أن تلحق بها مؤلفاته الخلقية التي اشتملت على محاضرات في الأخلاق وملاحح خلقية، وأخيراً بعض المؤلفات الإلهية، منها في سعادة الآلهة، وفي الآلهة، فضلاً عن بعض المؤلفات الموسيقية والرياضية التي سبقت الإشارة إليها.

ويتبين من مراجعة لائحة كتب ثيوفراسطس تشعب مشاغله الفكرية والعلمية، حتى يكاد لا يترك أي جانب من المواضيع الفلسفية والعلمية المعروفة إلا وألف فيه، وإن كنا نشعر بغلبة الحس التاريخي على الكثير منها، وهو من سمات منهج أرسطو، أيضاً في الكثير من مؤلفاته، ومع ذلك فقد توفّر على جزئيات الباحث الفيزيائية والزولوجية على وجه أراد من ورائه ولا شك الدفع قدماً ببحوث أستاذه الكبير في هذه الأبواب.

وقد خلف ثيوفراسطس كرئيس للوقيون استراتون الذي عرف باسم الفيزيائي، لشغفه كما سنرى بالجوانب الفيزيائية من فلسفة أرسطو. ترأس هذا الفيلسوف اللوقيون بين سنة 286 و 268 ق.م. وأقام لفترة من الزمن في بلاط فيلادلفوس البطلمي كمعلم ومرشد له، وذلك حوالي 235 ق.م. و 268 ق.م. وكان أفلح تلامذة ثيوفراسطس وأهم مشائيه بعده، وإن كان قد برّز في حقل الدراسات الطبيعية. وتدل لائحة مؤلفاته الواردة في كتاب السير لديوجينيس على توفّره، بالإضافة الى الطبيعيات، على المسائل الخلقية وتنكبه عن الإلهيات جملة. وتشمل لائحة كتبه طائفة من المؤلفات السياسية والخلقية، منها في الملكية وفي العدالة وفي الخير وفي أنماط الحياة المختلفة وفي السعادة. أما مؤلفاته الطبيعية والبيكولوجية فتشمل مقالة في المزاج وفي الأحاساس وفي الألوان وفي الخفة والثقل وفي الزمان وفي النمو والتغذية. يضاف إليها مؤلفات منطقية شتى، منها في التعريف وفي ما يتقدم وما يتأخر منطقياً وفي الجنس والخاصية الجوهرية وسواها.

وأهم دليل على منحى استراتون الطبيعي تنكره لفهم الإله المتعالي الذي كان أرسطو قد اعتبره علة الحركة القصوى في الكون. فقد اقتصر استراتون على الطبيعة كمبدأ لا وع اعتبر العالم برمته ككل موات، والظواهر الطبيعية كمعلولات

اليونانيين الأول اللذين كان لهما أبعد الأثر في تطور التراث المشائي اللاحق، لا سيما في شكله العربي.

3 - اعلام المشائية الأول:

يتصدر لائحة الفلاسفة الذين خلفوا أرسطو على رأس اللوقيون تلميذه وزميله ثيوفراسطس الذي ولد في اريسوس بجزيرة ليسبوس حوالي سنة 370 ق.م. ووفد على أثينا والتحق بأكاديمية افلاطون وبقي فيها، شيمة أرسطو نفسه، حتى وفاة افلاطون سنة 342 ق.م. في أعقاب ذلك لازم ثيوفراسطس أرسطوطاليس منذ تأسيس اللوقيون، ولما رحل أرسطو عن أثينا على أثر وفاة الاسكندر المقدوني سنة 323 ق.م. عهد برئاسة المدرسة إلى تلميذه وزميله اللامع ذاك فبقي رئيساً عليها مدة 34 سنة.

إن السمة البارزة لتتاج ثيوفراسطس الفلسفي، كما يتبين من عناوين المؤلفات التي ينسبها إليه ديوجينيس اللائريسي والتي تكاد تضارع في مداها ومضمونها مؤلفات أستاذه الفذ، هي مواصلة المجهود الفكري الذي كان قد بدأه أرسطو والتبسط في بعض جوانبه. فقد ألف عدداً كبيراً من المصنفات الفيزيائية تعقب في بعض منها آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين لعهد سقراط، يذكر منها ديوجينيس في لائحته الشهيرة سبعة، كما وضع عدداً من المؤلفات التي تدور حول بعض جوانب علم النفس وعلم النبات، يبدو أنه تخطى فيها الحدود التي توقف عندها أرسطو في كتبه التي وصلتنا، فضلاً عن مؤلفات في الهندسة وعلم الحساب والموسيقى، وهي مواضيع لم يتطرق إليها أرسطو أصلاً.

وقد برز ثيوفراسطس في حقل التجارب والملاحظات العلمية فبرز أرسطو في بعض منها، وتنكب إلى حد ما عن الدراسات الميتافيزيقية التي لم يؤلف فيها إلا كتاباً واحداً، لم يصلنا منه سوى شذرات تدور على طائفة من المعضلات أو الشكوك التي تنجم عن بعض المقدمات الميتافيزيقية الكبرى عند أرسطو. ومع ذلك، يمكن القول إن ثيوفراسطس بقي أميناً إلى حد ما للخط الفلسفي الذي كان قد رسمه معلمه في باب صلة الله بالعالم وماهية الحركة وسواها من الإشكالات الميتافيزيقية الأخرى. وينسب إليه ديوجينيس عدداً كبيراً من المؤلفات الارسطوطالية الطابع، أهمها ستة في المنطق، ولا سيما التحليلات الأولى والثانية، واثبات حول فلسفة اناكساغوراس أو الرد عليه وآخر حول فلسفة ديمقريطس الفلكية وحول انبادوقليس وتلخيص لـ جمهورية افلاطون

الجوهري بين الإحساس والإدراك الذي أخذ به أرسطو في كتاب النفس، فشدد بناءً عليه على وحدة النفس التامة، واعتبر جميع قوى النفس تحليات لفعل هذه النفس الواحدة، القائمة في التجويف المقدم للدماغ والمنتشرة في جميع أجزاء الجسد، على شكل الروح الغريزي. ولما كان قد تنصل من نظرية أرسطو القائلة بالفصل بين الإحساس والإدراك، فلم نر غضاضة في القول إن جميع الكائنات الحية قادرة على الإدراك العقلي. وأخيراً أنكر هذا الفيلسوف، بناءً على نظريته المادية إلى النفس وقواها، طاقتها على الخلود.

خلف استراتون على رأس اللوقيون لوقون الطروادي 268 ق.م. - 224 ق.م. الذي برز في ميدان الخطابة والتربية، كما يروي ديوجينيس (الفصل الخامس، ص 64)، مع انه قصر في ميدان الكتابة، فلم ينسب إليه شيئاً من الكتب، بل اقتصر على رواية عدد من أقواله الحكيمية والأدبية البليغة ووصيته. ويذكر لوقون في هذه الوصية منشوراته ومخطوطاته التي عهد بنشرها وتحريرها إلى تلميذه كاليبس، مما يدل على أنه لم يغفل أمر التأليف أو الكتابة كلياً.

ولما توفي لوقون، خلفه على رأس اللوقيون أرسطو الكيوسي الذي امتاز على غرار سلفه ببراعته الأدبية والخطابية، لا بسعة علمه أو فلسفته. ثم تلاه كريتولاوس الغازيلي الذي نكاد لا نعلم عنه شيئاً سوى مخالفته لأرسطو في قوله إن النفس تتركب من الاثير، وإن اللذة شرّ بحد ذاتها، مع أنه دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم وبقاء الجنس البشري، ردّاً على الرواقين.

أما خليفة أرسطو هذا فكان ديدورس الصوري الذي وافق معلمه في باب أثيرية النفس ومزج بالمذهب المشائي في الخير الأقصى بعض العناصر الرواقية الأبيقورية، فذهب مثلاً إلى أن السعادة عبارة عن حياة فاضلة خالية من كل ألم. وخلفه على رأس المدرسة ارمنيوس الذي لمع حوالى سنة 110 ق.م. ونكاد لا نعرف عنه شيئاً آخر، كما لا نعرف اسم خليفته حتى تولي اندرونيقوس الرودي رئاسة المدرسة حوالى سنة 40 ق.م.

4 - الشراح المشاؤون الأول:

بالإضافة إلى النص الآنف الذكر من خلفاء أرسطو وثيوفراستس على رأس اللوقيون، دفع بالدراسات قدما رجيل آخر يتصدرهم يوديموس الرودي الذي كان أحد تلامذة أرسطو المقيرين. توفّر يوديموس على شرح مؤلفات أستاذه، لا

خاضعة للضرورة الطبيعية على غرار ديمقريطس، مع أنه خالفه في مذهبه الذري. ويتهم شيشرون استراتون بانكار وجود الله، إلا أن مذهبه كما يقول تزيلير، قد يكون محاولة للجمع بين الله والطبيعة، اللذين رأى فيهما مبدأي الطاقة والحركة الشاملين في الكون، أي أنه ذهب إلى أن الله هو الكون.

أما العلل الجوهرية في الكون فقد ردّها استراتون إلى المبدئين الفاعلين في الطبيعة بحسب نظرية أرسطو، وهما الحار والبارد، أو البخار والماء، ولكنه ذهب خلافاً لأرسطو إلى أن هذين المبدئين كافيان بحد ذاتهما في تحليل الظواهر الطبيعية، فلم يكن بحاجة والحالة هذه إلى اقحام المبدأ المفارق، وهو الله أو السماء الأولى عند أرسطو في هذا التعليل، كما نسب إلى هذين المبدئين وإلى العناصر الأربعة المقتربة بهما جميعاً صفة الثقل أو الجاذبية الناجمة عن تحركها نحو مركز الأرض. ومعروف أن أرسطو قسم العناصر الأربعة إلى خفيفة تتحرك نحو حيزها الطبيعي في السماء، وثقيلة تتحرك نحو حيزها الطبيعي عند مركز الأرض.

أما تعليله للتفاوت بين درجات الخفة والثقل، فيبدو أنه تعقّب فيه خطى ديمقريطس صاحب المذهب الفردي الشهير الذي سبقت الإشارة إليه، ولكنه لم يسلم بوجود الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ، بل بقي على مذهب أرسطو في انقسام المادة إلى أجزاء لا نهاية لها. فنسب هذا التفاوت إلى التخلخل الذي يلحق بالأجسام الخفيفة دون الثقيلة، وهو مما استلزم التسليم بالخلاء. ومع ذلك رفض استراتون مذهب ديمقريطس في الخلاء اللامتناهي المحيط بالكون، واكتفى بالخلاء الجزئي الذي يفصل بين المركبات الخفيفة دون الثقيلة.

ولم يتوقف هذا الفيلسوف عند رفض مذهب أرسطو في المكان أو الحيز، بل رفض أيضاً تعريف أرسطو الشهير بالزمان كمقدار للحركة أو عددها، محتجاً على ذلك بالاختلاف بين طبيعة العدد ككم متفصل، وبين الزمان والحركة ككمين متصلين. فهاهية الزمان تتقوّم عنده بالاتصال أو السيلان الدائمين، بحيث يستحيل أن يوجد جزءان من أجزائه مساً، بينما أجزاء العدد قد توجد معاً في زمان واحد.

ولم يقصر استراتون تعليله الطبيعي أو المادي للأحداث الطبيعية على عالم الجهاد، بل طبقه على عالم الحياة والإدراك أيضاً، فذهب إلى أن جميع قوى النفس أو أفعالها أشكال من أشكال الحركة بما في ذلك الإحساس والإدراك، خلافاً لأرسطو الذي ميز بين الإدراك والإحساس على الرغم من ذهابه إلى أن الفكرة تقترن دوماً بإحساسٍ ما. وهكذا أنكر استراتون التمييز

على الموسيقى بل دار بعضها على العلوم الطبيعية والأخلاق والسياسة والحساب وإمتازت بدقة أسلوبها ونمأسك أجزائها. وتميزت فلسفة أرسطو خينس الخلقية، كما يتوقع المرء، بنزعة فيثاغورية تحتل فيها فضائل القوى والاعتدال والوفاء للأصدقاء واکرام الوالدين والتزام القوانين وتربية النشء تربية حسنة، مركزاً بارزاً. وهو يتخطى الجانب الديني في فلسفة يوديموس إلى حد ما، حين يسند حسن الطالع إلى الفطرة من جهة والإلهام الإلهي من جهة ثانية. كذلك يسند إلى الموسيقى دوراً خلقياً وتربوياً يتفق مع ما ذهب إليه أرسطو، جرياً على سنة الفيثاغوريين، ويبلغ ذروته في تطهر النفس من الانفعالات وتهذبتها. فلم يكن غريباً والحالة هذه أن يأخذ بالمذهب الفيثاغوري القائل بأن النفس في جوهرها تأليف أو لحن (هارموني) ناجم عن تناغم الحركات الصادرة عن أعضاء الجسد، بحيث يؤدي أي خلل في أحدها إلى انعدام الإدراك أو الموت. وأرسطو كما هو معروف، كان قد ناقش نظرية التأليف أو الهارموني في كتاب النفس (الكتاب الأول الفصل الرابع) ونقضها، لأنها تفترض آخر الأمر أن النفس مركبة من العناصر أو الأعداد، وهو ما يصطدم بمفهوم بساطتها ووحدتها الذاتية عنده.

وقد أخذ بالمذهب الفيثاغوري في النفس زميل أرسطو خينس ديكايرخوس المشيئي الذي برز في ميادين الفلسفة والخطابة والهندسة. وهو يعرف النفس بقوله إنها عبارة عن اختلاط المقومات المادية التي تدخل في تركيبها، أي أنها عبارة عن تآلف العناصر الأربعة في الجسم الحي. وبناء على هذا القول أنكر ديكايرخوس بصورة قاطعة مفهوم خلود النفس. ومع أنه لم ينكر الالهامات والأحوال الصوفية التي أولها مع ذلك تأويلاً طبيعياً، فقد تنكر لكهانات العرافين وشعوذاتهم. أما في الميدان الخلقي، فقد ذهب انسجماً مع نظريته الطبيعية إلى النفس وأحوالها إلى أن الحياة العملية أشرف من الحياة النظرية، فخرق بذلك قاعدة من أهم قواعد الأخلاق الأرسطوطالية، وشدد على مزايا النشاط العملي إن في السياسة أو الحياة اليومية، وألف في باب الدساتير اليونانية وأشاد على غرار أرسطو بالنظام الثلاثي الذي تتداخل فيه الديمقراطية والارستقراطية والملكية، وأورد اسبرطاً كنموذج لهذا النظام الدستوري الأمثل.

ومن المشائين الآخرين فانياس الاريوسومي، صديق ثيوفراسطس ومواطنه الذي لم يصلنا من آثاره سوى بعض الفقرات الخاصة بالعلوم والتاريخ، وهي تدل على سعة علمه واهتمامه بموضوع سير الفلاسفة، ولا سيما سقراط.

سيما السباع الطبيعي الذي رتبته ترتيباً خاصاً، وأسقط منه الكتاب السابع، وأضفى على الكثير من عباراته ومفاهيمه شيئاً من التماسك والوضوح.

إلا أن السمة الغالبة على مشائية يوديموس إن في الطبيعيات أو الالهيات أو الخلقيات، كما تتجلى بوجه خاص في كتاب الأخلاق الموسوم باسمه، هي النزعة الدينية التي كان أرسطو قد حاول أن يجرد منها كلا نظريته إلى الكون وإلى الإنسان، وسواء ذهبنا مع فريزر يجريالي أن الأخلاق اليوديمية هي حلقة من حلقات تطور فكر أرسطو الأخلاقي، أم اعتبرناها نموذجاً آخر من نظريته الخلقية التي بلغت ذروتها في الأخلاق النيقوماخية، آخر مؤلفاته الخلقية وأوفاهها، فالارتباط بين الجانب الانساني الطبيعي والجانب الإلهي الديني، وثيق جداً في الكتاب الأول. ويرجح بعض العلماء أن هذا الكتاب من تحرير هذا الفيلسوف بينما الأخلاق النيقوماخية من تحرير نيقوماخس ابن أرسطو، وكلاهما مبيان على سلسلة محاضرات ألقاها هذا الفيلسوف على تلامذته في اللوقيون.

من المعروف أن أرسطو يرى في الأخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر الفصل السابع) أن السعادة التي اعتبرها خير الإنسان الأقصى تكمن في حياة التأمل أو النظر الذي يضارع من خلالها الإله. وعندما يتطرق إلى موضوع هذا التأمل يكتفي بالقول أنه الأشياء الإلهية أو الشريفة أو أنه أشرف الأشياء بالطبع. هاتان العبارتان إنما تعنيان في إطار نظريته المنطقية والكونية الجواهر المفارقة والأجرام السماوية ومبادئ البرهان وحسب، فيكون أرسطو قد توقف دون نصب الذات الإلهية عينها كغاية النزوع أو موضوع الإدراك البشري، خلافاً ليوديموس الذي أسند إلى العناية الإلهية في الميدان الأخلاقي أثرين هامين، هما الاستعداد الطبيعي أو النظري لحياة الفضيلة، وصواب الظن المفضي إلى تلك الحياة. ولما كانت الفضيلة في شكلها العملي والنظري تنبثق عن الله، فالله هو الغاية القصوى لكل فعل بشري، نظري أو عملي، فكانت السعادة أو خير الإنسان الأقصى تكمن عنده في معرفة الله وعبادته، وليس التأمل المجرد في المساويات أو المقارقات الأنفة الذكر، التي اكتفى بها أرسطو كما يبدو، كموضوع لذلك التأمل.

ومن التلامذة البارزين الذين نحوا بفلسفة أرسطو منحى فيثاغورياً، وبرزوا في حقل الموسيقى بوجه خاص، أرسطو خينس التارنتومي. ونكاد لا نعرف شيئاً عن سيرة هذا الفيلسوف سوى اتصاله بأرسطو وأقباله على دراسة الفلسفة الفيثاغورية قبل دخوله اللوقيون. ولم تقتصر مؤلفاته وشروحه

المشائية، وكان أرسطو قد طرقها في عدد من مؤلفاته المعروفة الموسومة بالعناوين ذاتها، وإن كان بعضها يدخل في عداد محاوراته أو مواعظه المفقودة.

ومن تلامذة أرسطو الذين برزوا في باب الطب والعلوم الطبيعية ديوكليس الكاريسي الذي نبه ذكره حوالى أواخر القرن الرابع، ودعي في المصادر القديمة ابقراط الثاني ويصفه بيجير بصاحب العبقرية الشاملة، لأنه لم يقتصر على الطب في بحوثه، بل عالج علوم النبات والحيوان والآثار العلوية. إلى ذلك ينسب إليه جالينوس الطبيب الاسكندراني الشهير المتوفى 200 ب.م. وضع أول كتاب في علم التشريح. وتمتاز نظريته الطبية بنزعة غنائية واضحة الملامح، أخذها دون شك عن أرسطو وطبقها على الطب، خارجاً بذلك إلى حد ما على التقليد الاقراطي المقابل. كما طبق على هذا العلم الطريقة العلمية التي حددها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، حيث يقول انه ينبغي الاكتفاء بالوقائع في الميدان العملي دون التطرق إلى الأسباب، وأن لا نتوخى في هذا الميدان الدقة المطلقة التي نتوخاها في العلوم النظرية، لا سيما الرياضيات.

5 - شرح أرسطو المتأخرون:

يتصدر لائحة شراح أرسطو المتأخرين اندونيقيوس الرودي المتوفى حوالى 40 ق.م. آخر رؤساء اللوقيون، وناشر المجموعة الارسطوطالية بشكلها المعروف حتى يومنا هذا. كان هذا الشارح أول من وضع شرحاً لكتاب المقولات الذي اعتبره فاتحة المقالات المنطقية التي عرفت منذ ذلك الحين بـ (الأورغانون (أو الآلة)). ولم يتورع اندونيقيوس عن مناقشة نظرية المقولات ونقدها، وادراج بعض المقولات الافلاطونية فيها، خلافاً للشرح اللاحقين، أمثال فرفوريوس الصوري المتوفى حوالى 303 ب.م. الذين تمثلوا بالنهج الارسطوطالي الصرف في هذا الباب. كذلك مزج هذا الشارح بعض العناصر الافلاطونية بالعناصر الارسطوطالية في تأويله للنفس التي ذهب إلى أنها تحدث عن النسب الناجمة عن امتزاج العناصر الجسدية.

ومن الشراح الأوائل الذين أدخلوا عناصر أفلاطونية ورواقية على تأويلهم لأرسطو، (وبذلك مهدوا لقيام النزعات الافلاطونية المحدثة في التأويلات المتأخرة لفلسفة أرسطو التي ستطرق إلى بعضها فيما بعد) أرسطوكليس الاسكندراني (النصف الثاني من القرن الثاني).

ينتقد أرسطو كليس الفلسفات الشكوكية التي راجت في أواخر الحقبة السابقة للميلاد (ولا سيما في الأوساط الاكاديمية

وإلى هذا الرعيل ينسب كليارخوس الصولي الذي حفلت آثاره المفقودة فيما يبدو بالمعارف التاريخية المتفرقة، مع أنه لم يؤلف في علم التاريخ بمعناه الأصل. وقد أثنى عليه بعض المؤرخين القدماء ثناء عاطراً، إلا أن الانطباع الذي تخلفه قراءة الفقرات الماثورة عنه يتلخص، كما يقول تزيلير، في أنه كان أدبياً واسع الاطلاع سطحياً، لا فيلسوفاً أو عالماً بالمعنى الأدق.

ومن تلامذة ثيوفراستس الذين برزوا في ميدان السياسة والفكر ديمتريوس الفاليريوني المتوفى حوالى 280 ق.م. الذي عين حاكماً (أركون) لأثينا طيلة عشر سنوات، فقدّم لبلاده كما يقول ديوجينس، خدمات جلّ في حقلي العمران وجباية الضرائب، ويرى أنه وفد على الاسكندرية ولاذ ببطليموس سوطير الذي أحسن وفادته بادى الأمر، ولكنه لم يلبث أن نعم عليه لأسباب سياسية تتعلق بخلافته، فزجّ في السجن وأقام فيه عدة سنين حتى وافته المنية. وينسب إليه ديوجينس عدداً من المؤلفات السياسية، ويثني على أسلوبه في التأليف قائلاً انه لم يكن له نظير بين المشائين من حيث البلاغة وسعة العلم. ويصف أسلوبه بأنه فلسفي يداخله شيء من الجودة والفصاحة الخطابيتين. وهو يقسم مؤلفاته إلى ثلاثة أقسام: أ - تاريخية وسياسية، ب - خطابية وشعرية، ج - خطب وتقارير دبلوماسية. ولعل ما يسترعي النظر من عناوين هذه المؤلفات التي أوردها ديوجينس كتاب في السلام، وآخر يدور على أنازركشيش وهوميروس ومجموعة لخرافات ايزوبوس الشهيرة، هذا فضلاً عن كتاب في الحث على الفلسفة *Protrepticus* وهو من المواضيع التي ألف فيها أرسطو موعظة شهيرة مفقودة أصبحت مع ذلك نموذجاً يُحتذى في العصور القديمة والمتوسطة، حتى أن الكندي المتوفى حوالى 866 قد ألف في الحث على الفلسفة كذلك.

ومن الفلاسفة المتأخرين الذين ينسبون إلى المدرسة المشائية هيراكليس البونتين لمع 360 ق.م. تتلمذ على اسبوسيسيوس، خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية، قبل أن يدخل اللوقيون. ويثني ديوجينس على روعة أسلوبه الأدبي وينسب إليه عدداً من المؤلفات، دار بعضها على مسائل خلقية وسياسية والبعض الآخر على موضوعات فلسفية وأدبية، وهو يقول أن بعض هذه الكتب صيغ بأسلوب الملهاة (الكوميديا) وبعضها الآخر بأسلوب المأساة. ويذكر من مؤلفاته الفلسفية كتاباً في العدالة وآخر في السعادة؛ ففي الرد على ديمقريطس وعلى زينون، فشروحاً على هرقليطس، فتاريخاً للفيتاغوريين، وهي مواضيع ذات أهمية فلسفية وتاريخية كانت متداولة في أوساط المدرسة

الإلهية التي لا تتدخل بشؤون الكون مباشرة، بل بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال استغراق الإله في ادراك ذاته ومحبة ذاته، أي على وجه غائي بحث، وهو عين ما ذهب إليه أرسطو. ونلاحظ بصورة عامة أن الاسكندر في تأويله لنظرية أرسطو في المعرفة والعناية قد جنح إلى مذهب أفلاطون إلى حد ما، مع أنه استمر على انكار الكليات (أو المثل) الافلاطونية وخلود النفس. فكان الاسكندر من هذه الناحية قد استهل مرحلة هامة من مراحل تطور المشائية أخذت فيه فلسفة أرسطو وفلسفة افلاطون بالتداخل، الذي بلغ ذروته في الافلاطونية المحدثه التي وضع أسسها في أواسط القرن الثالث أفلوطين المتوفى 270 وتلميذه فرفوربوس الصوري الأنف الذكر.

اتسمت هذه المرحلة المتأخرة في تاريخ المشائية القديمة بسمه أفلاطونية واضحة توارت فيها معالم الخلاف الحاد بين نظري أفلاطون وأرسطو إلى الكون، وهو الخلاف الذي كان سرّ انفصال التلميذ عن معلمه وتأسيسه لمدرسته الخاصة أي اللوقيون التي انبثقت عنها المشائية القديمة. وهكذا نجد أن معظم شراح أرسطو الذين خلفوا الاسكندر، ابتداءً من أوائل القرن الثالث للميلاد، انما نحوا منحى أفلاطونياً واضحاً، كان يتلخص في النظرة التي عبر عنها فرفوربوس بصورة خاصة في كتابه المفقود في أن نظريات أفلاطون وأرسطو واحدة، وعنه أخذ في ما يبدو الفارابي في كتابه الشهير الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس المعلم الأول.

من الشراح الآخرين الذين نحوا هذا المنحى الافلاطوني وكان لهم أثر عظيم في تطور المشائية عند العرب ثامسطيوس المتوفى حوالي 390 ب.م. برز هذا الشارح الذي كان يلقب «بالبلغ» في ميادين السياسة والخطابة والفلسفة. ولد في بافلاغونيا ودرس الفلسفة في القسطنطينية حيث قضى معظم سنه، وإن كان قد زار روما لفترة وجيزة. وقد ألف عدداً من الشروح أو التلاخيص التي أول فيها فلسفة أرسطو تأويلاً أفلاطونياً، أهمها تلخيص كتاب النفس وتلخيص السماع الطبيعي، هذا فضلاً عن عدد كبير من الخطب أو المواعظ.

6 - تداخل المشائية والأفلاطونية المحدثه :

إلى ذلك، يمكن اعتبار ثامسطيوس شاهداً على التداخل بين المشائية المتأخرة والأفلاطونية المحدثه التي وضع أسسها كما ذكرنا أفلوطين وروج لها فرفوربوس. وتتماز فلسفة أفلوطين التي طبعت الفلسفات القديمة المتأخرة جميعاً بطابعها الخاص بعملها على التأليف بين العناصر الكبرى في الفلسفة اليونانية

التي كانت تدعي الانتهاء إلى أفلاطون) على أسس أفلاطونية وأرسطوطالية معاً، فذهب مثلاً إلى أن العقل (لوعوس) هو العنصر الإلهي في الانسان، ولكنه لا يتجرد عن الحس، ناسجاً على منوال أرسطو دون التفريط مع ذلك بالموقف الافلاطوني. وهو يوفق في هذا الاطار أيضاً بين مذهب أرسطو في العقل الفعّال ومذهب الرواقين الذين كانوا يرون أن هذا العقل يداخل كل شيء، ولكن تجليه في الأشياء يتوقف على طبيعة القابل. أما العقل المنفعل الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس، فهو عبارة عن المزاج الجسدي ليس الآ، بحسب رأي هذا الفيلسوف.

ومن الواضح أن تلميذه الشهير الاسكندر الافروديسي (اشتهر حوالي 205 ب.م) قد تأثر بهذا التأويل لنظرية أرسطو في العقل. فهو لم يتردد في اعتبار العقل الوارد ذكره في كتاب النفس (الكتاب الثالث) عين العقل الوارد ذكره في ما بعد الطبيعة (كتاب اللام)، أي المحرك الذي لا يتحرك.

إلى ذلك قسم الاسكندر المعقولات قسمين: هيولانية ومفارقة، وذهب إلى أن المعقولات الهيولانية إنما توجد في المادة أصلاً، ولكن بفعل الادراك العقلي ترقى إلى مرتبة المفارقات الخارجة عن المادة. ومن طبيعة هذه المعقولات انها لا توجد الا من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من الحدس المباشر. وهكذا يتوقف وجود هذه المعقولات على ادراكها دوماً من قبل العقل بالفعل. ويستحيل أن يكون هذا عين العقل البشري الذي لا يعقل الا في الزمان وعن طريق الحس، فوجب أن يكون عبارة عن الإله الذي يدرك هذه المعقولات أبداً وأزلاً. وفي رسالة العقل وشرح كتاب النفس يصف الاسكندر إدراك المعقولات الهيولانية بأنه ارتقاء من الحس مروراً بالخيال الى مرتبة العقل المحض، وهو تأويل قريب الى مذهب أرسطو في التجريد بمراحله الثلاث، الحسي فالخيالي فالعقلي، بينما يصف ادراك المعقولات المفارقة، كما مرّ بأنه ضرب من الاتصال أو الحدس وهو المذهب الذي اختاره ابن سينا المتوفى 1037 والمشاؤون العرب جملة، وإن كان الاسكندر يضيف إلى هذا التأويل قوله إن اتصال العقل البشري بالمعقولات ضرب من التأله أو الاتحاد بالإله الذي وصفه أرسطو في كتاب اللام بأنه عقل يعقل العقل، أي جوهر يتحد فيه كلا العاقل والمعقول.

يتبين من نظرية الاسكندر الادراكية تأكيداً على الجانب الإلهي من فلسفة أرسطو الذي كان استراتون، كما رأينا، قد تخلّى عنه. ويتجلّى هذا التأكيد كذلك في نظريته في العناية

شرقاً. وكان من نتائج اقبال مدرسة أثينا تحوّل الدراسات الفلسفية الى الاسكندرية التي أصبحت منذ القرن الخامس وريثة أثينا والمسرح الأخير لصراع المسيحية مع الوثنية. ومن أوائل الفلاسفة الذين نبه ذكرهم في هذه الحقبة أمونيوس بن هرمياس حوالي 485 الذي تزوج بابنة سريانوس والمتوفى حوالي 430 وسمع محاضرات برقلس في المنطق قبل وفاته على الاسكندرية في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد برز أمونيوس في حقل الدراسات الارسطوطالية فألف شروحاً على المقولات والتحليلات والطبيعات والكون والفساد والنفس، وصلتنا مع تعليقات بقلم تلميذه يوحنا النحوي فيليبولس. ويبدو أنه ألف شرحاً على ما بعد الطبيعة وصلنا في ثانيا شروح متأخرة، مما يدل على أثره في حقل الدراسات المشائية في تلك الحقبة.

وتكمن أهمية أمونيوس في النفر الكبير من الفلاسفة والشرح الذين انبثقوا عن مدرسة الاسكندرية. من هؤلاء يجب ذكر يوحنا النحوي الأنف الذكر المتوفى حوالي 530 والمبيدورس حوالي 535 والياس حوالي 550 وداوود الأرميني حوالي 575 وسمبليقيوس الصقلي حوالي 533.

تميزت مدرسة أمونيوس هذه بأقوالها على تدارس منطق أرسطو ومواصلة التقليد المنطقي الذي كان أفلوطين وفرفوريوس قد استهلاه انطلاقاً من ذلك المنطق. وقد اتصف هذا بالانكباب على تحليل المقولات ولا سيما مقولة الجوهر والجنس والنوع. وكان فرفوريوس أول من طرح السؤال الذي ترددت أصداؤه في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى وهو: هل للأنواع والأجناس وجود في الأعيان أم في الأذهان وحسب؟ أي هل هي كليات قائمة بحد ذاتها أم هي مفاهيم ذهنية لا غير. فانقسم حوله الفلاسفة والمناطق إلى جوهرين Realists فسروا الكليات تفسيراً افلاطونياً بحثاً ولفظيين Nominalists اعتبروها بمثابة ألفاظ بحثاً لا وجود لها في الأعيان قط. أما الجواب الذي اختاره أمونيوس وأتباعه فكان ان المقولات عامة ألفاظ دالة على أشياء، أي أن لها وجوداً في الأعيان والأذهان على السواء، وهو جواب يوفق إلى حد ما بين الجوهرية الافلاطونية واللفظية التي نسبها البعض إلى أرسطو.

ومن كبار شراح أرسطو المتأخرين سمبليقيوس الصقلي الأنف الذكر، تلميذ دمسقيوس الذي رحل برفقة أستاذه لدى اقبال مدرسة أثينا سنة 529 وأقاماً معاً في بلاد فارس لفترة وجيزة. وقد علق سمبليقيوس بإسهاب على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو وحفظ لنا في ثانيا هذا الشرح عدداً من آراء دمسقيوس الفلسفية وتأويله الارسطوطالية.

القديمة من مشائية وأفلاطونية وفيثاغورية ورواقية. وتلعب فلسفة أرسطو دوراً خاصاً في البنية المنطقية واليتافيزيقية للأفلاطونية المحدثه، كما دعيت تلك الفلسفة التي حاول صاحبها تجديد فلسفة أفلاطون الإلهي وتفسيرها وتنظيمها على وجه لم يكن لتلك الفلسفة عهد به في شكلها الأصلي، فأقحم أفلوطين في صلب فلسفته التوفيقية الجديدة نظرية أرسطو في الصيرورة والقوة والفعل والادراك العقلي، كما كان يلم الماماً واسعاً بكتاب النفس والأخلاق النيقوماخية والمجموعة المنطقية لأرسطو. وقد تأثر إلى حد بعيد بشروح الاسكندر الافروديسي، كما ذكرنا أعلاه.

ويتجلى أثر أرسطو في تطور الافلاطونية المحدثه من خلال اقبال عدد من خلفاء أفلوطين على تدارس مؤلفات أرسطو والتعليق عليها. فقد ألف فرفوريوس الصوري مدخلاً شهيراً لكتاب المقولات عرف به الايساغوجي وكان له أثر كبير في تطور المنطق العربي واللاتيني في العصور المتوسطة. كما ألف مقارنة بين فلسفة افلاطون وأرسطو سبقت الإشارة إليها وتوفر على مفهوم الموجود الأول الذي وصفه على غرار أرسطو بأنه عقل وعافل ومعقول. وتابع فرفوريوس في نظراته التوحيدية إلى فلسفة أرسطو وأفلاطون بلوطارخس الأثيني المتوفى سنة 431 الذي تأثر في تأويله بكتاب النفس بصورة خاصة خطى الشارح الأرسطوطالي الكبير الاسكندر الافروديسي. وقد خلفه على رأس مدرسة أثينا سنة 431 سريانوس الذي ألف شرحاً أفلاطوني المنحى لكتاب ما بعد الطبيعة وصلنا منه الرابع والسادس والثالث عشر والرابع عشر. وعلى سريانوس هذا تتلمذ برقلس المتوفى سنة 485 الذي ولد في القسطنطينية وقرأ على بلوطارخس وسريانوس جميع مؤلفات أرسطوطاليس في المنطق والأخلاق والسياسة والطبيعات والألهيات كما يقول أحد الثقات وترأس مدرسة أثينا حتى وفاته سنة 485.

ويعدّ برقلس الذي اشتهر بتفسيره الخاص لفلسفة أفلاطون وذوده غير المشروط عن أزلية العالم آخر أعلام الافلاطونية المحدثه في العالم القديم.

في سنة 529 أمر الامبراطور يوستينيانوس بإقفال مدرسة أثينا التي كانت قد أصبحت آنذاك آخر معقل من معاقل الوثنية، فرحل عدد من كبار الفلاسفة أمثال دمسقيوس وسمبليقيوس إلى بلاد فارس تلبية لدعوة كسرى أنوشروان الذي اشتهر بميوله الفلسفية والأدبية. إلا أن اقامة هؤلاء الفلاسفة لم تطل في بلاد فارس لما رأوه من عسف وتسلط كسرى فعادوا إلى بيزنطية بعد سنتين من اجتيازهم الحدود

7 - المشائية بعد القرن الخامس :

أ - رؤساء اللوقيون

Aristotle	أرسطو طاليس 322-334 ق.م.
Theophrastus	ثيوفراستس 288-322 ق.م.
Straton	استراتون 269-288 ق.م.
Ariston of Keos	أرسطون الكيوسي 225-269 ق.م.
Critolaus	كريتولاوس 155-190 ق.م.
Diodorus	ديودورس اشتهر حوالي 140 ق.م.
Erymneus	اريمنيوس اشتهر حوالي 110 ق.م.
	غير معروف
	غير معروف
	اندرونيقوس الرودي اشتهر حوالي 40 ق.م.

Andronicus of Rhodes

ب - مشاؤون آخرون :

Eudemus	يوديموس
Aristoxenus	أرسطوخينوس
Dicaearchus	ديكايرخوس
Phanias	فانياس
Clearchus	كليارخوس
Menon	مينون
Demetrius of Phaleron	ديميتريوس الفاليريوني
Hieronymus	هيرونيموس
Phormion	فورميون
Sotion	سوطيون الاسكندراني
Ariston	ارسطون الاسكندراني
Staseas	ستاسياس
Cratippus	كراتيبيوس
Nicolaus	نيقولاوس الدمشقي
Sosigenes	سوسيغينيس
Xenarchus	اكزينارخوس
Adrastus	ادراستوس
Herminus	هرمينوس
Achaicus	اخايكوس
Aristocles	ارسطوكليس
Boethius	بويثيوس

ج - الشراح اليونانيون حتى أواسط القرن السادس

أسباسيوس اشتهر حوالي 110 ب.م. Aspasius

كان من نتائج اقبال مدرسة أثينا كما مرّ تحول الفلسفة اليونانية شرفاً فأصبحت الاسكندرية منذ ذلك التاريخ مركزاً للدراسات العلمية والفلسفية وملتقى الحضارات اليونانية والشرقية، لا سيما الفينيقية والمصرية والفارسية. ولما فتح عمرو ابن العاص مصر سنة 641، كانت مكتبة الاسكندرية ومتحفها الشهيران ما يزالان مركزين رئيسيين لتلك الدراسات، ومن الاسكندرية انتقلت المشائية إلى انطاكية والرها وحرّان وسواها من مراكز التعليم والأديرة، التي توفرت بصورة خاصة على ترجمة منطق أرسطو إلى السريانية والتعليق عليه كجزء من منهاج الدراسات اللاهوتية التي كانت تُعنى بها تلك المدارس النسطورية أو اليعقوبية. إلا أن هذه المرحلة السريانية في تطور المشائية لم تكن سوى تمهيد للمرحلة العربية الاسلامية التي تجاوزت اطار الدراسات المنطقية الضيق، لتتناول فلسفة أرسطو بشئى فروعها، الطبيعية والإلهية والفلكية. وأول علم من أعلام المشائية العربية هو أبو اسحق يعقوب الكندي المتوفى حوالي 866 الذي ألف في جميع أبواب الفلسفة والعلوم وخلفه أبو نصر الفارابي المتوفى 950 إمام منطقة عصره وأول شارح من شراح أرسطو الكبار بالعربية، ثم ابن سينا المتوفى 1037، فابن باجّة المتوفى 1138، فابن رشد المتوفى 1198 أعظم شارحي أرسطو في العصور الوسطى. ومنذ بداية القرن الثالث عشر أخذت الدراسات الفلسفية تتحول شيئاً فشيئاً إلى بادوا وباريس وبولونيا واكسفورد، فترجمت شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى اللاتينية، مقرونة في بعض الأحوال بنصوص أرسطو التي لم تكن معروفة في أوروبا الغربية منذ عهد بورثيوس المتوفى 525. ولم تلبث باريس أن أصبحت وريثة بغداد وقرطبة كمركز للدراسات المشائية فأنجبت عدداً من كبار الشراح الارسطوطالين نذكر منهم البير الكبير المتوفى 1280، وتلميذه توما الاكويني المتوفى 1274 وسواهما.

أما السمة الغالبة على هذه المرحلة المتأخرة من مراحل المشائية فكانت التداخل بينها وبين المسيحية على غرار ما جرى إبان المرحلة العربية التي تداخلت فيها المشائية والإسلام. إلا أن المرحلة العربية انسمت بالاضافة إلى ذلك التداخل بغلبة الطابع الافلاطوني المحدث عليها، خلافاً للمشائية اللاتينية التي بقي هذان التياران فيها متمايزين إلى حد بعيد.

ونختم هذه النبذة التاريخية بقائمة برؤساء مدرسة أرسطو وأهم شراحه اليونانيين بالأحرف العربية واللاتينية، مع تواريخ المشاهير منهم.

المشائية اللاتينية

Peripatetism

Péripatétisme Latin

Peripatetismus Lateinische

1 - دخول منطق ارسطو الى الغرب اللاتيني :

تبدأ سيرة المشائية اللاتينية في أواخر القرن الخامس بيوثيوس (أفيثيوس مانليوس سفيرنيوس) القنصل والوزير الروماني الذي ولد في روما حوالي 470 وتوفي في بافيا بإيطاليا سنة 525، بعد سنين من الاضطهاد والاعتقال بتهمة التآمر على الامبراطور ثيودوريك. وقد ألف في السجن أشهر كتاباته الفلسفية الذي وسمه بـ تعزية الفلسفة الا ان أثره التاريخي يدور على ترجماته لعدد من مؤلفات ارسطو المنطقية وتعاليقه عليها فقد ترجم كتاب العبارة والتحليلات الاولى وكتاب السفسطة والجدل (طوبيقا)، فضلاً عن ايساغوجي فرفوربيوس، كما ألف طائفة من المقالات المنطقية، نذكر منها المدخل الى الاقيسة الاقتراعية، فالاقيسة الشرطية، فكتاب الجدل لثيرون. ومنذ تلك الحقبة اصبحت ترجمات بووثيوس وشروحه اساساً للدراسات المنطقية حتى أوائل القرن الثاني عشر، وعليها بني المنطق القديم Logica vetus تميزاً له عن المنطق الجديد Logica nova الذي بني على الترجمات الجديدة التي سنأتي على ذكرها لاحقاً، والتي بدأت في اواسط القرن الثاني عشر.

لم يهدف بووثيوس فيما يبدو الى ترجمة منطق أرسطو وحسب، بل سائر مؤلفات هذا الفيلسوف، مضافاً اليها محاورات افلاطون، ثم التطرق من ذلك الى التدليل على الاتفاق التام بينهما. ومع انه لم يحقق هدفه هذا، فقد خلف لنا نظرة واضحة ومتناسكة عن الفلسفة، كمحبة للحكمة التي اعتبرها ذاتاً قائمة بحد ذاتها تنير سبيل الانسان وتشده اليها، وتكمن فيها السعادة الحققة، حتى إنها لم تكن لتمييز عنده عن محبة الله. وهو يقسم الفلسفة على غرار ارسطو، الى نظرية وعملية، ويذهب الى ان موضوعات الاولى ثلاثة :

1 - العقلانيات Intellectibilia التي كانت تشمل عنده الله

وسواه من المفارقات.

2 - ثم العقولات Intelligibilia التي كانت تشمل سائر

الماهيات التي يدركها الذهن في حال التجريد وان كانت تحل في المادة مثل النفس واحوالها.

الاسكندر الافروديسي اشتهر حوالي 205 ب.م.

Alexander of Aphrodisias

فرفوربيوس الصوري توفي حوالي 303 ب.م.

Porphyry of Tyre

ديكسيبوس	اشتهر حوالي 350 ب.م.	Dexippus
ثاميسطيوس	توفي 388 ب.م.	Themistius
سريانوس	اشتهر سنة 430 ب.م.	Syrianus
أمونيوس	اشتهر حوالي 485 ب.م.	Ammonius
فيلوبونس	توفي 530 ب.م.	Philoponus
سمبليقيوس	اشتهر حوالي 533 ب.م.	Simplicius
المبيودورس	اشتهر حوالي 535 ب.م.	Olympiodorus
الياس	اشتهر حوالي 550 ب.م.	Elias

د - الشراح المتأخرون

داود الارمني	اشتهر حوالي 575 ب.م.	David Invictus
اسقلابيوس	اشتهر حوالي 570 ب.م.	Asclepius
ميخائيل	اشتهر حوالي 1090 ب.م.	Michael
يوستراتيوس	توفي حوالي 1120 ب.م.	Eustratius
اسطفان	اشتهر حوالي 1150 ب.م.	Stephanus
سوفونياس	اشتهر حوالي 1300 ب.م.	Sophonias

مصادر ومراجع

- فخري، ماجد، ارسطوطاليس المعلم الاول، بيروت، 1958، 1977.
- —، دراسات في الفكر العربي، بيروت، 1970، 1982.
- Armstrong, A.H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967.
- Duhem, Pierre, *Le Système du monde*, Vol.1, Paris, 1954.
- Jaeger, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1962.
- Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, London and Cambridge, Mass, 1959.
- Moraux, P., *Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 1942.
- Ross, W.D., *Aristotle*, London, 1956.
- Zeller, Edward, *Aristotle and the Early Peripatetics*, Eng, Trans., New York, 1962.

ماجد فخري

2 - الكليات بين المدرسة الاسمية والمدرسة الواقعية :

لم يطرأ على الوضع الفلسفي في العصور الوسطى طيلة الستة قرون اللاحقة أي تغيير يذكر، باستثناء ظهور التيار الافلاطوني المحدث المتمثل في نظام يوحنا سكوتس اريجينيا، المتوفي حوالي 877. أما التيارات المشائية، في شكلها المنطقي فقد تلقت دفعةً جديداً في أوائل القرن الثاني عشر الذي شهد ظهور عدد من كبار المناطق، نذكر منهم روسيلينوس المتوفي حوالي 1120، وبيار ابيلارد، المتوفي 1142 وانسلم رئيس اساقفة كنتربري المتوفي 1109. شغلت هؤلاء المناطق مسألة الكليات الآنفة الذكر فاقترحوا حلولاً متضاربة لها سنأتي على ذكرها في فقرات لاحقة.

ولد روسيلينوس في كومبياني بفرنسا حوالي 1050 وتلمذ على استاذ مغمور هو يوحنا السفسطائي ثم درس في كومبياني وتور وبيزانسون، واتهم بالقول بثلاثة آلهة Ttritheism عوضاً عن ثلاثة اقانيم، فأنكر ذلك وأعلن توبته، وتوفي حوالي 1120.

وعلى الرغم من التهم الفلسفية واللاهوتية التي وجهت الى روسيلينوس، يبدو انه وقف موقفاً صريحاً من مسألة وجود الكليات، فخلافاً للافلاطونيين الذين قالوا بوجودها الحقيقي في عالم المثل، اكتفى هذا الفيلسوف بالقول ان الموجودات لا تعدو الا افراد، وان الالفاظ التي تدل على الكليات اصوات ليس الا، فالكليات لا وجود لها فقط، لا في الاعيان ولا في الازهان، وانما هي ألفاظ ينطق بها وحسب.

كان هذا الموقف الذي عرف بالاسمية Nominalism يتعارض مع موقف عدد من معاصري روسيلينوس لعل أشهرهم القديس أنسلم، رئيس اساقفة كنتربري الأنف الذكر. نهج هذا الفيلسوف نهجاً افلاطونياً اوغسطينياً، سواء في باب الكليات او في باب الصلة بين الايمان والعقل، فاعتبر الكليات، على غرار اغسطينوس المتوفي عام 430، «نماذج للمخلوقات» تقوم في الذهن الإلهي، فوجب أن يكون لها وجود فعلي سابق لوجودها في المحسوسات كمعان مشتركة وكآلية، بل إن وجودها الاصلي في الذهن الإلهي أشرف وأصدق من وجودها اللاحق في المحسوسات، التي تستمد هذا الوجود من الامر او الكلام الإلهي الخلاق.

إلا أن أشهر مناطق القرن الثاني عشر فيلسوف فرنسي آخر هو بيار ابيلارد الذي ولد على مقربة من مدينة نانت سنة 1579 وتوفي في باريس سنة 1142. تلمذ ابيلارد على روسيلينوس وغيتيوم دي شامبو، ولكنه اخذ خطأ فلسفياً ومنطقياً مناقضاً

3 - واخيراً الطبيعيات Naturalia التي تشمل جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، او المركبات الطبيعية.

أما موضوعات الفلسفة العملية بأقسامها الثلاثة فهي الأفعال، وغرضها اكتساب الفضائل، وأول هذه الاقسام، علم الاخلاق الذي يدور على الافعال الفردية وكما انتهى التي يمكن دعوتها بالفضائل الفردية، وثانيها علم السياسة الذي يتوخم الفضائل الاجتماعية، من عدالة وعفة وروية، تنتظم بحسبها علاقة الفرد بأقرانه، وثالثها علم تدبير المنزل الذي ينظم علاقات المرء بأفراد عائلته.

ومن أهم المسائل المنطقية التي أثارها بووثيوس وكان من شأنها أن تشغل فلاسفة العصور الوسطى في القرون اللاحقة مسألة الكليات. كان فرفوريوس المتوفي حوالي 303، قد تطرق الى هذه المسألة في مطلع ايساغوجي حيث تساءل، في معرض كلامه على الانواع والاجناس عما اذا كان لها وجود في الاعيان، أم أن وجودها في الازهان وحسب، ثم اذا كانت موجودة في الاعيان: أهى جسمية ام لا جسمية، واخيراً أهى مفارقة أم لا وجود لها الا في المحسوسات. إلا أن فرفوريوس اعتذر عن الاجابة عن هذه التساؤلات بحجة انها مسائل صعبة تحتاج الى مزيد من الشرح.

أما بووثيوس، فلم يتوخم في الشرحين اللذين وضعهما على ايساغوجي من الاجابة عن هذه المسائل بالاستناد الى ارسطو. هو يفتي أولاً أن تكون الانواع واجناس موجودات مفردة على غرار الجواهر الاولى، لأنها عبارة عما تشترك فيه تلك الجواهر الثواني، وهو يفتي بالمقابل أن لا يكون لها وجود الا في الازهان، دون ان يقابلها شيء ما في الاعيان، لأن ما لا يقابله شيء في الاعيان عبارة عن السلاشي، والكليات ليست لا شيئاً، فوجب ان يقابلها شيء ما، فما هو هذا الشيء؟ يجيب بووثيوس انه الوجود الحسي للكليات الذي يجرد ذهن عن المحسوسات بحكم طاقته على التمييز في المركبات (اي الاجسام) بين ما هو ماذتها الجزئية وما هو صورتها الكلية.

وجدير بالذكر مع ذلك أن بووثيوس الذي أول الكليات هذا التأويل الارسطوطالي، لم يتخل عن المثالية الافلاطونية. ويعلل اختياره للنظرية الارسطوطالية في شرحه لايساغوجي بقوله إن صاحب المقولات التي كان كتاب ايساغوجي مقدمة لها هو أرسطو، ومع ذلك لم يتخذ موقفاً صريحاً من وجود الكليات المفارق، لأن حل هذه المشكلة، كما يقول، هو من اختصاص فلسفة عليا.

الاسم قائماً في الذهن، فلزم ان الكليات لا تقوم في الاشياء، ولا ترتبط بها، الا بالعرض.

يتبين من هذا العرض ان ابيلارد استطاع حل الاشكالات التي اثارها فرفوريوس في كتاب ايساغوجي عن طريق التمييز الحاذق بين معاني الكلي المختلفة، دون ان يخرج عن اطار المدرسة الاسمية أو يقع في المآزق الواقعي الذي وقع فيه انسلم واتباعه. وعلى منواله نسج عدد من المناطق في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مثل يوحنا أوف سالبوري، المتوفى عام 1180، ووليم أوف شيرزود المتوفى عام 1249، وبيار الاسباني المتوفى عام 1277، وسواهم.

3 - الترجمات عن العربية واليونانية في القرن الثاني عشر:

اقتصرت الدراسات والشروح الفلسفية او كادت، كما رأينا، في الاواسط اللاتينية منذ عهد بووثيوس على منطق أرسطو، فلم يتسنّ للمشائية ان تؤتي ثمارها قبل دخول المجموعة الأرسطوطالية كاملة الى اوربا الغربية في ترجمات جديدة عن العربية او اليونانية، بدأت بالفعل في أواسط القرن الثاني عشر.

افتتحت عملية الترجمة الجديدة بنقل سائر حلقات المنطق الارسطوطالي التي لم يكن قد انجزها بووثيوس ابتداء بالسنة 1120 تقريباً. وقد اكمل هذه الترجمات جيمس البندقي James of Venice المتوفى عام 1148، الذي ترجم عن اليونانية التحليلات الثانية (وكان بووثيوس قد ترجمها الى اللاتينية ايضاً فيما يبدو). بالإضافة الى ذلك ترجم جيمس هذا الطبيعيات وكتاب النفس وبعض اجزاء ما بعد الطبيعة وخمسة من أجزاء الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia، كما ترجم هنريكوس اريستيتوس المتوفى بعد عام 1162، الكتاب الرابع من الآثار العلوية، واكمل ترجمته جيرارد دي كريمونا المتوفى عام 1187، عن العربية. وقد نقل هذا المترجم الاسباني الشهير عن العربية ايضاً الطبيعيات وكتاب السماء والكون والفساد والتحليلات الثانية، فضلاً عن تلخيص ثامسطيوس لهذا الكتاب. يضاف الى هذه الترجمات العربية اللاتينية ترجمات عن اليونانية بقلم نقلة مجهولين لما بعد الطبيعة بكامله (باستثناء الكتاب الحادي عشر) واجزاء من الاخلاق النيقوماخية (الكتابان الثاني والثالث) والتحليلات الأولى وكتاب الجدل وسواها.

ومن الترجمات اللاتينية العربية الاخرى عدد من المؤلفات المحوّل اهمها:

لها. فألف كتاباً في المنطق *Diialectica* وتعالق على فرفوريوس وعلى كتابي المقولات والعبارة لأرسطو. وقد تناول في هذه المؤلفات مسألة الكليات فناقش بووثيوس الذي كان قد ردّها الى خصائص مشتركة بين الجزئيات وقائمة فيها، كما مرّ، لأنه لو صحّ، أن الكلي يوجد في النوع كالحيوانية مثلاً في الانسان والحصان، كما يقول، لوجب أن يكون الانسان حصاناً، وهو خُلف. كذلك انفصل عن روسيلينوس الذي ردّ هذه الكليات الى ألفاظ بقوله: انه لو صح ذلك لكان كل تركيب لغوي أو نحوي مثل قولنا «الانسان حجر صحيحاً»، على الرغم من خلله المنطقي، فوجب التمييز بين المدلول اللفظي للكليات وبين المدلول المنطقي، أي الاقرار بأن للكليات دلالة منطقية تختلف عن دلالتها اللفظية (وهو ما يلزم عن ردّها الى الفاظ وحسب). ويتلخص المدلول المنطقي للكليات بما يدعوه ابيلارد بحال Status الخاصة بكل موجود حين يقال انه موجود، وعندما يشترك عدد من الافراد بحال ما يمكننا أن نستخلص منها احدى الكليات ونطلق عليها اسماً ما. فالكلي اذن لفظة تدل على الصورة التي ينترعها الذهن من مقارنة مجموعة من الافراد تشترك بحال ما. ولكن هذه الصورة تبقى غامضة ما لم تتوضّح عند مشاهدتنا للأفراد أو عند تصورها لها، وعندها فقط تنتقل من طور الرأي الى طور العلم.

ويمكن تلخيص موقف ابيلارد بالقول ان الكليات ليست الفاظاً، كما رأى روسيلينوس بل دلالات، للألفاظ التي تطلق على كل منها، والتي تنتهي اليها عن طريق التجريد الذهني. فالصورة والمادة توجدان في الافراد مجتمعين، ولكن الذهن قادر على التمييز بينهما والتركيز على كل منها على حدة، وهو حاصل معنى التجريد. وعلى هذا الاساس يجيب ابيلارد عن الاسئلة التي طرحها فرفوريوس بقوله:

أولاً: ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن، وهي تدل مع ذلك على موجودات جزئية لا تختلف عما تدلّ عليه اللفظة الكلية. فالانسان وسقراط مثلاً يدلان على الشيء ذاته، اذ لا تنطوي اللفظة الاولى على اكثر مما تنطوي عليه اللفظة الثانية.

ثانياً: الكليات من حيث هي ألفاظ جسمية، أما من حيث دلالتها على مجموعة الافراد المتشابهة، فهي ليست جسمية.

ثالثاً: بعض الكليات تدل على صور الموجودات الحسية، فهي قائمة فيها، اما من حيث يجردها الذهن عن تلك الموجودات، فهي قائمة في الذهن.

رابعاً: اذا انعدم الفرد الذي يشير اليه الكلي، لم يعد للاسم الذي يدل عليه وجود، ومع ذلك يبقى المعنى الكلي لهذا

على الطبيعيات ف كتاب السماء ف كتاب النفس ف ما بعد الطبيعة . ويرجح أن يكون مايكل هذا مترجم الشروح الوسطى لأبن رشد أيضاً على كتاب الكون والفساد والكتاب الرابع من الآثار العلوية، فضلاً عن جوامع كتاب السماء والحاس والمحسوس وكتاب الحيوان . وتكمل المجموعة بترجمة هرمان الألماني المتوفى عام 1272، لشروح ابن رشد الوسطى على كتاب الاخلاق النيقوماخية، وكتاب الشعر يليها ترجمة وليم دي لونا لكتاب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية، فضلاً عن الشرح الاوسط على ايساغوجي فرفوروس .

وفي منتصف القرن الثالث عشر عمد وليم المريكبي المتوفى عام 1286، الى ترجمة المجموعة الارسطوطالية من اليونانية كاملة، مضافاً اليها بعض المؤلفات المخولة فأخذت هذه الترجمات الجديدة تحل تدريجاً محل الترجمات العربية اللاتينية والترجمات اللاتينية اليونانية القديمة . الا ان الترجمة الجديدة ل الاخلاق النيقوماخية التي راجت في الاواسط الفلسفية كانت من وضع روبرت المتوفى عام 1253، اول رئيس لجامعة اكسفورد، الذي ترجم عدداً من النصوص الفلسفية الاخرى . كان من النتائج الاولى لانتشار هذه الترجمات قيام فلسفة مشائية جديدة نجد نظائرها في تطور الفكر العربي إبان القرن العاشر، اتصفت منذ أواسط القرن الثالث عشر بخاصية جديدة، وهي تطبيق المقولات المشائية على المعتقدات الدينية وتأويلها تأويلاً ارسطوطالياً .

مع ذلك يبدأ تاريخ التفاعل بين المشائية والمسيحية في القرن الثالث عشر بنكسة فلسفية تقوم بحد ذاتها شاهداً على عمق الاثر الذي أحدثه دخول فلسفة ارسطو الى العالم اللاتيني في تلك الحقبة . ففي سنة 1210 اصدر مجمع باريس الاقليمي بزعامة رئيس الاساقفة بيردي كورباي امراً يحرم تدريس مؤلفات ارسطو الطبيعية والإلهية في السر او العلن . وفي سنة 1215، اقرت جامعة باريس تحريم تدريس الطبيعيات والإلهيات الارسطوطالية، ولكنها اباحت تدريس المنطق . وقد جدد البابا غريغوريوس التاسع عشر هذا التحريم سنة 1231 .

5 - بين المشائية والرشدية :

وقد اتصفت المشادات الدينية والفلسفية في هذه الحقبة بشيء من الحدة نتيجة لقيام مدرسة فلسفية تزعمها سيجردي برايان ، المتوفى عام 1281، بويس دي داسي، عرفت بالرشدية اللاتينية نسبة الى الشارح الارسطوطالي الشهير، ابي الوليد ابن رشد، المتوفى عام 1298 . تطرقت هذه المدرسة الى مسألة

1 - كتاب النبات *De Plantis* الذي نسب الى ارسطو، وهو من وضع نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) وترجمة الفرد دي راشيل .

2 - كتاب العلل *Liber de Causis* الذي عرف في المصادر العربية باسم الخير المحض، وهو تلخيص لمبادئ الإلهيات للفيلسوف الافلاطوني المتأخر برقلس، المتوفى عام 485 .

3 - كتاب الفرق بين الروح والنفس لقسطا بن لوقا، ترجمه يوحنا الاشيبيل (اشتهر عام 1140) وسواه .

4 - كتاب سر الاسرار (او كتاب السياسة في تدبير الرئاسة)، الذي وضعه يحيى بن البطريق، المتوفى عام 815، ونسبه الى ارسطوطاليس، وترجم بعض اجزائه يوحنا الاشيبيل واكمه فيليب الطرابلسي حوالى 1243 وانتشر انتشاراً واسعاً .

ويدخل في عداد الترجمات المشائية الشروح والتصانيف العربية التي ترجمت الى اللاتينية قبل نهاية القرن الثاني عشر، وهي تشمل منطق الشفاء لابن سينا ترجمه يوحنا الاسباني، ف الطبيعيات والإلهيات والشفاء أيضاً، ترجمة دومينيكوس غونديسالينوس بالتعاون مع يوحنا الاسباني واليهودي سليمان، كما تشمل منطق وطبيعيات وإلهيات الفزالي العربي وهو العنوان الذي عرف به كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، وترجمه غونديسالينوس أيضاً . وتشمل أخيراً رسالة في العقل والطباع الخمس وكلاهما للكندي، ترجمهما جيرارد دي كرميونا، (وربما رسالة في العقل للفارابي) .

4 - انتشار المشائية في القرن الثالث عشر :

يتبين من مطالعة اللائحة السالفة أن القسم الأكبر من آثار ارسطو المنطقية وغير المنطقية كان قد أخذ في الانتشار، في الأواسط الفلسفية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر . وأطلق ثورة فكرية لم تعهد العصور الوسطى لها مثيلاً منذ وفاة بووثيوس في مطلع القرن السادس . ولكن الدفع الذي تلقته المشائية نتيجة لحركة الترجمة لم يبلغ ذروته الا في اواسط القرن الثالث عشر، فقد شهد هذا القرن تكامل عملية الترجمة لمؤلفات ارسطو او لشروح ابن رشد التي اقترنت بها في معظم الاحيان، فأصبحت محور الدراسات الفلسفية في اوروبا الغربية طيلة عدة قرون .

وتبدأ هذه المرحلة الثانية بترجمات مايكل الاسكتلندي المتوفى حوالى 1236، ثلاثة من كتب الحيوان لأرسطو قبل عام 1220، وهي تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وتكوّن الحيوان، تلاها حوالى 1230 ترجمة شروح ابن رشد الكبرى

المشائية. وكان أبو حامد الغزالي المتوفى 1111، قد لخص في تهافت الفلاسفة عشرين مسألة استهدف فيها أرسطو وشراحه العرب، لا سيما الفارابي وابن سينا، تتفق في بعض جوانبها مع القضايا الرشدية الأنفة الذكر. ومع ان ابن رشد حاول في تهافت التهافت الذي ترجم الى اللاتينية حوالى 1328 على يد كالونيم كالونيموس، أن يرد على اتهامات الغزالي لأرسطو، فهو لم ينجح بصورة عامة في دفع التهمة عن المشائين، إن في باب قدم العالم او المعاد الفردي او العلم الإلهي، على الرغم من البراعة الفائقة التي عالج فيها هذه القضايا والتأويل التي قدمها بغية تبرئة ساحة المشائين في هذا المضمار.

6 - البير الكبير وتوما الاكوييني :

في غمرة هذا الصراع بين الفلسفة والعقيدة الدينية اخذت تتضح منذ أواسط القرن الثالث عشر ملامح موقف معارض لم تكن العقيدة الدينية والحقيقة الفلسفية بحسبه متضاربتين بل متكاملتين، وقد بدأ هذا الموقف بتبرئة أرسطو من التهم التي كانت توجه اليه والى اتباعه ولا سيما ابن رشد، باسم العقيدة الدينية. وكان اول رائد من رواد هذا الرعيل الجديد من الفلاسفة البير الكبير، المتوفى عام 1280 الذي فصل بوضوح بين ميداني العقل والايمان، اي الفلسفة والعقيدة، وذهب الى أن العقل هو الحكم في ميادين العلوم الطبيعية وعلم النفس، بينما الوحي هو الحكم في ميدان العقيدة والاخلاق. «فعندما يختلف القديس اغسطينوس والفلاسفة في شؤون الايمان او الاخلاق» كما يقول، «فعلينا التسليم بما يقوله اغسطينوس دون الفلاسفة. أما فيما يتعلق بالطب فاني أسلم بما يقوله ابقراط او جالينوس، وفيما يتعلق بالعلم الطبيعي، فاني اسلم بما يقوله أرسطو، لأنه كان ادرى بالشؤون الطبيعية».

وبناء على هذا الفصل الحاسم بين العقل والايمان لم يتورع البير الكبير عن الخوض في جميع ابواب الفلسفة والعلم على طريقة أرسطو وابن رشد وابن سينا من جهة، وامهات العقائد المسيحية، كالتثليث والتجسد والقيامة، من جهة ثانية، على أسس إيمانية، من حيث هي اسرار ليس بوسع العقل أصلاً اكتشافها بمعزل عن الوحي. وقد اضاف البير الكبير الى قائمة هذه الاسرار مسألتي خلق العالم من عدم وأزليته اللتين ذهب الى انها مما ليس باستطاعة العقل اقامة الدليل عليهما ايضاً، فوجب التسليم بهما بناء على الوحي.

أما تلميذه توما الاكوييني المتوفى عام 1274، فقد اخذ بهذا المنهج دون تحفظ، ولكنه خطا خطوة اخرى على طريق

الاتصال بين الفلسفة والعقيدة الدينية انطلاقاً من مقدمات نسبت الى ابن رشد، وأفضت بحسب زعم دعايتها الى «ازدواجية الحقيقة»، وهي ان من القضايا ما يلزم ضرورة عن اوضاع فلسفية صادقة فوجب التسليم بها، ومنها ما يلزم عن تعاليم الكنيسة او معطيات الوحي، فوجب التسليم بها ايضاً. وهاتان الفئتان من القضايا تختلفان كلياً من حيث المصدر والمحتوى، ولكنها مع ذلك صادقتان لا تناقض بينهما، من هنا اصطلحت هذه المدرسة بالسلطات الكنسية التي اتهمت سيجر وأصحابه بالتناقض من جهة، (اذ كيف يمكن التسليم بقضايا متضاربة من اي نوع كان؟) وبتسخير العقيدة الدينية للفلسفة، من جهة ثانية. وتلك قضية كان قد انتهى اليها ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، حيث وصف الفلاسفة بأهل البرهان والمتكلمين بأهل الجدل (مع ان هذا الكتاب لم يترجم قط الى اللاتينية). الا ان سيجر، حيطةً أو تحايلاً، لم يقر صراحة بتفوق الحقيقة الفلسفية على الحقيقة الدينية، بل يذهب الى أن مهمة الفيلسوف تنحصر في تفصي ما يلزم من أقوال الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو، والتمسك بالحقيقة الدينية المنزلة، حتى ولو بدت متناقضة مع الدليل العقلي.

تدخلت السلطات الكنسية في باريس سنة 1270 وحرمت 15 مسألة فلسفية كانت تلزم عن اقوال سيجر من جهة، وشروح ابن رشد من جهة ثانية، اهمها وحدة العقل الفعال وانكار حرية الارادة، والقول بأزلية العالم، وانكار خلود النفس، ونفي امتداد العناية الإلهية الى الافراد او الانفعال الجزئية. واكتسب هذا التحريم سنة 1277 صفة رسمية، نتيجة صدور تحذير عن البابا يوحنا الحادي والعشرين، وكان أسقف باريس أيتان تامبيه هو الذي تزعم حركة المقاومة للرشدية والمشائية، فأصدر قراراً جديداً يحتوي على 219 قضية شملت مواقف أرسطوطالية وأخرى رشدية. من هذه القضايا:

- 1 - انكار العناية الإلهية، او قول الرشديين ان الافعال البشرية ليست خاضعة للعناية الإلهية وان الكائنات الدنيا خاضعة ضرورة لفعل الجرم السماوي.
- 2 - القول بأزلية العالم واستحالة الخلق من عدم.
- 3 - القول بوحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردي.
- 4 - انكار علم الله بالجزئيات الحادثة.
- 5 - تقديم الفلسفة او الحكمة على الشريعة او الوحي.
- 6 - انكار الخوارق او المعجزات.

جدير بالذكر ان ابن رشد لم يصرح علانية بهذه القضايا، وإن كان بعضها يلزم ضرورة عن بعض شروحه او تأويله

فاذا كان العقل شيئاً إلهياً بالنسبة الى الانسان، فكذلك حياة العقل بالنسبة الى الحياة الانسانية». (وقد ألف القديس توما شرحاً لـ الأخلاق النيقوماخية يعتبر من افضل الشروح التي وصلتنا).

ومن الشواهد الاخرى على مشائية القديس توما، المدى الذي تذرعه فيه بأهم المقولات الارسطوطالية في تأويل الصبرورة في عالم الكون والفساد، مثل القوة والفعل والاسباب الاربعة، والجوهر والعرض والحركة والسكون وسواها. كذلك في باب النفس، بنى على اسس ارسطوطالية نظريته في ماهية النفس وقواها الحاسة والغاذية والناطقة والمخيّلة، وتوقف على عادة شراح ارسطو في العصور القديمة والمتوسطة عند مسألة العقل الفعال، فأول مذهب ارسطو في العقل تأويلاً يتعارض مع تأويل كل من ابن رشد وابن سينا، ويتفق الى حد بعيد مع النصوص الارسطوطالية. اذ ذهب الى ان العقل الفعال ليس قوة مفارقة خارجة عن النفس، كما رأى ابن سينا وابن رشد، بل قوة من قوى النفس، من شأنها ان تحقق طاقات النفس الادراكية، لا سيما العقل الهولاني، وهو قوة من قوى النفس الذاتية ايضاً. وهكذا استطاع ان ينقض موقف ابن رشد واتباعه اللاتين الذين ذهبوا الى أن العقل الهولاني واحد بالعدد والنوع، فاستحال ان يطرأ عليه كون أو فساد، فلزم عن ذلك أن هذا العقل ازلي وانه مشترك بين افراد الجنس البشري عندهم. ويرد القديس توما على هذا الموقف بقوله:

1 - لما كان العقل صورة الانسان، لزم عن اشتراك البشر في العقل تعدد صور الافراد وهو خُلف.

2 - ليست المادة هي مبدأ التعدد، بل كلا المادة والصورة، فكان لكل فرد صورته الخاصة، وهي العقل، فاستحال ان يكون العقل، سواء عنيانا به الهولاني او الفعال، كلياً أو مشتركاً، بل هو قوة من قوى النفس ايضاً.

3 - يلزم عن القول بوحدة العقل ووحدة الجنس البشري في الحياة الآخرة. فنتفي عندها معنى الثواب والعقاب، بحكم انتفاء التبعية الفردية، ويتساوى الخير والشرير، كبطرس ويهوذا، وهو محال.

4 - يلزم عن القول بوحدة العقل ايضاً ان الله عاجز عن خلق عدد من النفوس او العقول ابتداءً، او اعادة خلقها يوم القيامة ثانية، ما دامت هذه النفوس تؤول جميعها الى مبدأ كلي واحد هو العقل الهولاني.

واخيراً يمكن الإشارة الى مسألتين كان قد تطرق اليه الكبير اليهسا، وهما خلق العالم من عدم وأزلية العالم. فقد ذهب

المشائية، فعمل بادیء ذي بدء على تنقية هذه المشائية من الشواهب الأفلاطونية المحدثة التي كانت قد علقت بها، ان تحت تأثير ديونسيوس الاريبوباجي (القرن الخامس) أو تأثير الافلاطونيين المحدثين العرب، ولا سيما ابن سينا، فجاء منهجه الفلسفي شاهداً فريداً على مشائية خالصة لم يجد بينها وبين العقيدة المسيحية أي تعارض. أما موقفه من الرشدية فلا يخلو من الاتزان. فمع انه حمل على الرشدين حملة عشواء في باب وحدة العقل خاصة، فان أسلوبه الخاص في شرح ارسطو يتفق في عدة وجوه مع أسلوب ابن رشد. واذا استثنينا بعض المسائل المتصلة بالعقيدة المسيحية، مثل خلق العالم وحشر الأجساد، فتأويله لفلسفة ارسطو الطبيعية والإلهية وحتى الخلقية، يكاد لا يختلف عن تأويل ابن رشد.

نمثل على ذلك بالاشارة الى المواضيع التي اعتبرها داخلية في صلب الفلسفة من جهة، وتلك الخارجة عنها من جهة ثانية. فالحلاصة اللاهوتية، وهي اشهر مؤلفاته اطلاقاً، تعالج مسائل وجود الله وصفاته ومعرفتنا به وخلق العالم وطبيعة الانسان وافعاله والقانون الطبيعي وسواها، على أسس فلسفية أو عقلية بحثية. فهو يبدأ السؤال الثاني من الجزء الاول بالتساؤل عما اذا كان وجود الله بديهيّاً، ام يمكن التدليل عليه عقلياً. وبعد أن يجيب عن السؤال الثاني بالايجاب يعمد الى بسط خمس طرق تقضي الى وجود الله جميعها مستمدة مباشرة او غير مباشرة من ارسطوطاليس (ويلاحظ ان الطريق الثالثة مستمدة من ابن سينا). بعد ذلك يتطرق الى مسألة ماهية الله، فيثبت على طريقة ارسطو ان الله هو الكائن الأورحد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته. وعندما يتناول الصفات الإلهية يميز بين ما كان منها يعرف عن طريق النظر العقلي، مثل الوحدانية والبساطة والكمال والجودة والعدل والقدرة، وما كان لا يعرف الا عن طريق الوحي كالثالوث والتجسد واعادة خلق الاجساد يوم الدينونة وسواها. وعلى الرغم من بعض المفارقات الجزئية، فإن نظرتة الى الله كالعلة الغائية أو الخير الذي تصبو اليه او تتحرك نحوه جميع الموجودات ارسطوطالي الفحوى، فهي لا يتفق مع ما وضعه ارسطو في كتاب اللام من ما بعد الطبيعة، حيث رسم الموجود الاول بأنه خير وفعل وكمال يتحرك نحوه سائر الموجودات بفعل الاشتياق أو النزوع وحسب، بل مع ما وضعه في الاخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر) ايضاً، حيث يقول: «ان حياة النظر العقلي قد تكون بما لا طاقة للانسان بها، الا ان الانسان لا يحيا هذه الحياة من حيث هو انسان، بل من حيث يكمن فيه عنصر إلهي...»

7 - الشروح على ارسطو:

عرضنا في الفقرة السالفة لأسلوب القديس توما الذي تأثر فيه بخطى أستاذه البير الكبير، في تأويل العقيدة المسيحية على أسس ارسطوطالية، والفصل بين دور العقل في ميدان الطبيعيات والإلهيات وحتى الخلقيات إلى حد ما، وبين دور الايمان في ميدان المعتقدات الدينية التي تفوق العقل، ثم ردّ دعوى القائلين بأن فلسفة ارسطو تناقض العقيدة المسيحية ضرورة. وقد استطاع الاصطلاح بهذه المهيات عن طريق التحديد الواضح والدقيق لميداني العقل والايمان، وإبراز جوانب التداخل بينها، متحاشياً القول بتناقضهما على غرار خصوم ارسطو آنذاك، ومدّلاً على أن ما يخرج عن نطاق العقل الطبيعي إنما يفوق العقل ولا يناقضه، والسبيل الوحيد لمعالجته هي الاسترشاد بنور الوحي الفائق للطبيعة والمكتمل لها.

مع ذلك يجب أن نضيف إلى ذلك جانباً ارسطوطالياً بحثاً في نتاج القديس توما، وهو جانب الشرح والتعليق على أهم مؤلفات ارسطو الفلسفية. فقد وضع شروحاً لكتاب العبادة والتحليلات الثانية والسماء والعالم والأخلاق النيقوماخية والسماع الطبيعي وكتاب النفس وما بعد الطبيعة، وكتاب السياسة يضاف إليها شرحاً لكتاب العلل *Liber de Causis* المنحول. وكان بالفعل أول من نبّه إلى الأصل العربي لهذا الكتاب الذي يتألف من 32 قضية فلسفية مستمدة من مبادئ الإلهيات لبرقلس نسبت في المصادر العربية إلى ارسطو، كما مرّ. ومع أن هذه الشروح تقلّ عدداً عن شروح ابن رشد الذي ألف، كما هو معروف، عدداً ضخماً من الشروح الكبرى والوسطى والصغرى على أهميات المؤلفات ارسطوطالية، (باستثناء كتاب السياسة)، فشروح القديس توما لا تقلّ شمولاً وبعد غور عن شروح سلفه الاندلسي.

7 - انحسار المشائية بعد القرن الثالث عشر:

يمكن القول بصورة عامة أن انتصار المشائية في إطار مسيحي لاتيني بلغ أوجه على يد القديس توما الاكوييني، بعد سنين من الصراع الفلسفي واللاهوتي. ومن المفارقات التاريخية أن هذا اللاهوتي الشهير تعرض للادانة من قبل السلطات الكنسية في باريس واكسفورد من جراء بعض المواقف ارسطوطالية التي وقفها والتي اعتبرت منافية لتعاليم الكنيسة. ولكن شهرته لم تلبث أن أخذت تتوطد في الاوساط الفلسفية والكنسية، فأعلنه مجمع فيينا سنة 1311 معلماً شاملاً

البير، كما مر، إلى أن الخلق من عدم مما يمكن التدليل عليه بالذرائع العقلية، فكان على غرار ازالة العالم، مما يقتضي التسليم به استناداً إلى الوحي. هنا يميز القديس توما بدقة بين جانبي المسألة، وهما إيجاد العالم بعد أن لم يكن (وهو مدلول الخلق) وامتداده الزمني (وهو مدلول الازلية أو الحدوث)، بالنسبة إلى المسألة الأولى، رأى هذا العالم أن العقل قادر على اقامة الدليل الفلسفي على إيجاد العالم من عدم بناءً على مقدمتين، كلاهما ارسطوطالية:

- 1 - الأولى، أن كل ما يوجد باشتراك، فأنما يحدث عن كائن يتصف بالوجود اتصافاً جوهرياً لا اشتراك فيه، وهذا الكائن هو الله الذي يوصف بأنه الموجود القائم بذاته.
- 2 - الثانية، أن جميع الموجودات، إذا اعتبرت من حيث وجودها فإنما تستمد كل ما يخص هذا الوجود المشترك (وبالتالي مادتها) من الوجود الأول الذي لا اشتراك فيه. وهذا ما نعني بالخلق من عدم (الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، السؤال 44، الفقرة 2 الخ.).

أما بالنسبة إلى المسألة الثانية فقد ذهب القديس توما، ناسجاً إلى حد ما على منوال موسى بن ميمون، 1135-1204، إلى أن القول بأن للعالم بداية فلم يكن وجوده ازلياً مما لا يمكن التدليل عليه بصورة برهانية، وعلة ذلك كما يقول «إن بداية العالم لا يمكن أن يبرهن عليها بالاستناد إلى العالم نفسه. ذلك أن مبدأ البرهان هو ماهية الشيء، وكل شيء إذا اعتبر من حيث ماهيته (أو نوعه) لم يمكن النظر فيه من حيث المكان أو الآن. لذا قيل (أي على لسان ارسطو في التحليلات الثانية، الكتاب الأول، ص 87 ب 33) إن الكليات توجد في كل مكان وزمان، فلم يمكن البرهنة إذن على أن السماء أو الحجر لم يوجد منذ الأزل». (الخلاصة اللاهوتية، الجزء الأول، السؤال 46، الفقرة 2).

ثم إن القديس توما ذهب إلى أبعد من ذلك، فتجرد لتبرئة ارسطو من تهمة القول بأزلية العالم، مستشهداً بما جاء في كتاب طويقا (104 ب 16) من أن ثمة مسائل «ليس لنا فيها حجة، إذ هي عظيمة لظناً بأن قولنا فيها: لم ذلك عمر، مثال ذلك: هل العالم أزلي أو لا؟» (كما جاء في الترجمة العربية القديمة لطويقا)، كما يستشهد بما جاء في مطلع كتاب السماء (1، 279 ب 14)، والكتاب الثامن من السماع الطبيعي من معالجة جدلية لأراء القدماء في مسألة ازالة العالم، وليست تلك طريقة البرهاني كما يقول القديس توما، «بل الداعي إلى الاقتناع وحسب».

- —, *Politica*, 1961.
- —, *Topica*, 1969.
- Duhem, P., *Le Système du monde*, Paris, 1953-59.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1952.
- Jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819.
- Kretzmann, Norman, et al. editors, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge university Press, London, 1984.
- Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle*, Lauvain, 1908-11.
- Minio Paluella, L., *Opuscula*, Paris, 1972.
- Rénan, E., *Averroes et l'averroïsme*, Paris, 1882.

ماجد فخري

المنطق الاصولي

The Logic of Usul al - Fiqh
La Logique d'usul al-Fiqh
Logik des usul al-Fiqh

يُعنى بالمنطق الاصولي ذلك المنهج التفكيرى الذي وضعه علماء الاصول من اجل الوصول الى الاحكام التكليفية التي تمثل في هذا المنهج الخلاصة المنطقية لما يمكن ان يسمى بالبراهين الشرعية. ويجب الاشارة أولاً الى أن المنطق الاصولي قد اختلف من حقبة تاريخية الى اخرى ومن فقيه الى فقيه آخر معاصر له. وظواهر هذا الاختلاف تبين في التركيب النوعي والشكلي لنظريات المنطق الفقهي التي تبناها الاصوليون؛ فمنها ما تأثر بالمنطق المشائي ومنها ما تأثر بالمنطق الرواقي او بالاثنتين معاً. وهناك نوع آخر كان ابن تيمية من اكبر المدافعين عنه والقائلين به، وهو المنطق الذي ساده العنصر الاسلامي والذي حاول مقاومة التأثيرات اليونانية على اصول الفقه بكل ما امكن. واول محاولة لوضع نظرية لأصول الفقه قام بها الشافعي مستنداً فيها على المكونات الفقهية الاسلامية التي برزت في النصف الثاني من القرن الثاني. ومن الصعب التقرير بوجود اي تأثير يوناني واضح على المنطق الاصولي عند الشافعي، فقد اعترف الشافعي بما ساهم الاصوليون لاحقاً بقياس الاولى وبالتمثيل واعتبر الاول اقوى انواع القياس. ولم يدخل قياس البرهان الارسطوطالسي في اعتبارات الشافعي لأن هذا القياس كان بالنسبة له مسألة لغوية بحتة. فكل مقدمة او قضية عامة في الكتاب او السنة تنتج نتيجة ضرورية عن شيء يدخل تحت هذه المقدمة العامة، وهذا ما ساهم الاصوليون

من معلمي الكنيسة *Doctor Communis*، ثم اعلنه مجمع ترانت سنة 1545-1563 معلم الكنيسة الخامس، اي خامس المعلمين الاربعة الكبار، وهم امبروزيوس واغسطينوس وهيرونيموس وغريغوريوس الكبير، ووضعت خلاصته اللاهوتية على المذبح جنباً الى جنب مع الكتاب المقدس، ثم اعلنت قدامته سنة 1323.

على الرغم من هذا الانتصار، بدأت المشائية تنحسر منذ اواخر القرن الثالث عشر في الأوساط الفلسفية واللاهوتية، فقد اخذ عدد من تلامذة البير الكبير واتباعه ينهجون نهجاً افلاطونياً محدثاً، تأثروا فيه بابن سينا وديونيسيوس الايوباجي، نذكر منهم هونغ دي ستراسبورغ واولبريخ دي ستراسبورغ المتوفى عام 1277، وديترخ دي فرايبرغ، الذي تعكس مؤلفاته الفلسفية تأثير الفيلسوف اليوناني المتأخر برقلس المتوفى عام 410-485، آخر اعلام الافلاطونية الوثنية الكبار وصاحب كتاب مبادئ الالهيات، الذي بنى عليه في العالم العربي، كما مرّ، في كتاب الخير المحض أو *Liber de Causis*، وترجمه في القرن الثاني عشر جيرارد دي كريمونا.

ويمكن القول بصورة عامة أن الافلاطونية المحدثه، وقد امتزجت بالاغسطينية، أصبحت منذ أواخر القرن الثالث عشر السمة الغالبة للحركات الفلسفية واللاهوتية، وبلغت ذروتها في فلسفة دونس سكوتس المتوفى عام 1308 واتباعه. وكان من الطبيعي أن يأخذ نفوذ المشائية في تلك الحقبة بالتقلص الى حدّ ما على الأثر الكبير الذي خلّفته فلسفة توما الأكويني على الاجيال اللاحقة من الفلاسفة واللاهوتيين حتى في زماننا هذا، والذي شهد ظهور حركة فلسفية في كندا وفرنسا وانكلترا واميركا الجنوبية تعرف بالتومائية الجديدة.

مصادر ومراجع

- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، 1982.
- —، ارسطوطاليس، المعلم الاول، بيروت، 1986.
- Aquinas, St. thomas, *Summa theologica*, Paris, 1926.
- Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora*, 1968.
- —, *Analytica Priora*, 1962.
- —, *Categori*, 1961.
- —, *De arte Poetica*, 1968, editors L. Minio-Paluello et al., Paris, Desclé de Brouwer, 1961-76.
- —, *De Generatione animalium*, 1966.
- —, *De Interpretatione*, 1965.
- —, *De Sophisticis elenchis*, 1975.
- —, *Ethica Nicomachea*, 1972-4.
- —, *Metaphysica*, 1976.

العلوم النظرية فقهية كانت ام عقلية. فيقول «إن النظر في الفقهيات لا يبين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط». وعلى هذا يبدأ الغزالي كتابه المستصفى من علم الأصول بمقدمة منطقية هي في الحقيقة مختصر لكتاب معيار العلم وكذلك لكتاب محك النظر. ويذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وشروط الحد الحقيقي والبرهان الحقيقي واقسامهما. ويشدد على ان من لا يحيط بمبادئ هذه المقدمة المنطقية «فلا ثقة له بعلومه أصلاً».

حاول الغزالي تفسير القياس الاصولي من وجهة نظر منطقية بواسطة إيجاد عوامل مشتركة واجه شبه بين الاقيسة الفقهية والبراهين المنطقية. فاذا كان الحد الاوسط علة للحد الاكبر عرف في الفقه بقياس العلة وفي المنطق ببرهان اللزم وان لم يكن علة له ساء الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون برهان الآن. وفي شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل يبحث الغزالي اشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية اي في المسائل التي يعدها الفقهاء قياسية لا نقلية. وهذه ثلاثة براهين الاول منها برهان اعتلال والثاني برهان استدلال والثالث برهان الخلف او قياس العكس كما تعارف الفقهاء على تسميته. اما برهان الاعتلال الفقهي فهو بالنسبة للغزالي الجمع بين الفرع والاصل برابطة علة وشكل هذا البرهان يرجع الى مقدمتين ونتيجة كقولك: المغضوب مضمون والعقار مغضوب، إذن العقار مضمون. وهذا كما يقرر الغزالي راجع الى دخول شيء معين تحت جملة معلومة. اما البرهان الثاني فهو الاستدلال على شيء بما ليس علة موجبة له ولكن ثبتت علته بوجه من الدلالة معقولة». وهذا ينحصر في ثلاثة انواع: الاول هو الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته او نتيجته، فوجود الخاصية يدل على وجود ما به الخاصية وعدمها يدل على عدمه وكذلك بالنسبة لوجود النتيجة. الثاني هو الاستدلال بالنتيجة على المنتج وبعدمها على عدمه، ومبدأ هذا الاستدلال هو التلازم في الظواهر كقولك: بيع لا يفيد الملك او نكاح لا يفيد الحل فلا ينعقدان. الثالث هو الاستدلال على الشيء بنظيره كقولك ان من صح طلاقه صح ظهاره. وهذا هو الاستدلال الذي دعاه الناطقة بالتمثيل. اما النوعان الاولان فهما كما اكد الغزالي يرجعان الى البرهان أرسطوطاليسي.

البرهان الثالث من البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية القياسية هو كما قلنا برهان الخلف او قياس العكس وهو كما يعرفه الغزالي «أن لا يتعرض للمقصود ولكن يبطل ضده المقابل له واذا بطل احد الضدين تعين الضد الآخر.

المتأخرون المفهوم من جهة دلالة اللفظ. فالنهي عن اكل لحم الخنزير مثلاً يشمل النهي عن اكل لحم الخنزير البري وعن كل انواع الخنازير الاخرى. وليست طريقة الحكم على تحريم الخنزير الجوي طريقة برهانية تدخل فيها المقدمة الصغرى ضمن المقدمة الكبرى وانما هي مسألة لغوية خالصة يفهم فيها التحريم من لفظ تحريم الخنزير كنوع. فالشافعي إذن اقتصر منهجه الاصولي على قياس الاولى، وهو ما سباه الاصوليون بعده القياس الجلي، وعلى قياس التمثيل والذي يعتمد، كما سنرى، على العلة والدلالة والشبه. وبالرغم من ان المنطق اليوناني كان معروفاً في العالم الاسلامي قبل ظهور الشافعي، الا اننا لا نجد اي اثر لعالم هذا المنطق في رسالة الشافعي حتى لو اخذنا بعين الاعتبار نظرتة الى القياس الفقهي والذي شارك ارسطو في اعتباره ظناً.

ان التأثيرات اليونانية لم تنجح في تغلغل الفكر الاسلامي الا بعد الشافعي، اي عندما بدأت حركة الترجمة من الكتب اليونانية بعد العقد الثاني او الثالث من القرن الثالث الهجري. فعدم تأثر الشافعي بالمنطق اليوناني لم يكن ناتجاً كلياً عن موقفه السلبي تجاه هذا المنطق وانما على الأرجح لعدم تعرضه له ومعرفة به. ليس هناك اي دليل في كتب الشافعي ومعاصريه يؤيد ادعاءات السيوطي ان الشافعي كان مطلعاً على المنطق اليوناني واللغة اليونانية رغم وجود بعض الدلائل على اشتغاله بعلم النجوم في فترة مبكرة من عمره.

بقيت نظرية الشافعي الاصولية المتمثلة في رسالته اهم انجاز في حقل أصول الفقه حتى بداية القرن الرابع. وقد حظيت الرسالة بعدة شروح كان آخرها بقلم الجويني والد امام الحرمين المتوفى سنة 419 هـ. لكن في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع بدأ الاصوليون ينتهجون منهجاً جديداً في علم الاصول تحت التأثيرات الكلامية الاعتزالية أولاً والاشعرية لاحقاً. ويظهر ان من خلال هذه المذاهب بدأ المنطق الاصولي يتأثر بعناصر منطقية يونانية، فنرى احمد بن علي بن رازي الجصاص المتوفى 370 هـ. يدخل مبادئ رواقية في كتابه الفصول في الاصول والجويني امام الحرمين المتوفى 478 هـ. يمزج المنطق الأرسطوطاليس ببعض العناصر الاصولية ممهداً بذلك لتلميذه ابي حامد الغزالي المتوفى 505 هـ. الذي يعتبر اول شخصية من اهل السنة حاولت جعل المنطق الأرسطوطاليس قاعدة أساسية عامة للمنطق الاصولي.

يؤكد الغزالي في كتابه معيار العلم في فن المنطق، وهو ينهج فيه منهجاً منطقياً أرسطوطاليسياً، أن المنطق تشمل جدواه

وحاصل ذلك يرجع الى تقسيم وسر وإبطال لبعض الاقسام لتعين ما بقي من الاقسام». ويضيف الغزالي على هذا نوع آخر هو حصر الجملة في اقسام ثم إبطال جميع الاقسام لإبطال الجملة. ومثال الاول ان نقول: لو ملك المقارض الربح لملك ربح الربح، ولا يصح ان يملك ربح الربح لأن ذلك يؤدي الى تفاوت في القسمة، فيبطل القول بالتمليك. ومثال الثاني أن نقول: لو كان الايلاء طلاقاً لكان بطريق التصريح او الكناية ولكن بطل كونه صريحاً وبطل كونه كناية فلذلك بطل كونه طلاقاً. وهذا يرجع ايضاً الى مقدمتين ونتيجة كما في القول انه لا طلاق الا بصريح او كناية، ولا صريح ولا كناية، فالنتيجة هي لا طلاق.

جاء بحث الغزالي هذا في البراهين الفقهية كمحاولة صغيرة في كتابه شفاء الغليل لاختراع مبادئ المنطق اليوناني لحاجات النظام الفقهي الخاصة، ولم يتلها قط بأية محاولة اخرى في كتبه الاصولية مثل المستصفى والمنحول. وبالمقارنة مع كتابات المتأخرين من الاصوليين كابن قدامة وابن الحاجب نرى ان الغزالي قد توقف عن مزج المنطق مزجاً كلياً في اصول الفقه. فموقفه من المنطق الاصولي يتبين من طريقة معالجته للموضوع في المستصفى حيث قدم للكتاب مقدمة منطقية معلناً ان «من شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه». ومن هذا يتبين انه بالنسبة للغزالي ليست المواضيع المنطقية كالحد والبرهان من جوهر اصول الفقه بالرغم من كونها ضرورة مسبقة لفهمه.

على خلاف اسلوب الغزالي في دمج المنطق الارسطوطاليسي بأصول الفقه جاء موفق الدين ابن قدامة المتوفى 620 هـ. بمقدمة لكتابه روضة الناظر وجنة المناظر اعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الكتاب وبدأها ببحث التصور والتصديق وطريقهما الحد والبرهان. وقد قسم الحد الى حقيقي ورسمي ولفظي موفقاً بذلك بين تعريف الاصوليين للحد وتعريف المشائين له. يتلخص الحد الحقيقي بأنه القول الدال على ماهية الشيء وهو كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه، وهذا الوصف يكون لازماً لا يفارق الذات وهو لذلك وصف ذاتي ينقسم الى جنس وفصل. هذا القدر من تعريف الحد هو في الاساس تعريف ارسطوطاليسي ادخل عليه ابن قدامة تعريفاً مكماً له الا وهو الرسمي الذي تبناه عدد من اصولي القرن الرابع والخامس الهجري. والحد الرسمي عند ابن قدامة هو اللفظ الشارح للشيء بتعدد اوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرده وينعكس. ويذهب ابن قدامة بعد ذلك الى سرد البراهين والاقيسة التي ترجع كل

الاقيسة الفقهية لها. والبرهان عنده مقدمتان يتولد منها نتيجة فاذا كانت المقدمتان قطعتين سمي برهاناً وان كانت ظنية سمي قياساً فقهيّاً، وهذا يذكرنا بما قاله الغزالي عن مباينة العقلات للشرعيات في مآخذ المقدمات فقط. يقول ابن قدامة ان تسمية القياس الفقهي قياساً هو استعمال مجازي اذ حاصله ادراج خصوص تحت عموم، فاذا وضعنا نوعية المقدمات جانباً يكون لدينا براهين يمكن تصنيفها خمسة اصناف، الثلاثة الاولى منها هي الاقيسة الارسطوطاليسية على الشكل الثاني والثالث والرابع (يجدر بالذكر هنا ان ابن قدامة استبدل الشكل الاول بالشكل الرابع). مثال الصنف الاول قولنا: كل نبذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان كل نبذ حرام. ويكرر ابن قدامة الشروط الارسطوطاليسية لهذا النوع من البراهين ويقول ان كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين، مبتدأ وخبر، فتصير اجزاء هذا البرهان اربعة، منها واحد مكرر في المقدمتين وهذا يكون عددها ثلاثة في الحقيقة اذ لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا النبذ مسكر والمغصوب مضمون فلا تشترك احدهما بالآخرى. والعامل المشترك هو ما يعرف بالعلة. ويشترط في هذا الصنف من البراهين ان تكون مقدمته الاولى مثبتة فلو كانت نافية لم تنتج. وكذلك يشترط ان تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت النبذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبذ. والصنف الثاني وهو الشكل الثاني يجب فيه شرطان: ان تختلف المقدمتان في النفي والاثبات وان تكون الثانية، اي المقدمة الكبرى، عامة. أما الصنف الثالث من اصناف البراهين فهو ما يسميه الفقهاء النقض وتكون فيه العلة مبتدأ في المقدمتين. يتقل ابن قدامة بعد ذلك الى الصنف الرابع الذي يسميه التلازم وهو في الحقيقة القياس الشرطي المتصل، ومثاله: ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان الصلاة صحيحة فيلزم عندئذ ان المصلي متطهر. وجعلت الطهارة هنا شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود الشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولكن لا يلزم العكس فلو قيل ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي متطهر لم يصح، اذ قد يدخل امر آخر يفسدها. والصنف الاخير من البراهين عند ابن قدامة هو المعروف بالسبر والتقسيم عند الفقهاء وبالقاس الشرطي المنفصل عند المناطقة. ويعرفه ابن قدامة بأنه «كل نقضين ينتج اثبات احدهما نفي الآخر ونفيه اثبات الآخر» ومن شرطه استيفاء كل الاقسام إذ يحتمل وجود الحق في قسم آخر.

الاشكال الاخرى متوقفة عليه. ولهذا الشكل اربعة صيغ Moods منتجة، الاولى مؤلفة من كليتين موجبتين، كقولنا: كل وضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان كل وضوء يفتقر الى النية. الثانية مؤلفة من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة، كقولنا: كل وضوء عبادة، ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان لا شيء من الوضوء يصح بدون نية. الثالثة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية موجبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية، فاللازم ان بعض الوضوء يفتقر الى النية. الرابعة مؤلفة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة، كقولنا: بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بدون نية، فاللازم ان بعض الوضوء لا يصح بدون نية. وبعد شرح الصيغ الاخرى للشكلين الثاني والثالث يبحث الأمدي قوانين القياس الاستثنائي ويقسمه الى شرطي متصل وشرطي منفصل، ومن البين ان السير والتقسيم الفقهي يرجع في معظمه الى هذا النوع من البراهين.

تأثر المنطق الاصولي إذن بالمنطق اليوناني بشكل عام والارسطي بشكل خاص. ويظهر هذا التأثير في المنهج الاصولي عند الغزالي وعند فئة من الاصوليين الذين جاؤوا بعده والذين اهتموا بعلم الكلام والمنطق. لكن كتابات هؤلاء الاصوليين كانت مجرد جزء، وان يكن هاماً، من النظرية الاصولية ككل. وحتى هؤلاء الذين تأثروا بالمنطق اليوناني لم تكن مجموع مبادئهم ونظرياتهم المنطقية خاضعة للتأثيرات اليونانية، فالقياس الاصولي بقي مبنياً على المنهج الاستقرائي الذي طوره علماء الاصول والذي لم يتطرق المشائون ولا الرواقيون لكل مواضيعه وتفصيله.

ادى الاهتمام بالمنطق الأرسطوطاليسي ودعجه في العلوم الاسلامية الى ردود فعل عنيفة من قبل بعض الاسلاميين كابن الصلاح في فتواه المشهورة ضد المنطق وابن تيمية في كتابه القيم الرد على المنطقيين. وقد قام هذا الأخير بنقد اهم العناصر المنطقية الارسطوطاليسية مرتكزاً في هجومه على المنطق الاصولي الاسلامي حيناً وعلى دعاوى الشكاك اليونان Sceptics حيناً آخر. وجه ابن تيمية هجومه أولاً نحو التصور والتصديق وأقسامهما الحد والبرهان وأنكر على المنطقيين ادعاءهم أن التمثيل الغالب استعماله في الفقهيات لا يفيد إلا الظن. ولكن ابن تيمية يرى ان قياس التمثيل والبرهان، الذي يسميه القياس الشمولي، متلازمان وأنه اذا حصل في احدهما نتيجة يقينية حصلت النتيجة نفسها في الآخر اذا كانت

يعتبر ابن قدامة هذه البراهين الاسس المنطقية لايبحث اصول الفقه ويؤكد ان كل الادلة الاصولية يجب ان ترجع للنظم البرهاني، وان لم يكن ظاهر شكلها على هذا النظم فإنه لاهمال المقدمات وهذا ما يغلب وقوعه في الفقهيات. ويذكرنا هذا بما كرره الغزالي في مقدمته للمستصفي وكتابه المعيار وحك النظر، إن كل قياس سواء كان قياس تمثيل أم لم يكن فإنه يجب ان يرجع الى النظم البرهاني على الشكل الاول لكي تضمن صحته. واستناداً على هذا المبدأ المنطقي نرى عدداً من الاصوليين البارزين بعد الغزالي يبنون منطقهم على هذه الاسس البرهانية والتي يرجع معظمها الى المنطق الارسطوطاليسي. ومن هؤلاء نخص بالذكر الأمدي وابن الحاجب (وشارحه الايمي والتفتازاني والجرجاني) والانصاري وابن عبد الشكور وابن الهمام وابن امير الحاج.

يبدأ ابن الحاجب كتابه منتهى الوصول والامل بتفصيل للتصور والتصديق والحد والبرهان ثم يسرد الاشكال القياسية الاربعة مع ضروبها Moods وشروط صحتها. وهذا في الاساس عرض موجز للمنطق كما شرحه الغزالي في بداية المستصفي. لكن ابن الحاجب يتبع هنا ترتيب ابن قدامة في جعل هذه المقدمة جزءاً لا يتجزأ من الكتاب. فهو يذكر في البداية ان علم اصول الفقه يستمد من فن الكلام واللغة العربية والاحكام الشرعية ويسرد نظريته في المنطق تحت مبادئ علم الكلام. وتدخل عناصر القياس البرهاني بشكل واضح ضمن ما سماه بحث الاستدلال، حيث يقول إن الاستدلال هو كل دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة. وأحد هذه الادلة هو التلازم بين حكمين من غير تعيين علة، ويتلخص مبدأ التلازم هذا في القياس الشرطي المنفصل والشرطي المتصل وهو قياس لم يرد ذكره في مقدمة ابن الحاجب الكلامية - المنطقية.

أما الأمدي فقد أجّل بحث الاشكال القياسية الثلاثة والقياس الشرطي بنوعه الى باب الاستدلال في اواخر كتابه، وعرف الاستدلال بأنه ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وشارك ابن الحاجب باعتباره مصدراً خامساً للاصول. ومن اهم انواع الاستدلال عند الأمدي هو القول المؤلف من قضايا يلزم من تسليمها قضية اخرى، وهذا هو القياس الاقتراني المركب من مقدمتين فقط وكل مقدمة تشمل مفردين احدهما مكرر في المقدمتين ويعرف بالحد الاوسط. وموقع هذا الحد في المقدمتين يقرر شكل البرهان، فاذا كان محمولاً في الحد الاصغر وموضوعاً في الاكبر كان الشكل الاول وهو، كما يقول الأمدي متبعاً في ذلك ارسطو، ابين الاشكال واقواها، فكل

تعليل الحكم بعلمين لأنه اذا كان للحكم اكثر من علة واحدة لم يؤد انتفاء العلة الى انتفاء الحكم بل قد تسقط العلة مع بقاء الحكم بسبب افتراض وجود علة اخرى.

بعد تعيين شروط العلة ينشأ الاصوليون في بحث مسالكها واهمها ما يلي: الاول، السر والتقسيم وفيه نوعان، المنحصر والمتنشر. فالمنحصر تجمع فيه الاوصاف التي يمكن التعليل بها ثم تفحص لإبطال ما لا يصلح منها كدليل، والإبطال يكون إما لكون الوصف ملغياً أو طردياً أو لأنه قد طرأ عليه قاذح من نقص أو كسر أو خفاء فيتعين الباقي علة. اما المتنشر فهو ان ينحصر بين النفي والاثبات أو لا ينحصر ولكن يكون الدليل على نفي عليه ما بدأ الوصف المعين فيه ظنياً. اختلف الاصوليون حول كون السر والتقسيم دليلاً واضحاً على اثبات العلة ام شرطاً للدليل، فقال الباقلاني والغزالي به كأقوى الأدلة في اثبات العلة وذهب عدد من الاصوليين الى اعتباره شرطاً لا دليلاً.

المسلك الثاني، الطرد وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً. ويعرفه الرازي في المحصول على انه «الوصف الذي لم يكن مناسباً ولا مستلزماً للمناسب اذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور الغائبة لمحل النزاع». وعرفه بعض الاصوليين بأنه حمل الفرع على الاصل بغير اوصاف الاصل دون ان يكون لذلك الوصف تأثير في اثبات الحكم. ويعترض على هذا التعريف القول بأن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً بحيث لا يوجد الوصف الا ويوجد معه الحكم، ولا يمكن التوصل الى اثبات هذا الا اذا اقترن الحكم مع الوصف في الفرع. فاذ ثبت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة ونكون قد اثبتنا عليه بكونه مطرداً فلزم الدور. هناك بعض الاصوليين الذين رفضوا الدور بحجة ان الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع.

المسلك الثالث، الدوران ويعرف على انه دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدمًا فمتى وجد الحكم وجد الوصف ومتى زال الحكم زال الوصف بزواله، فيعلم بذلك ان هذا الوصف علة ذلك الحكم. ويعتمد هذا المسلك على التجربة والفحص وقد اختلف الاصوليون في اعتباره موثقاً لليقين او الظن فقرر بعض المعتزلة بأنه يؤدي الى القطع بالعلة وقال بعض الاشاعرة انه اذا كثرت التجربة افادت القطع او ايقين. يقول القرافي: «الدوران يفيد اليقين عقلاً، كدوران العلم مع العالمية، وعادة، كدوران الموت مع قطع الرأس». ومعظم الاصوليين من الاشاعرة يرون ان الدوران يؤدي الى الظن مهما

مادة القياس واحدة. فالاعتبار في الاتيسه هي المادة التي تبني منها مهما كانت صورتها. «اذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل او صورة قياس الشمول فهي واحدة، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً او استثنائياً». وقياس الشمول والتمثيل عنده سواء فكلاهما مكون من الحد الاكبر والاصغر والاوسط، وهذا الاوسط هو العلة في التمثيل. ولكن ابن تيمية يعتبر قياس التمثيل اصلاً لقياس الشمول لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية، وطريق التوصل الى هذه القضية الكلية هو قياس التمثيل، فالعلم بالقضية الكلية لا بد له من سبب، فاذا قلنا ان النار محرقة فلا بد ان نعرف أولاً ان هذه النار محرقة وان تلك النار محرقة ايضاً وتلك النار محرقة وهلم جرا، فالاصل في الاستدلال هنا هو اعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. فتحقيق النتائج بواسطة قياس الشمول يشكل مرحلة ثانوية لتحقيقها بواسطة القياس الفقهي التمثيلي، واذا لم يقدرنا قياس التمثيل الى اليقين لضعف في العامل المشترك او العلة فان قياس الشمول لن يستطيع هو الآخر ان يقودنا الى اليقين.

اعتمد ابن تيمية في نقده للمنطق اليوناني الى حد كبير على المنطق الاصولي كما عرف وطور داخل حدود العلوم الدينية الاسلامية. وكما قلنا فان اهم العناصر المكونة لمنطق اصول الفقه، وهو القياس الاصولي، قد بقي في معظمه بمعزل عن اية تأثيرات خارجية، ويمثل منهج هذا القياس المنطق الاصولي من وجهه الاسلامي. قام القياس الفقهي على اسس الاستقراء التي تركز على قانونين هامين: الاول، فكرة العلية التي تقول بأن لكل معلول علة فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار. الثاني، فكرة الاطراد في وقوع الحوادث والتأثيرات، وهو ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً، فاذا وجدت علة الاصل في الفرع وجب ان يكون للفرع حكم هو نفسه حكم الاصل. فوجود العلة لا بد منه ولذلك قام الاصوليون بابتداع طرق محكمة لاثبات العلة، فاشتروا ان تكون العلة مؤثرة في الحكم، فعدم تأثيرها فيه يخرجها عن كونها علة. ويعرف تأثيرها في الحكم عندما يغلب على الظن ان الحكم حاصل عند اثباتها لأجلها لا لأجل شيء سواها وبالتالي يفترض مسبقاً ان العلة يجب ان تكون منضبطة سالمة اي ظاهرة لا يرددها نص او اجماع، وكذلك ان تكون غير معترضة بعلة اقوى منها ولا منتجة لحكمين متضادين. ومن اهم الشروط التي وضعت للعلة هي ان تكون مطردة، أي كلما وجدت وجد الحكم، ومنعكسة اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهذا يمنع من

الأخر. وما لا يصرح فيه بالعلة كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما. وخلاصة هذا كله ان المنطق الاصولي قد قام على اساسين، الاول والاكثر أهمية هو الاساس الاسلامي التقليدي الذي بزغت عنه كل المبادئ اللغوية والتفسيرية والقياسية. فالقياس الاصولي قد نجح بتطوير اساليب ومناهج للبحث القانوني لم نر لها مثيلاً لا في المنطق المشائي ولا الرواقي. هذا بالإضافة الى تطوير مبادئ علم الاستقراء الذي استند في كثير من مقوماته على عناصر إسلامية. من ناحية اخرى قام عدد من الاصوليين البارزين مثل الغزالي وابن الحاجب والأمدي بارساء المنطق الاصولي على اسس منطقية يبدو ان معظمها كأنه مستمد من مبادئ ارسطوطاليسية. وقد قرر هؤلاء ان علم الاصول ككل يحصل بالتصور او التصديق والتصديق يحصل بالبرهان الذي جعلوه المقياس الاعلى لأية عملية استدلال اصولية فأرجعوا القياس التمثيلي اليه واعتبروه شرطاً لصحته.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين، تحقيق عبدالصمد الكتي، المطبعة القيمة، بباي، 1949.
- ابن الحاجب، جمال الدين، منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1326 هـ.
- ابن قدامة، موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.
- الأمدي، سيف الدين، الاحكام في أصول الاحكام، 3 أجزاء، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1968.
- الامجي، عضد الدين، شرح على مختصر ابن الحاجب (ومعه شرح سعد الدين التفتازاني والشراف الجرجاني)، جزءان، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، 1973.
- الجصاص، احمد بن علي الرازي، الفصول في الاصول، تحقيق عجبل جاسم النشمي، الكويت، 1985.
- الجويني، امام الحرمين، البرهان، جزءان، دار الانصار، القاهرة، 1400 هـ.
- الشافعي، محمد ابن ادريس، الرسالة، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، 1969.
- الشوكاني، محمد بن علي، اوشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، لا.ت.
- الغزالي، ابو حامد، شفاء الغليل، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971.
- _____، محك النظر، المطبعة الادبية، القاهرة، لا.ت.
- _____، المستصفى من علم الاصول، جزءان، القاهرة، بولاق، 1322 هـ.

كثرت التجربة، ويعلمون ذلك بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي علامة منسرفة، فاذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدمًا غلب على الظن كونه معرفاً لها.

المسلك الرابع، تنقيح المناط وهو «أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار ويناط الحكم بالأعم، او تكون اوصافه في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي، وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين». وعرفه آخرون بأنه إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق، اي إثبات انه لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا مدخل لهذا الفرق في الحكم. وقد عارض البعض القول بأن الغاء الفارق بين الاصل والفرع ليس هو تنقيح المناط لأن التنقيح هو تهذيب العلة بينما إلغاء الفارق يتم من غير معرفة العلة المشتركة.

هذه كانت بعض الطرق التي وضعت لاثبات العلة ومحاولة ضمان صحتها. ومن الواضح ان المشكلة الاساسية التي واجهت المناطق الاصوليين هي اثبات العنصر المشترك بين الاصل والفرع لأن ذلك العنصر العلي هو المقرر في قوة القياس وقدرته على تحصيل اعلى درجة ممكنة من اليقين. وعلى هذا قسم الاصوليون القياس الى اقسام حسبما يتفق ان تكون نوعية العلة في ذلك القياس المعين. فقسمة من اقسام القياس هي التي يكون فيها الحكم في الفرع اولى منه في الاصل او مساو له او ادنى منه. فالأول، وهو الذي قال به الشافعي وعرف فيما بعد بقياس الاولى، هو كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التأنيف لهما. والثاني كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق. والثالث كما في الحاق النبيذ بالخمر في التحريم. تختلف نوعية العلة في هذه الاقسام الثلاثة، فبخلاف النوع الثالث الذي به علة مشتركة لا يوجد في القياس الاول علة مشتركة متساوية بين الفرع والاصل. فالعلة في الاصل وهي حرمة التأنيف لا تتساوى مع تحريم الضرب، وعلى هذا الاساس اعتبر بعض الاصوليين هذا الاستدلال كاستدلال لغوي لا قياسي. وقد قسم القياس قسمة اخرى حسب بيان او خفاء العلة، فاعتبر المثال الاول عن التأنيف قياساً جلياً ومثال الأمة والعبد قياساً خفياً. لكن القسمة التي كانت اكثر شهرة بين جمهور الاصوليين هي القسمة الثلاثية بين قياس العلة وقياس الدلالة والقياس في معنى الاصل. فالاول سمي كذلك للتصريح فيه بالعلة فهو القياس في معنى الاصل. اما الثاني ففيه الجمع بين الاصل والفرع بأحد موجبي العلة في الاصل استدلالاً به على الموجب

1903 بأنها «باب جميع القضايا التي صورتها «ق يلزم عنها ك» حيث ق وك قضيتان تشتملان على متغير واحد، أو جملة متغيرات هي بذاتها في القضيتين، علماً بأن كلا من ق وك لا تشتمل على ثوابت غير الثوابت المنطقية. والثوابت المنطقية هي كل المعاني التي يمكن تعريفها بدلالة اللزوم، وعلاقة الحد بالفصل الذي هو أحد أفرادها، ومعنى قولك «مثل»، ومعنى العلاقة، إلى غير ذلك من المعاني التي تدخل في المعاني العامة للقضايا التي من هذا النوع السالف الذكر، فضلاً عن هذا، فإن الرياضيات تستخدم معنى هو في حد ذاته ليس جزءاً من القضايا التي تنظر فيها، ذلك هو الصدق». وقد جاء رد الرياضيات إلى المنطق وإحاقها به واعتبارها متطابقين، نتيجة أسباب عديدة ترتد جميعاً إلى محاولة التصدي للنزعات التجريبية والاختبارية والسيكلوجية والحسية والعقلانية . .

فقد عاصر فريغه وهو من أكبر رياضيي القرن التاسع عشر الألمان، نزعة جون ستورت مل 1806 - 1873 J.S. Mill الألمانية التجريبية، التي تعد النفسانية المنطقية وجهاً من وجوها البارزة. ويمكن القول إن النزعة النفسانية أساسها محاولة تفسير الظواهر المعرفية تفسيراً نفسياً مع المبالغة في أهمية الفهم السيكلوجي للأشياء وفي النظر خلال ذلك الفهم إلى حقائق المنطق والفكر عامة. إذ لما كان علم المنطق أشد مجالات العلوم اقتراباً من الوعي الإنساني، احتلت محاولة تفسير العقل ووظائفه ومظاهره عن طريق علم النفس، مكانة كبرى ومتميزة. كما يمكن القول كذلك إن النزعة النفسانية تمثل القاعدة الثابتة للاتجاه التجريبي الكلاسيكي مع هيوم وجد. س. مل، و. جيمس الذي نظر إلى مشاكل الفلسفة والمنطق من زاوية نفسانية انطباعية، مهملات طبيعة المعرفة ذاتها وقوانينها ومعاييرها. ولا ينبغي الاعتقاد أن هذه النفسانية المنطقية ترعرعت في إنكلترا، ومع الاتجاه التجريبي بالذات، فقد عرفت بعض أشكالها كذلك حتى في ألمانيا خصوصاً في مؤلفات برنارد بولتزانو 1781 - 1848 B. Bolzano وفرانتز برانتانو 1838 - 1907 F. Brentano والقاسم المشترك بين انصار النفسانية المنطقية على العموم هو الميل إلى التفسير النفسي للعمليات الفكرية والتصورات العقلية، وهو ميل قوته في القرن التاسع عشر، الرغبة في نقد الميتافيزيقا وتوجيه الضربات إلى الميدان الذي تحصن به، إلا وهو المنطق، مما أعطى لذلك الميل أحياناً نفحة وضعية. بل إن الوضعية ذاتها في هجومها على الميتافيزيقا ورديفها، المنطق، لم تتردد في استعمال علم النفس كسلاح يدعم موقفهم التجريبي المناهض للفلسفة، وهذا ما جعل من الصعب أحياناً الفصل بين

- ———، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1322 هـ، 1861
- نشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1978.

- Jadaane, Fehmi, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1968.
- Shchaby, Nabil, «The Influence of Stoic Logic on al-Jassas's Legal Theory», in J.E. Murdoch and E.D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht Boston, 1975
- Van Ess, Joseph, «The Logical of Islamic Theology», in G.E. Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1970.

وائل حلاق

النزعة المنطقية

Logical Tendency
Tendance Logique
Logische Tendence

في معناها العام، كل نزعة تعطي مكان الصدارة للمنطق في البحث الفلسفي أو تضيف على نفسها صورة نسق منطقي. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن النزعة المنطقية المطلقة التي ترى أن الوجود الواقعي معقول بكامله وأنه يمكن إنشاؤه بالعقل وقوانينه. وقد أطلق بعض الدارسين هذا النعت على مذهب هيفل القائل بأن الوجود الحقيقي هو الوجود المنطقي أو العقلي . . .

أما في معناها الخاص، فهي النزعة التي تعتقد أن الرياضيات البحتة فرع من المنطق، وتحاول تحديد المفاهيم الرياضية الخالصة تحديداً يتم من خلال ردها إلى مفاهيم منطقية صرف، ثم ارساء البناء الرياضي بكامله على قواعد منطقية بحتة.

وقد ظهرت أول الأمر مع فريغه 1848-1925 F.G. Frege في القرن التاسع عشر، ثم طورها رسل 1872-1970 B. Russel في القرن العشرين. اتخذت النزعة المنطقية في البداية صورة اشتقاق الأعداد الحسائية من المنطق الصوري وحده وتعريفها بواسطة ثوابت المنطق؛ وهو معنى سيلف أوجه مع رسل الذي سيعرف الرياضة البحتة في كتابه أصول الرياضيات *The Principles of Mathematics* الصادر سنة

مبادئه أكثر تعقيداً وأقل بداهة ومباشرة من مبادئ الرياضيات. إن للرياضيات مادة معينة، مما يمنعها ان تكون صورية ترتد مفاهيمها الى المنطق الصوري. وتلك المادة تحتاج الى تجربة من نوع خاص هي الحدس الرياضي الذي يبقى سبيلاً أوحده للكشف الرياضي. فإذا كان الاستدلال المنطقي، في العلم الرياضي، هو ما يضمن الاستعراض والشرح والبسط الدقيق للكشوف والتجارب الرياضية الاصلية، فإن الحدس هو جوهر خصوبته كعلم من حيث هو المنبع الاساسي لكل كشف.

ثار فريغه كذلك على النزعة الصورية التي توجت فيما بعد بأعمال هيلبرت D. Hilbert 1862 - 1943. وهي نزعة وإن كانت تخالف النزعة الحدسية في نقاط عديدة وتتميز عنها في اعتبار مبدأ عدم التناقض معياراً كافياً لإثبات وجود الموضوع الرياضي، وليس مبدأ يمكن التخلي عنه عند الاقتضاء. وترمي شأنها شأن النزعة المنطقية الى رد الرياضيات الى المنطق، الا انها تتميز عن النزعة المنطقية وتختلف عنها اختلافاً كبيراً. فبينما تنظر هذه الاخيرة الى قضايا النسق الرياضي معتبرة اياها قضايا صورية لا تستمد صدقها الا من تماسكها الصوري، تذهب النزعة الصورية الى اعتبارها حدوداً ومسلمات اولية عارية من كل معنى سواء في الرياضة أم المنطق، ما دامت مجرد رموز نضعها موضعاً، ومن ثم، فهي صورية بحتة غير ذات معنى أو محتوى. كان هيلبرت لا يقف عند معاني الرموز ودلالاتها في الصياغة الاكسيمومية، إيماناً بأن موضوع الفكر الرياضي هو الرموز ذاتها، واللغة نفسها هي موضوع الرياضيات.

ثار فريغه على كل تلك النزعات ليركز دعائم نزعة منطقية تسعى الى تحديد المفاهيم الرياضية البحتة بردها الى حدود منطقية خالصة، ثم الى استخلاص الحقائق الرياضية انطلاقاً من مبادئ منطقية بحيث لا يعتمد في ذلك الا على البرهان المنطقي. وقد كان يعتقد ان هذا هو السبيل الأوحده لسد الباب امام تسرب اي عنصر اختباري او سيكلوجي او حدسي الى الرياضيات. ولا ينبغي ان تؤول افكار فريغه على أنها ذات مقاصد كتابية حروفية تقصر البناء الرياضي على الكتابة، الرياضية، فالرموز بالنسبة له لم تكن تمثل رموزاً فارغة من المعنى، بل انها ذات معنى، ومعناها يتحدد منطقياً.

وتحقيقاً لتلك المقاصد، عمل فريغه على صياغة المنطق صياغة صورية، كما ساهم في رد التصورات الرياضية الاساسية الى تصورات منطقية خالصة حيث أنه عرّف الاعداد الصماء والواقعية والمركبة تعريفات منطقية بحتة. وتجدر الإشارة هنا الى رياضيين سابقين له استعانوا بالتصورات

الوضعية وتجريبية جون استيورت مل، الذي كان يرى أن المنطق لا يمثل علماً قائم الذات، بل هو فرع من فروع علم النفس؛ والاختلاف الظهيري بينه وبين هذا الاخير، يعادل اختلاف الجزء عن الكل.

إن ما يطبع النفسانية المنطقية عند جون استورت مل، هو الرغبة في اعطاء المواضيع المنطقية البحتة تفسيرات نفسية، والتأكيد على أن للبناء العقلي الصوري اسماً سيكلوجياً، ومن الممكن رده وارجاعه الى عمليات نفسية كالتداعي والترابط والتجريد... وواضح ما في كل ذلك من محاولة لنفوت الفرصة على النزعة التركيبية الرامية الى التأكيد على وجود مبادئ فطرية خالصة قبلية، هي مقولات الفهم التي تسمح بتوحيد متباين الحس توحيداً تركيبياً وفقاً للعلاقات الضرورية المتسمة بالشمول والكلية. ويعني هذا تكريس سلبية العقل من اجل سد الباب امام تسرب المبادئ الفطرية وانكار كل فاعلية للعقل التي يقود كل تأكيد لوجودها في القبلية.

واضح ما في الاتجاه النفساني من ميل الى معاكسة الكانطية غير أن هذا لا يعني، بالضرورة، ان نقد فريغه له، فيه اتفاق مع الكانطية. فهو ما يفتأ يهاجم العقلانية التركيبية التي نادى بها كانط. ويتبين من مؤلفاته (أي فريغه)، خصوصاً أسس الحساب، أنه يلح على ضرورة اعتبار المفاهيم الحسابية خاصيات لتصورات، وليست خاصيات لأشياء، غير انها تصورات لا تتحدد بالحدس ولو كان حدساً صورياً، أي لا تكون في حاجة الى تأطير المكان والزمان لتصبح ممكنة.

ومثلما لم يقده نقده لتجريبية مل النفسانية الى الوقوع في العقلانية التركيبية الكانطية، لم يؤد به نقده لهذه الاخيرة الى السقوط في الحدسية الديكارية الرياضية ولا حتى في النزعة الحدسية التي عرفت في القرن العشرين انتشاراً واسعاً في كل من فرنسا، مع هنري بوانكاري H. Poincaré 1858 -- 1912 وادمون غوبلو E. Goblot، ثم في هولندا، فيما بعد، مع المذهب الحدسي الجديد الذي تزعمه بروفر Brouwer، وهايتنغ Heyting وغيرهما. فهؤلاء جميعاً، يذهبون الى القول بأن الرياضيات تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي بالنسبة للمنطق. وأن حقيقة العبارة الرياضية لا تتوقف اساساً على مدى تماسكها مع عبارات اخرى. فليس ارتباطها بتلك العبارات الا وسيلة لنقل حقيقتها الكامنة فيها. ويترتب عن هذا ان المنطق ومبادئه لا تحدد الرياضيات بكيفية مطلقة، كما تدعي المنطقية، لذا ليس المنطق اساس الرياضيات، ولا يعقل ان يكون، مادام هو نفسه في حاجة الى اساس خصوصاً وأن

العادي، متقللاً منه الى بقية فروع الرياضيات كما نسقها المذهب الحسابي (الذي يرد الرياضيات باكملها الى الحساب) والذي يرجع له الفضل في امكان تسلسل الرياضيات كلها ابتداء من العدد الصحيح. واذن فنحن هنا لا نستطيع ان نقول اين انتهى المنطق وابتدأت الرياضيات.

فالصلة بين الرياضيات والمنطق جد وثيقة، ذلك أن كون جميع الثوابت الرياضية ثوابت منطقية تتعلق بها جميع المقدمات الرياضية، هو ما يجعل الرياضيات أولية. والواقع ان التسليم بالجهاز المنطقي يستتبع حتماً استدلالاً رياضياً، بحيث يصعب الفصل بينهما. ولولا ما جرى العرف عليه في التفريق بينهما لأمكن القول إن الرياضة والمنطق مطابقان، ولأمكن تعريف كل منهما بأنه فئة جميع القضايا التي تشمل فقط على متغيرات وثوابت منطقية.

تشتمل الرياضيات البحتة بأكملها على تقارير صورتها: اذا كانت القضية الفلانية صادقة لأي شيء كانت القضية الفلانية الاخرى صادقة على ذلك الشيء، ولا يهم ان تكون القضية الاولى صادقة حقيقية. فالرياضي لا يشغل نفسه بما اذا كانت نظرية ما متحققة في التجربة او غير متحققة. وفي الرياضيات البحتة لا يتحدث عن اشياء جزئية نقول اننا نعرفها كجزئيات، ولا ندعي أن ما نقوله يصدق بالفعل على العالم الواقعي، فتلك مهمة الرياضيات التطبيقية. وعلى ذلك يمكن تعريف الرياضيات بانها ذلك العلم الذي لا ندرى فيه عما نتحدث ولا ما اذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً خارج النسق الاستنباطي الفرضي.

فعمومية القضايا الرياضية، خاصية تطبع القضايا المنطقية، مما يجعل طبيعة القضايا في العلمين واحدة، بل ربما هي طبيعة مصدرها انحدار القضايا الرياضية من القضايا المنطقية وكونها تشكل امتداداً طبيعياً لها.

في الرياضيات لا نتحدث عن اشياء جزئية، عن صور أساسها اللزوم، لزوم النتائج عن المقدمات، أيأ كانت النتائج، وأياً كانت المقدمات. أما صدق المقدمات والنتائج في الواقع والفعل، فلا دخل للرياضي فيه، الذي تبقى دراسته دراسة صورية بحثة مما يعطي لقضاياها صفة العمومية، وهي القاسم المشترك بين الرياضيات والمنطق. وكل تمييز بين هذين الاخيرين، تمييز إعتباطي وتعسفي، ذلك أن كلاً منهما يرتد الى فئة قضايا لا تشمل الا على متغيرات وثوابت منطقية.

في الرياضيات، مثلما هو الشأن في المنطق، لا يتعلق الأمر بالبحث في الاشياء الموجودة فعلاً في الواقع، بل بالبحث في اشياء فرضية ذات خواص عامة مجردة يتوقف عليها

المنطقية في تحديد التصورات الرياضية وتعريف الاعداد على نحو ما فعل ديدكند Dedekind 1831 - 1916 وج. كنطور G. Cantor 1845 - 1918، إلا أن فضل فريغه يرجع الى أنه تنبه لما لم يتنبه اليه اولئك: فقد تصور انه ليتم المشروع على نحو محكم، لا بد ان تكون الاداة نفسها، وهي هنا المنطق، محكمة، تتخذ صورة نسق استنتاجي محكم، وهو ما لا يعثر عليه في مشاريع السابقين. ويرجع السبب الى ان الامر يتطلب مراجعة المنطق التقليدي برمته ومن جذوره واعادة النظر في كل المحاولات الاصلاحية التي عرفها. وفي هذا الجانب كان فريغه سباقاً ورائداً. فهو يمثل مرحلة متقدمة من تطور المنطق الرمزي. وهذا ما يسمح بالقول بأن اعمال فريغه تعتبر فاصلاً بين مرحلتين احدهما تقليدية واخرى تجديدية. وقد دشت هذه الاخيرة بكتابه المدعو كتابة التصورات *Begriffs schrift* المنشور سنة 1879 والذي لم تكتشف مظاهره التجديدية الا فيما بعد، مع بيانو Piano ورسول ووايتهيد Whitehead 1861-1947، وهو ما يتبين من كتاب برنكيما ماثماتيكا *Principia Mathematica* الذي افه هذان الاخيران. فهو بمثابة امتداد واستمرار للشروط الجديد الذي استهله فريغه من تطور المنطق. وليس هذا الكتاب الأول من نوعه الذي خصصه رسل للرياضيات والذي يبدو فيه أثر فريغه واضحاً، باعتبار أنه كتب في السنوات 1910 - 1913. فقد تبين ذلك الاثر منذ كتاب أصول الرياضيات الذي كتب سنة 1900 ونشر سنة 1903، وهي الفترة التي تعرف فيها على اعمال فريغه وتنبه الى ان له هو الآخر تعريفاً منطقياً للاعداد الاصلية وانه استخدم فكرة الدالة الرياضية في المنطق، كما ادرك في نفس الوقت بعض نقاط التناقض في مذهب فريغه.

ينطلق مشروع رسل في أصول الرياضيات من إرادة تحقيق غرض اساسي: «هو الدليل على أن جميع الرياضة البحتة تنفرد بالبحث في التصورات التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصورات المنطقية الاساسية، وان جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادئ المنطقية الاساسية». هو التأكيد على ان المنطق والرياضيات ملتزمان أتم الالتحام ومن الممكن دمجهما في نسق واحد، وإن شئنا أن نعرف كل واحد منهما على حدة، ضمن هذا النسق، لتبين ان العلاقة بينهما تشبه علاقة الصبي بالرجل، فالمنطق هو صبا الرياضيات، والرياضيات رجولة المنطق، ذلك لأن النسق الموحد يبدأ بحساب القضايا الأولية ثم يتدرج منه الى حساب القضايا الحتمية وعندما ينتقل الى حساب الفئات وحساب العلاقات يتدرج دون أدنى فجوة أو قطع الى تناول الحساب

اذ هو الذي ارشده اليه وأحسن بمجرد قراءته له انه أمام مجهود جبار يسعى الى تعريف الاعداد العادة تعريفاً منطقياً له قيمته . وتكمن قيمته في انه يتحاشى الوقوع في نقائص النظرة التي تعتبر العدد ناتج عملية عد، والتي هي نقائص ابرزها اننا لا يمكن ان نستخدم العد لتعريف الاعداد دون ان ندور في حلقة مفرغة، لأن الاعداد تستخدم في العد . يضاف الى هذا ان عملية العد لا تسمح بتعريف الاعداد اللامتناهية . فالعد يفترض مسبقاً أن الموضوعات المعدودة معطاة سلفاً ومتناهية ومحصورة . الا ان التعريف الذي يبحث عنه رسل للاعداد لا يفترض ذلك .

يتحاشى كذلك السقوط في نقائص النظرة التي تعتقد أن العدد تعميم نصل اليه عن طريق عد الاشياء الواقعية، خصوصاً وأنها تقودنا ثانية الى التفسير النفساني لطبيعة المفاهيم الحسابية والرياضية، وهو تفسير عاجز عن فهم العدد اللامتناهي الذي لا نصادفه في العالم الواقعي .

تكمن قيمته ثالثاً في أنه وضع المعالم الأولية على درب توحيد أساس الرياضيات . فخلافاً للرأي الغالب الذي كان سائداً والقائل بأن لكل فرع من فروع الرياضيات، كالحساب والهندسة ألفاظ أولية خاصة به ينطلق منها ممارسو ذلك الفرع معتبرينها الفاظاً بلغت حداً من البساطة والأولية بحيث لا يلزم تعريفها، ذهب فريغه ثم رسل الى ان الرياضيات البحتة بسائر فروعها تلتقي في مجموعة واحدة من اللامعرفات الأولية التي تتردد في نهاية المطاف الى المنطق؛ وكلما تم العثور في القضية الرياضية على ألفاظ لا يمكن اشتقاقها من المنطق الا وامكن القول إنها قضية غير رياضية بحتة .

ويأخذ رسل في هذا على بيانو انه خطأ خطوة هامة في سبيل تحسيب الرياضيات دون أن يكملها، فهو لم يتجشم عناء رد المفاهيم التي اتخذها بدييات، الى أصولها المنطقية، إذ كان من الشائع في الماضي عند من يقولون بتعريف الاعداد، ان يستثنى العدد الاول من القاعدة، وان تعرف باقي الاعداد عن طريق افتراضه لا معرفة . فبيانو الذي انساق هو الآخر وراء الرأي القائل بان لكل فرع رياضي الفاظاً أولية خاصة به، ذهب الى ان نظرية الاعداد العادة يمكن ان تشتق بكاملها من ثلاثة مفاهيم اولية هي الصفر والعدد والتالي، وقضايا خمس هي : الصفر عدد .

تالي أي عدد عدد .

الصفر ليس تالي أي عدد .

اذا كان لعددین نفس التالي، فهما عددان متماثلان .

الاستنباط . فالرياضيات البحتة لا شأن لها بما اذا كانت بدييات نسق ما صحيحة فعلاً أم لا . وما تقرره هو أن القضايا المترتبة عن ذلك النسق تستنتج من بديياته، أي أنها تقرر وجود لزوم منطقي . فجميع الانساق الهندسية - مثلاً - صحيحة على حد سواء ومن جهة نظر الرياضيات البحتة، ما دمنا لا نثبت في أي منها شيئاً غير اللزوم، وفي الرياضيات، نقرر دوماً أنه اذا صح الحكم ق على أي شيء س أو على أية مجموعة من الاشياء س، ص، ط، فإن حكماً آخر ك يكون صحيحاً على هذه الاشياء، ولكننا لا نثبت حكماً عن ق أو ك منفصلين عن هذه الاشياء، فنحن نقرر علاقة الحكمين ق، ك هي علاقة اللزوم الصوري .

ويتبين مما سبق أن الصلة بين المنطق والرياضيات هي من الثابتة والقوة بحيث يتعذر التشكيك فيها، إنها معاً علمان صوريان، قضاياهما قضايان تكرارية .

وقد كان رسل واعياً لما في هذه الآراء الجديدة من خروج عن المألوف، وهو ما يفسر رفض الاتجاهات الأخرى في فلسفة الرياضيات لها . كما كان واعياً للصعوبات التي قد تقوم امام مشروع النزعة المنطقية . إنها صعوبات يعانها المنطق الرياضي نفسه مما يجعله يبدو أقل يقيناً من الرياضيات . كما ان القول بأساس منطقي للرياضيات قد يبدو أن فيه تبريراً ضمنيّاً للأعمال الرياضية المعاصرة كأعمال جـ . كنطور التي ظهر انها لم تسلم من المفارقات والنقائص . ونجد بالفعل ان النقد الذي وجهه الصوريون بزعماء هيلبرت والحديسون بزعماء بروفر الى النزعة المنطقية والرافض لتأسيس الرياضيات على المنطق، يستند الى التناقضات التي يزرعها كتاب برنكييا ويستغلها كمؤشرات على عدم تماسك آراء مؤلفه .

وقد تصدى رسل للاتجاهين معاً، مبرراً رأيه المنطقي المؤكد على أن الرياضيات تشتق من المنطق . وانصب اهتمامه في هذا الصدد على تطبيق رأيه ذلك على العدد عن طريق البحث في طبيعته وتحليله باعتبار كل ذلك ركناً أساسياً في عملية رد الرياضيات الى المنطق .

تساءل الفلاسفة منذ فجر الفلسفة عن العدد، غير ان ميولاتهم الفلسفية احتوت الجواب، مما جعل هذا الأخير يكون محداً سلفاً بنوعية النسق . وهياً التطور الذي أصاب الرياضيات والمنطق في العهود الأخيرة الطريق الصحيح للجاجة عن التساؤل . وفي هذا الاطار ظهر كتاب أسس الحساب لفريغه سنة 1884 الذي يرجع الفضل في اكتشاف قيمته الى بيانو ورسل، فهذا الأخير انتبه اليه بإشارة من الأول

والعد. وحُدس المكان هو الذي يسمح بإمكان تصور التجاور والعلاقات المكانية، وهي أساس الهندسة.

وفي رده يطرح رسل سؤالين:

- هل الاستدلالات في الرياضيات مختلفة بأي طريقة عن الاستدلالات المنطقية الصورية؟

- هل ثمة تناقض في تصور كانط للزمان والمكان؟

بالنسبة للسؤال الأول يرى رسل أن المنطق الصوري، على أيام كانط، كان قد متأخر بالمقارنة مع المرحلة الراهنة. فقد ظل القياس الارسطي الصنف الاستدلالي الوحيد الصحيح من الناحية الصورية. وقد كان بلا شك لا يستجيب لكل المتطلبات الرياضية. أما اليوم، فقد اغتنى المنطق الصوري وطعم على يد الناطقة الرياضيين بعدة اشكال جديدة من الاستدلال لا يمكن ردها الى القياس. يضاف الى ذلك أن الرياضيات ذاتها، كانت من الناحية المنطقية، على عهد كانط، ادنى جداً مما هي عليه الآن. وكمثال على هذا انه لو حاول شخص استنتاج المسلمة السابعة من مسلمات اقليدس دون اللجوء الى استخدام الاشكال الهندسية، لتعذر عليه الامر. واكبر الظن انه لم يوجد في القرن الثامن عشر، حسب رسل «أي عملية مفردة من الاستدلال الرياضي صحيحة منطقياً، نعني أي استدلال يستنبط نتيجته استنباطاً صحيحاً من المقدمات الصريحة التي وضعها صاحبها. ولما كانت صحة النتيجة يظهر أنها غير مشكوك فيها، فقد كان من الطبيعي افتراض ان البرهان الرياضي شيء مختلف عن البرهان المنطقي. ولكن الواقع هو ان كل الفرق كان يقوم في ان البراهين الرياضية غير سليمة. واتضح من البحث الأوثق ان كثيراً من القضايا التي رأى كانط انها حقائق لا سبيل الى الشك فيها، هي في الواقع مما اتضح بطلانها بالبرهان».

بل ان فئة معينة من القضايا كمسلمة اقليدس السابعة، مسلمة ترتب عن مقدمات معينة، لكن من المشكوك فيه تماماً ان نتكلم عما اذا كانت صادقة بذاتها او كاذبة. مما يطعن في كل زعم بأن الاستدلال الرياضي يخلف باختلاف فروع الرياضيات. فالاعتقاد بأن الاستدلال في الهندسة استدلال خاص ومتميز اعتقاد لا يصمد امام النقد، خصوصاً وان نتائج الهندسة نتائج تأتي منطقياً من عدة تعاريف كتعريف المكان والخط. . اما الاعتقاد بان الحساب مصدره حدس الزمان والتالي، فلا يصمد هو الآخر باعتبار أن اساسه هو العدد، والعدد تصور منطقي. فكل الرياضيات يمكن استنتاجها من القضايا الاصلية للمنطق الصوري.

ورغم الصورية البحتة التي للهندسة، قد يتمسك

ما ينطبق على الصفر وعلى العدد التالي له، ينطبق على سائر الاعداد.

وتكمن تجديدات رسل في أنه رفض ان يكون العدد فكرة اولية بديهية لا تقبل التعريف والتحليل. واكد على أنه «من الوجهة الرياضية، ليس شيئاً آخر سوى فئة الفئات المتشابهة». وهو تعريف يسمح باستنتاج جميع الخواص العادية للاعداد سواء أكانت متناهية أم لا متناهية. فالعدد طريقة نجتمع بها مجموعات معينة لها عدد معين من الحدود.

وتجدر الإشارة بهذا الصدد الى أن رد العدد، على هذا النحو، الى المنطق، كان محط اعجاب انصار النزعة المنطقية وحدهم، بل وانصار النزعة الصورية كذلك رغم معارضتهم المبدئية لرد الرياضيات الى المنطق، لما يواجهه من صعوبات بينها غودل Godel.

ومهما يكن، فإن رسل قد نجح في أن ينزع الصورة الانطولوجية عن الاعداد ليحولها الى مجرد وسائل لغوية بعيدة تمام البعد عن أن تشكل مثلاً افلاطونية، كما نزع هالة الشك التي تحيط بها حينما انزلها من سماء اللامعرفات ليحيلها الى تصورات منطقية.

وإدراكاً منه لخطورة هذه النتيجة، عقد رسل من بين ما عقده، فصلاً في الجزء الرابع من كتابه الهام أصول الرياضيات، خصصه لمناقشة مذهب من المذاهب الميتافيزيقية التي حاولت أن تفسر فلسفياً طبيعة الرياضيات البحتة، شأنها في ذلك بطبيعة الحال، شأن كل المذاهب الفلسفية. ويتعلق الامر بالمذهب الكانطي الذي «تربع على عرش الفكر اكثر من قرن من الزمان، وظفر بيقول يكاد يكون عاماً. ولما كانت آرائي تكاد تعارض تماماً في كل نقطة من النظرية الرياضية ما ذهب اليه كانط، فلا مناص صراحة من الدفاع عن الآراء التي اختلف فيها معه. ولهذا سأعني عناية خاصة بما يسميه كانط بالحجج الترنسندنتالية، أي المشتقة من طبيعة الرياضيات».

ذلك أن كانط، في إجابته عن السؤال الذي طرحه في كتاب مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة وهو: «كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة؟»، ذهب الى ان جميع القضايا الرياضية قضايا تركيبية، وهذا يعني انها لا تثبت بواسطة الحساب التحليلي المنطقي، بل تفترض بالعكس قضايا تركيبية قبلية سمتها الشمول والضرورة، لكنها شمول وضرورة ليس اساسها الاستدلال المنطقي البحت، بل الحدس، الحدس الصوري الخالص للزمان والمكان. فحدس الزمان هو الذي يسمح بإمكان تصور التالي والتعاقب، وهما اساس الحساب

قانون النقل وقانون تحصيل الحاصل وقانون الامتناع وقانون التوزيع. و«مجموعة المبادئ الخاصة بقواعد القياس». يتضح إذن أن الصلة بين المنطق والرياضيات من القوة والمتانة بحيث يتعذر على قارئ كتاب برنكييا أو غيره من مؤلفات رسل أن يتبين أين يبدأ المنطق وأين تنتهي الرياضيات.

مصادر ومراجع

- رسل، برتراند، أصول الرياضيات، 4 أجزاء، ترجمة محمد مرسى أحمد واحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، 1965.
- B. Russell, G., *Introduction à la philosophie mathématique*, Trad. P. Devaux, Paris, 1961.
- Frege, G. *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, 1970.
- ———, *Ecrits logique et philosophiques*, Paris, 1971.

سالم يفوت

الموضوعية

Objectivism
Objectivisme
Objektivismus

نجد أن مصطلح الموضوعية، شأن أغلب المصطلحات التي نشير بها إلى مذاهب، يستعمل في الفلسفة استعمالاً شديداً الغموض وبعيداً عن الدقة. ولهذا الكلمة معانٍ مختلفة يمكن تصنيفها، على وجه التقريب، وفق ثلاثة مستويات: مستوى المعرفة ومستوى الأخلاق ومستوى الفن. والموضوعية، في مستواها الأول، تطلق على كل نظرية من نظريات المعرفة المختلفة التي تشدد على العناصر الخارجية للواقع، وتهمل، نسبياً، العناصر الذهنية. فكل مذهب يقرّر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، هو مذهب موضوعي. والموضوعية، في معناها الأخلاقي، تطلق على كل نظرية أخلاقية تعتبر أن الخير الأخلاقي هو خير موضوعي مستقل عن المشاعر الشخصية، وأن القيم الأخلاقية نسيج مستقل عن آراء الأفراد وسلوكهم. ويرى القائلون بالغايات الموضوعية، في الأخلاق، أن الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى، شعور غامض مشكوك في أمره، ولهذا لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية. وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات موضوعية

الكانطيون المعاصرون بأن الحدس الصوري الخالص، هو الضامن أن تعريف المكان الاقليدي الثلاثي الابعاد، هو تعريف شيء موجود أو على الأقل تعريف شيء له علاقة ما بالموجودات، أو أن دماغنا ركب على نحو لا نستطيع معه تصور المكان الا على أنه كذلك. وهذا الرأي، حسب رسل، «لا يمت على التحديد الى فلسفة الرياضيات بصلة، ما دامت الرياضيات، من الفها الى يائها، لا تحفل بأمر اشياها اتوجد أم لا؟ وقد ظن كانط ان الاستدلال الواقع في الرياضيات مختلف عن استدلال المنطق، والاصلاح المفتوح يقضي على هذا الرأي».

تمثل الدعوى الاساسية اذن في كتاب أصول الرياضيات في رد الرياضة الى المنطق، والتأكيد على تطابقها. وفي امكانية اشتقاق الرياضة برمتها من مجموعة بسيطة من القضايا الاولى البحتة. والاستنباط هو أساس رد الرياضيات الى المنطق. لذا مثلت مؤلفات رسل وعلى الخصوص، برنكييا ومدخل الى الفلسفة الرياضية 1919 مرحلة فكرية جديدة ومتطورة من تاريخ المنطق الرياضي، فهي مؤلفات القطيعة بين عهدين، عهد المنطق التقليدي، وعهد تحول فيه المنطق الى نسق كامل من الرموز.

ويمكن القول، إن المنهج الاستنباطي لكتاب برنكييا، ينطلق من اعتبار النسق الاستنباطي الرياضي يستند في جميع فروعه الى افكار أولية تنتمي اليه. ومن ان تشييده يتم بلبينات رمزية بلغت درجة عليا من الصورية. ومن اعتبار الجزء الخاص بحساب القضايا في النسق الاستنباطي لمبادئ الرياضيات، يستند مباشرة الى عدد من القضايا الاولى والتي هي مبادئ التفكير الاساسية في المنطق الصوري.

يعتمد النسق الاستنباطي اساسا في كتاب برنكييا على علاقة للزوم. ويكمن تمييز نظرية رسل في أنه اهتدى الى اعتبارها علاقة يمكن ان يقام عليها المنطق برمته، والرياضيات بطبيعة الحال، وهي غير الاستدلال Inférence. فاذا كان للزوم يعني ربط قضيتين ربطاً ينتهي الى قضية ثالثة جديدة تترتب عنها، فإن الاستدلال هو العملية التي تجري على القضايا. لذا، لا بد وان ينطوي النسق الاستنباطي في مقدماته العديدة على خصائص للزوم التي تسمح بإمكان عملية الاستنباط. وهي عملية تتم انطلاقاً من أصول تسمح بالاشتقاق، إنها أصول عديدة حصرتها رسل ووايتهيد في: «مجموعة قوانين الفكر الاساسية» ممثلة في قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع وقانون النفي المزدوج. و«مجموعة القوانين المحددة لاشكال التعادل وصوره» ممثلة في

«يجب أن يقع الشيء في دائرة الإحساس حتى يكون حقيقياً، أو حتى لمجرد أن يكون موجوداً». والواقع أن لفظي الذات والموضوع لا يخلوان من الغموض، وأن التمييز بينهما، وإن كان ممكناً تصورياً، فإنه متعذر واقعياً؛ ولهذا لا بد من أن نحدد العلاقة بين هذين المفهومين.

وقع التقابل بين الذات والموضوع في أول الأمر، عندما ميّز الإنسان جسمه من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد. ثم سحب هذا التقابل عمل عقلي خاص هو نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع: فُنسبت أجزاء الجسم الإنساني وما يتعلق به من صفات وأحوال وأعمال إلى الذات، وأجزاء الأجسام الأخرى وما يتعلق بها من صفات وأحوال وأعمال إلى الموضوع. وبالتدريج أصبح للصفة أو الحال أهمية كبيرة، بحيث إن أي شيء لا يعتبر ذاتياً إلا إذا افتقر في وجوده إلى أجسامنا، أو أنه لا يعتبر موضوعياً إلا إذا افتقر في وجوده إلى الأجسام الأخرى. غير أن التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ معنى جديداً. فإنه لا يوجد، من الناحية النظرية، ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى ثم مقابلته بها على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي: فإن جسمنا نفسه يصح أن يكون شيئاً مدرّكاً، وبذلك يُنظر إليه من الناحيتين الذاتية والموضوعية. ولهذا كان المعنى الجديد للذات يتصل بوجود ظواهر ذاتية كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال التي لا يوجد فيها أي أثر لناحية موضوعية. وكذلك الحال في اعتبار أي شيء موضوعياً، فإن معناه، على هذا الأساس، نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص. وبذلك يصبح المعنى النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتياً، ادراكه على أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضاً، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعياً، ادراكه على أنه عنصر في رابطة خارجية ميكانيكية.

إذا كانت الفلسفة المعاصرة، في مجملها، تبدأ مسيرتها من أن كل موضوع أعرفه، هو موضوع بالنسبة إليّ، وليس في الإمكان أن أوجّه قدرتي المعرفية سلفاً، بحيث تدرك الموضوعات كما هي في الواقع، وإذا كان فعل المعرفة يفهم، اليوم، على أنه نوع من السيطرة يجعل الموضوع يتبدل من خلال ادراكنا، بحيث إن السؤال الذي يبقى بعد ذلك ينصب فقط على طبيعة هذا التبدل؛ فإن هذا النوع من احتواء المعرفة في الفعل وإعادة الموضوع المدرك إلى التصور البسيط والنظرية إلى التطبيق، كل هذا بعيد تماماً عن اتجاهات الفلسفة

مستقلة عن وجداني اللذة والألم، وسلوكوا في ذلك مسالك شتى ظهر عنها: مذهب الكمال الذي يرى أن الكمال أو اصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا (لايتنر وفولف)؛ ومذهب التطور، الذي يرى أن التطور أو الترفي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية (هيجل)؛ والمذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة (الكليون والرواقيون وروسو ونيشله)؛ ومذهب المنفعة، الذي يرى أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي (بيكون وهوبس ولوك وبيتام ومل)؛ ومذهب الواجب، الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي، أي أن الباعث على عمل الواجب يجب ألا يكون إلا الميل إلى عمل الواجب ذاته (كانط وفخته). أما الموضوعية، في معناها الفني، فهي نظرية في الفن الموضوعي أو الأدب الموضوعي وفي ممارستها.

وفي مبحث المعرفة يقال عن رأي إنه موضوعي إذا ذهب إلى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم، لا كما تدعي الذاتية على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارات، بل على تطابقها مع المواضيع الخارجية. أما في مبحثي الأخلاق والفن، فيذهب الموضوعي إلى أننا إذ نقول عن شيء ما إنه خير أو جمل، معناه أن نقول شيئاً ما، لا كما تدعي الذاتية عن استجابتنا بالنسبة إلى ذلك الشيء، بل عن خواص الشيء الموضوعية.

وفيما يتعلق بالمستوى الأول، الذي نقنصر عليه في بحثنا هذا، فإنه ليس من شأن أية نظرية في المعرفة أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجود وجودها، بل يكفي في مهمتها أن تدرك ما هو موجود أو أن تخلقه، وبالتالي أن تعين، في أية تجربة من تجاربنا، ما هو موضوعي خارجي وما هو ذاتي عقلي. أما افتراض حقائق موجودة في مقابلة الذاتي أو الموضوعي فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقي. والواقع أنه لا بد لدراسة الموضوع والموضوعية بعمق من وضعهما في مقابل الذات والذاتية.

إن العلاقة بين الذات والموضوع، وبالتالي بين الذاتية والموضوعية تقع، في يومنا هذا، في قلب المناقشات الفلسفية، وذلك وفق سيطرة أحد الطرفين على الآخر، ووفق تصورات الحياة ومفاهيم الواقع، وكذلك وفق الأشكال المختلفة، أو بالأحرى وفق اتجاه الحركة إماً بانطلاقها من الإنسان نحو العالم وإماً من العالم نحو الإنسان. فهناك المثاليون المتطرفون الذين يعتقدون أننا نخلق الموضوع بإدراكنا له، وهناك من يعتقد عكس ذلك، كبرادلي الذي يقول في كتابه الظاهر والحقيقة:

لقد أصبح سقراط بفكرته القائلة «إنّ النفس مفطورة على العلم» مؤسس المذهب الفلسفي الكبير، الذي يرى أنّ الفكر لا يتعلق بفعل معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته. وهذا هو أرسطس القورينائي، الذي ارتبط بتلك الاتجاهات السوفسطائية رغم أن فلسفته فرع من فروع الحركة السقراطية، يعلن صراحة أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحس إلا بحالاته الداخلية، أمّا أسبابها من موضوعات وظروف خارجية فإنّه لا يدري عن ذلك شيئاً. فالعلم الخارجي، بتغيره وتبدله، يفلت من الإنسان، ولا يبقى من شيء يقيني غير الاحساس الداخلي وعلى الأخص الاحساس بالذلة والألم. وهذه النظرية، على ما يبدو، قريبة من عدد من المواقف الفلسفية في الفكر الغربي الحديث.

توسع أفلاطون بنظرية سقراط وتناولها فيما بعد كل من ديكارت ولايبنتز وكانط، وألبسوها صوراً مختلفة. فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى عالم أفلاطون النموذجي الذي له، بدون أي شك، وجوده الموضوعي المستقل عن العقل. فنحن نستطيع أن نعتبر أن موضوعاً من الموضوعات شجرة لأنه يشارك في مثال الشجرة؛ وعندما نتحدث عن الشجرة بطريقة علمية، فإننا لا نقصد الأشجار الحسية التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم، وإنّما ذلك النموذج الأصلي. فالموجودات الأفلاطونية صور عقلية لا يتوقف وجودها على القوى المدركة لها، بل هي قائمة في ذاتها في عالم مثالي متعال بقطع النظر عن ادراكنا لها. ولهذا فإن مثالية أفلاطون تسمى بالمثالية الموضوعية، لأنّ العقل المدرك يلتزم بالموضوع المدرك ولا يؤثر فيه، بل إن الموضوع هو الذي يؤثر فيه. ويمجيء أرسطو تحوّل المثال الأفلاطوني، الذي كان يقوم في عالم منفصل، إلى الطبيعة الحقيقية القائمة في كل فرد جزئي. وهذا يعني أن أرسطو لا يرى وجود أي تعارض بين الادراكات الحسية المتغيرة وموضوعها الخارجي. كما أنه أشار في كتاب النفس إلى هذا التكامل أو الاتحاد بين الذات والموضوع.

والواقع أنّ المذاهب التقليدية التي طورها المفكرون الكبار، كأفلاطون وأرسطو، استمدت قوتها من قناعتها بنظام يرتقي حتى العالم الروحي، وينظم، في الوقت نفسه، علاقة الإنسان بالطبيعة، من حيث إنه يرى الإنسان مجسماً في العالم، ثم يعود به نقياً إلى ذاته. فلكل من الإنسان والعالم ذات مماثلة لذات الآخر ومرتبطة بها، بحيث إن كلاً منهما بحاجة إلى الآخر ليكون كاملاً: أي أنّ الطبيعة المقعنة بحياة داخلية تصل إلى ذروتها عندما يجعل منها الإنسان خاصته، ولكن هذه القوى الكامنة في الإنسان تحتاج إلى الاتصال والاحتكاك مع العالم

اليونانية. إن مثل هذه الطريقة في طرح العلاقة بين الذات والموضوع وأثر كل منهما في عملية الإدراك، والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة تلوح كلها غريبة بالنسبة للفلسفة اليونانية.

يبدو أنّ الفلاسفة السابقين على سقراط أجمعوا على مبدأ مشترك منذ بارمنيدس ألا وهو أنّ المعرفة والادراك الحسي يقومان على تشابه الذات العارفة مع الموضوع المعروف أو على تضادهما. ويظهر هذا المبدأ عند بارمنيدس بوضوح: ففي ميدان الحقيقة يعرف العقل الوجود لأنه هو نفسه وجود؛ أمّا في ميدان الظن فلدينا كون تترج فيه الظلمة بالضوء، وبالتالي فإن أداة المعرفة الظنية عندنا تترج فيها هي الأخرى الظلمة بالضوء، وبحسب درجة الامتزاج تكون طبيعة هذا الظن المعين أو ذاك. ومضى أنباوقليس بهذا المبدأ إلى أبعد من ذلك، عندما اعتبر أنّ العناصر الأربعة والمحبة والغلبة Neikos أمور جميعها موجودة فينا، وأن المعرفة تماس بين ذات وموضوع متشابهين.

أمّا ديمقريطس فإنه ذهب إلى «ذاتية الصفات المستمدة من الحواس»، بالآ يكون اللون والصوت وغير ذلك من الصفات موجودة في الأشياء التي نحسها بل في الكائن الذي يشعر بها. وهذا ما عبرت عنه عبارة ديمقريطس التالية: «بالعرف والعادة يوجد الحسن والقيح، والحلو والمر، أمّا في الواقع فليس ثمة إلا الذرات والفرغ». لم يكتف غورغياس السوفسطائي بالقول بمبدأ الذاتية، بل اعتبر أن ادراكاتي الحسية لا هي بالتجانسة ولا هي بالثابتة، فأنا بالعين ألحظ هذا وبالاذن ذاك، اليوم على هذه الطريقة وغدا على طريقة أخرى، كما أنني لا أستطيع أن أدرك الشيء ذاته الذي يدركه شخص آخر وعلى طريقته ذاتها تماماً. واعتبارات غورغياس هذه، التي لا تزال تحتل أهمية عظيمة حتى يومنا هذا، تقودنا إلى عبارة بروتاغوراس السوفسطائي الشهيرة التي وضعت في رأس مؤلفه عن الحقيقة: «إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». وهذه العبارة تبيّن، ليس فقط تنوع الاحساسات بين شخص وآخر، وإنّما كذلك عند الشخص نفسه ومن يوم إلى يوم. فكل إحساس على صواب في إطاره وبالنسبة إلى الإنسان الذي يحس به وطالما كان يحس به. وهذا معناه أن احساسي صحيح بالإضافة إليّ واحساسك صحيح بالإضافة إليّك. والواقع أن بروتاغوراس كان أول من رأى أنّ المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف فقط بل بالذات العارفة أيضاً. فهو أول من طرح مسألة المعرفة مشيراً، في الوقت نفسه، إلى أنّ مبدأ الأشياء ينبغي ألا يطلب في العالم الخارجي، وإنّما داخل الإنسان.

محاولتها لتكوين العالم وتهذيب الحياة، غمّلت مما يحيط بها، فانطلقت من الإنسان وفكره، عوضاً عن الاستقبال من العالم والبحث عن دعم قريب منه. والعلم، برفضه لكل ما لا يمكن امتحانه والفاء الضوء على ما تبقى، جعل وجود الإنسان كله في الفكر وسما به إلى العالم العقلي. أما العالم الخارجي فإنه تراجع أمام العالم الداخلي وأمام وحدته، لأن وجود النفس لم يعد بعد ضرورياً للحركة المكانية، كما أنه فقد كل تنوع في ألوانه، لأن الكيفيات الحسية التي كانت سابقاً خاصة الأشياء الخارجية أصبحت مُتضمنة في النفس.

إلى جانب هذا الاتجاه برفع مكانة الذات، قدّمت الأزمة الحديثة أيضاً الاتجاه المقابل الذي يقوم على الهروب من صغر الإنسان نحو كبر العالم المحيط به. فظهر اتجاه آخر نحو الموضوع وجهد للاستغراق في وجوده ولحيازة مضمونه بكل نقاوتها. وليس على الإنسان أن يفرض طريقته الخاصة على العالم، وإنما عليه أن يدخل فيه ليضمن لحياته الحقيقة الموضوعية. وهكذا لم توجد، في العصور الحديثة، حركة واحدة فقط، وإنما كانت هناك حركتان، ذاتية وموضوعية، طمحتا بالمساواة في الحقوق. والميزة المزدوجة هذه واضحة في معظم المسائل التي عالجها فلاسفة القرون الحديثة.

فهذا هو هوبس يصرح، بعد عشرين قرناً من ديمقريطس، «أن جميع الصفات التي تسمى حسية موجودة في الشيء الذي تنبعث منه حركات كثيرة للمادة التي يتألف منها، تلك الحركات التي تضغط على حواسنا بشكل مختلف». فالصوت حركة الهواء، والضوء حركة الأثير أو تأثير الجسيمات على العين. فالحقيقة الموضوعية، في ذاتها، ليست حارة ولا باردة، ولا متوهجة ولا عادلة، بل مظلمة لا لون لها وصامتة. كيف يمكن أن توجد أصوات لولا وجود آذان؟ فأجمل قوس قزح، برأيه، موجود في أبصارنا لا في السماء.

بدأ الصراع بين الذات والموضوع، بشكل واضح، منذ اللحظة الأولى التي أعلن فيها ديكارت ثورته الفلسفية في صيغتها الفكرية الذاتية «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فالحقيقة اليقينية الأولى الوحيدة، في الواقع، هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتتذكر، وما عدا ذلك يستمد ما له وجود مزعوم من تلك الذات المفكرة. ومن هنا قام بين الذات والموضوع التعارض الذي أدى إلى قيام مشكلة المعرفة. هذا التعارض نجم عن استقلال الذات بنفسها ووضع نفسها بنفسها في مقابل العالم الخارجي، موضوع تفكيرها. والواقع أن ديكارت حاول أن يحل مشكلة علاقة الذات بالموضوع بأن استنجد بكمال الله كي يكون الضامن لهذا الاتفاق بين الفكر

الخارجي لكي تمثل تماماً بالحياة. ومثل هذا الاعتقاد يمكن أن يدرك الحقيقة بصفتها تطابق فكرنا مع الموضوع.

وقد اتفقت الابيقورية والرواقية مع أرسطو على جعل الإحساس أساس المعرفة، ولكنهما لم تسلما معه بأن المعرفة تفترض فاعلية تتجاوز الإحساس. وكان لا بدّ للشك من أن يتولد بصدد هذه الحقيقة، فكل ما أتى به أبيقورس والرواقيون كان يستدعي ما سيأتي به الربيون. إنّ العقل يوافق على تصور ما عندما يقوم لديه اليقين، كما قال زينون الكيتيوني، من Kitium أو Kitium أو لارناكا بقبرص، مؤسس المذهب الرواقي، في صيغته التالية: «إنّ التصور يصدر عن موضوع واقعي، وإنه يتكون في النفس وينطبع فيها كنسخة مطابقة للموضوع، وما كان يمكن للصورة أن تقوم في النفس إذا كان الموضوع غير موجود أو كان غير ما هو عليه بالفعل». فإذا وصلنا إلى هذا اليقين، تحول التصور إلى مفهوم عقلي. وصيغة زينون هذه تبدو على الفور شديدة التعقيد: فهي تبنّ، أولاً، أن فعل المعرفة يجب اعتباره فعلاً طبيعياً تماماً، فهو انطباع لما يمثله الموضوع على لوح شمع فارغ؛ وثانياً، فإنّ التأثير الأفلاطوني فيه لا يمكن انكاره. فالذي يمكن إدراكه بالفعل هو وحده الشيء الذي يبقى هو هو ولا يتبدل. وهنا نجد بعض عناصر نظرية المثل الأفلاطونية وهي تؤخذ بعد اخضاعها لتعديلات غريبة عليها.

أما الفلسفة العربية واللاتينية في القرون الوسطى فقد سارت على خطى الفلسفة القديمة ولم تغتبر شيئاً من علاقة الذات بالموضوع. والذات العارفة، من حيث هي كذلك، لم تُحدّد بوضوح إلّا بمجيء دانس سكوت، المتوفى عام 1308، الذي كان أول من قابل بين الذاتي والموضوعي، من حيث إنها تعبيران تقنيان. فإذا كانت كلمة ذاتي تشير، في نظره، إلى ما يرتبط بموضوع Sujet الأحكام، أي تشير إلى المواضيع Objets العينية للفكر، فإن الموضوعي، على العكس، يشير إلى مجرد ما يوجد في التصور، وبالتالي إلى ما هو عائد إلى صاحب التصور. وقد كان للموضوعي، عند متأخري المدرسين، معان متنوعة هيأت الانتقال إلى قبول الاستعمال الحديث للكلمة. كما سمحت ثورة كوبرنيكس وغاليلي بتحديد وضع الذات وتفتيتها من كل طابع تجريبي، وإقامتها بصفتها عقلاً محضاً تقتصر وظيفته على المعرفة. والواقع أن الفلاسفة استمروا في استعمال تعبير ذات وموضوع في هذا المعنى حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أما في العصور الحديثة فقد ظهرت طريقة جديدة تحلّت، بادئ ذي بدء، بانفتاح شديد للذات. هذه الذات، في

والوجود، بين الذات والموضوع، فوضع مشكلة الصلة بينهما على نحو يجعل الرجحان في جانب الذات لا في جانب الموضوع.

ومفهوم ديكارت هذا يتلاقى مع منظورة سكوت ويتضمن تحديداً عاماً للموضوعية: «أفهم بالحقيقة الموضوعية لفكرة من الأفكار كيان أو وجود الشيء المتصور بالفكرة، من حيث إن هذا الكيان موجود في الفكرة... لأن كل ما ندركه، بصفته قائماً في مواضيع الأفكار، موجود، موضوعياً أو تصورياً، في الأفكار». فموضوعية الفكرة، كما هو واضح من هذا النص الذي ذكره ديكارت في كتاب التأملات، قائمة في النشاط الفكري للذات وليس في العالم الخارجي. وهناك نصوص أخرى تبيّن بوضوح أن الحكم هو الوحيد الذي، من بين كل عملياتنا الفكرية، ينشد الموضوعية، لأنه الوحيد الذي يتضمن الحقيقة والخطأ. ففكرة ماثلة في ذهني لا أستطيع أن أقول إنها حقيقية أو خاطئة، بل إنها فقط ماثلة في ذهني، لأنها لا تستند إلى موضوع. أما الحكم فيستند إلى موضوع، ولذا فإنه يكون حقيقياً إذا كان متطابقاً مع الفكرة التي لدينا عنه، وخاطئاً إذا كان غير متطابق معها. وهكذا، يقول ديكارت في كتاب التأملات لم يبق «إلا الأحكام فقط، حيث يترتب عليّ أن أحذر كثيراً كيلا أضلّ فيها. إذ إن أهم ضرور الخطأ، الذي يقع في الأحكام، أو أكثره شيوعاً، هو أن اعتبر المعاني التي عندي شبيهة، أو مطابقة، لأشياء في الخارج». فموضوعية ديكارت، إذن، تقوم على إسناد الفكرة إلى الموضوع، هذا الإسناد هو فعل الحكم ذاته.

إذا كان ديكارت قد أعطى الذات الأولوية بالنسبة للموضوع، فإن سبينوزا حاول تجاوز التقابل بين الذات والموضوع بتعزيز الموضوع وادخاله في الذات. ومحاولة سبينوزا هذه تعبير عن غمط جديد في الحياة، إذ انها قابلت بين مفهوم الحياة والعالم من ناحية، والواقع المؤسس على الفكر من ناحية أخرى، أو بالأحرى وحدت بين الإنسان والعالم، بالكشف عن قوة كونية داخلية في الإنسان هي الفكر المتحرر من كل خضوع للأشياء الحسية المحيطة بنا. وهكذا يستطيع الإنسان، بانطلاقه من عزلة الضيق المظلم نحو وضوح الفكر واتساعه، أن يكتسب حياة كونية.

ولأنما الذي سار في سبيل حل مشكلة علاقة الذات بالموضوع المدرسة الانكليزية، وعلى رأسها جون لوك الذي فرق، في الأجسام الطبيعية، بين نوعين من الكيفيات: كيفيات أولية (امتداد وشكل وصلابة وحركة ومقدار) لها وجود خارجي مستقل عن العقل، وهي صفات دائمة وثابتة

وضرورية؛ وكيفيات ثانوية (لون وصوت ورائحة وطعم وحرارة وبرودة ويوسة) لا وجود لها إلا في الذات المدركة، وهي صفات متغيرة وممكنة. وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة وهي «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس»، فزاد عليها لاينتز «إلا العقل». والواقع أن لوك قد ميّز بوضوح بين الذات والموضوع مانحاً الذات نصيباً، وإن كان ضئيلاً، في تكييف العالم الخارجي الذي يشتمل على خصائص موضوعية تؤثر في نفوسنا وتفرض عليها التسليم بوجودها. فجاء من بعده بركلي، فسار إلى أبعد شوط بأن أنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر وقال عبارته المشهورة «الوجود إدراك»، أي أن ما هو مدرك يوجد فحسب حينما يكون مدركاً ويسبب ادراكه. ويُطلق على هذا الرأي مذهب «الذاتية»، أو مذهب «المثالية الذاتية». وأخيراً جاء هيوم الذي أنكر قانون العلية، فأثبت أن هذا القانون لا وجود له خارج العقل وإنما هو مجرد ترابط ذاتي بين الأفكار في الذهن.

ورغم هذا النقد الذي وجهه الفلاسفة التجريبيون إلى الموضوع، فإنهم كانوا لا يزالون يعملون الموضوع في مقابل الذات، أي يعملون لكل منها وجوداً مستقلاً قائماً بنفسه يطلق عليه في حالة الموضوع «الشيء في ذاته» وفي حالة الذات «الذات في ذاتها»، سواء منهم من أضاف هذا الوجود المستقل إلى الذات أو إلى الموضوع. والفارق بينهم وبين من تقدموهم هو في تحديد هذا الوجود المطلق: أهو وجود الذات؟ كما قال بركلي ثم هيوم، أو وجود الموضوع؟ كما قال الواقعيون السابقون والمعاصرون. وبقي كل منهم مؤمناً بالوجود المطلق للموضوع أو للذات، فكان لا بد من القيام بخطوة في النقد حاسمة، تقلب وضع المسألة، فتحدث بذلك في التفكير ثورة هائلة.

وهذه الخطوة حققها كانط بمذهبه النقدي، الذي يقوم في جوهره على أساس التمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، والذي يستمد أصوله من نقد لوك ووضعية هيوم ومثالية بركلي وفولف. ميّز كانط، من ناحية، بين مثالية فولف الذاتية التي تنكر «وجود الأجسام نفسها والعالم وجوداً حقيقياً»، ومثالية ديكارت الاحتمالية التي تقول «إن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي أنا موجود ومثالية بركلي اليقينية. ومن ناحية أخرى، بين مثاليته النقدية التي تقول إن المكان والزمان والمقولات اطارات قبلية موجودة في العقل، ويفضلها يدرك العقل مضمون التجربة الحسية. هذه التجربة ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة، بل تجمع بين الناحيتين: فالعقل

Reinhold، في 22 أيار 1789، تبيين بوضوح دور التخطيطية الحقيقي في إقامة موضوعية التصورات. وهذا الدور يكمن في إزالة غموض الموضوع، لأن الجسر الذي وضعه كانط بين التلقائية والتقبلية مكن التخطيطية أن تصنع من الموضوع المسند إلى التقبلية نتاجاً للتلقائية. فالموضوعية تقوم في إعداد التعابير الكلية والضرورية المضبوطة اختبارياً.

إذا كان الحكم، بنظر ديكارت وكانط، هو الوحيد الذي ينشد الموضوعية، فإن الفرق بينهما، حول الموضوعية، هو أن ديكارت أسند الفكرة إلى الموضوع، وكانط أسند التصور إلى الحدس، رغم أن هذين الأمرين متجاوران ومتشابهان. فعملية الإسناد، في نظر هذين الفيلسوفين، هي فعل الحكم ذاته.

والفرق بين سبينوزا وكانط، حول مسألة تجاوز التقابل بين الذات والموضوع، هو أن الأول عزز الموضوع وأدخله في الذات، والآخر عزز الذات وأدخلها في الموضوع، والواقع أن كانط سار في طريق مفاير لطريق سبينوزا، لأن تراجع عالم الأشياء الكانطي، إلى مكان بعيد خارج عن نطاق العقل قضى على أية إمكانية للتثبت من تطابق الفكر معها. وإذا كان لا بد من وجود حقيقة ما، بالنسبة لنا، فإن علينا أن نبحث عنها في الذات نفسها وليس في أية علاقة لها مع الموضوع. وهكذا فالمعرفة الكانطية ليست تمثلاً لواقع سابق الوجود، وإنما هي خلق له، أي أن العالم الخارجي هو ما تتمثله الذات العارفة. ولكي يتجنب كانط السمة السلبية لهذه النتائج، أكد تكون خبرة علمية وعالم من النشاط الأخلاقي داخل حياتنا. فكل نشاطاتنا وأعمالنا الداخلية هي من صنع الذات، وهي ليست عنصراً منعزلاً ووجوداً فردياً، وإنما هي بنية روحية ونسيج روحي. وهكذا يولد نوع جديد من الموضوعية ومفهوم جديد من الحقيقة.

غير أن المضمون الخاص لهذا النوع من الموضوعية مختلف في العقل العملي عنه في العقل النظري. ففي المجال العملي يصبح فعل الإنسان أصلياً تماماً ويستطيع خلق عالم من ذاته؛ كما أن الحقيقة ليست، بشكل محض، من طبيعة إنسانية، وإنما هي مطلقة؛ وكذلك فإن الذات، بصفتها موجوداً أخلاقياً، تكبر في ذاتها إلى درجة أنها تتناول العالم، فتصبح الأخلاق مجالاً مستقلاً ويتجه عمل المعرفة نحو المحيط بقصد الحفاظ على العالم الأخلاقي من أي اضطراب. ومن هنا يولد نمط جديد من الحياة، في تناقض مطلق مع نمط سبينوزا: فهناك عند سبينوزا التقدم نحو قواعد عالم موجود؛ وهنا، عند كانط، خلق عالم جديد؛ هناك التوفيق بين جميع التناقضات في

يقدم للتجربة مبادئ أولية (الصور أو المقولات) لا تستطيع أية تجربة أن تقدمها؛ والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة، فتسمح للذهن بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية. لكن إذا كانت الصور والمقولات، في رأي كانط، قد فُرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، فهل يكون معنى هذا أن نقول إن العقل هو الذي يخلق الواقع، أو أن العالم هو من تصورنا؟ هذا ما يرفضه كانط كلياً، وهو لا يشك مطلقاً في وجود العالم الخارجي، وحجته في رفض مثل هذه «المثالية الذاتية» هي أن مجرد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عني، وإلا «فكيف أقول «أنا» دون أن أثبت بـإزائي شيئاً ليس بإيائي؟». والواقع أن كانط كان يؤمن بموضوعية العالم الخارجي، إلا أنه كان يرى أن قوانين الذهن لا توصلنا إلا إلى معرفة «الظواهر» على نحو ما هي مشروطة بمقولاتنا الذاتية المنطبقة على الأشياء والوقائع الخارجية.

إن هدف كانط من نقده هو إبراز معرفة الأوليات الانطولوجية، وإحلال السؤال التالي: «ما المعرفة؟» مكان هذا السؤال: «كيف نعرف الحقيقة؟» والواقع أن تصوري «الذات» و «الموضوع» خاليان من أي اعتبار شيئي: فالذات العارفة لم تعد بعد، كما كانت عند ديكارت، جوهراً تتمثل وظيفته في أن يعرف وإنما هي فقط مجرد وظيفة محضة في المعرفة؛ أما الموضوع فليس له أي واقع آخر إلا أن يكون معروفاً، وهذا الموضوع المدرك هو «الظاهرة» أو «الظاهر» في مقابل «الشيء في ذاته». وهذا الظاهر تدل عليه الكيفيات الأولية باعتبارها صفات ثابتة لموضوعات التجربة، والكيفيات الثانوية، التي لا وجود لها إلا حين الإدراك. والكيفيات بنوعها ليست مستقلة عن الذات العارفة بل خاضعة لها ومتعلقة بها.

المهم في هذا كله أن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك غير عالم الظاهر فحسب، أما عالم الشيء في ذاته فخارج عن نطاقه ومجهول بالنسبة إليه. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا بد للحصول على المعرفة من توفر أصلين، الأول يتلقى التصورات (تقبلية التصورات)، والثاني يفكر فيها (تلقائية التصورات)؛ كما أنه لا بد من اتحادهما، لأنه «يستحيل على التصورات دون حدس (ناجم عن المادة) متطابق معها، أو على الحدس، دون التصورات انتاج أية معرفة فعلية». ولهذا فإن تحديد الموضوعية لتصور ما يجب أن يأخذ بالحسبان هذين الأصلين.

تستند الموضوعية الكانطية إلى دراسة الحكم الذي يستند بدوره إلى دراسة التخطيطية. والرسالة الموجهة إلى رينولد

الذات المطلقة التي تضع نفسها بنفسها، والتي بالتالي تنتج كل الأشياء وتخلقها. فكل الحقائق التي نراها في التجربة الخارجية إنما هي نتائج لادراكنا لذواتنا؛ وهي لا توجد إلا بالنسبة للذات المفكرة وحدها، وليس لها وجود مستقل عنها.

إذا كان سبينوزا قد أرجع كل الوجود إلى مبدأ واحد، هو الجوهر، وفهم الجوهر بمعنى الموضوع لا الذات، فإن فخته، وفي إثره شيلنغ، قد اعتبر الواحد هو الذات نفسها. وفلسفة فخته تختلف عن فلسفة بركلي بافتراضها وجود شيء يطلق عليه اسم «الذات المطلقة» التي هي غير «الذات الفردية» العاقلة في الإنسان. ولهذا «الذات المطلقة»، التي ابتكرها فخته لتوفق بين نظرية المعرفة والأخلاق، قوة على التخيل، فتتخيل وجود شيء آخر غير نفسها، أو بعبارة أخرى تنقسم إلى ذات (الذات العاقلة الفردية) وغير ذات (الموضوعات الخارجية). والذات الفردية تدرك نفسها ومن ثم وجودها على طريق تحقق الذات المطلقة فيها. غير أنها لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت الموضوعات الخارجية، مع أن هذه الأخيرة ليست في واقع الأمر إلا ثمرة من ثمار الذات ونتيجة لفاعليتها، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. ولما كان ذلك الاتحاد من فعل الذات المطلقة، كانت تلك الأخيرة مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرك، أي مصدر العاقل والمعقول، العقل والطبيعة على السواء.

أما شيلنغ فيعتبر ما يسميه «الذاتية المطلقة» أو «الاتحاد المطلق» الوجود الأول. ومن علم «المطلق» بذاته تظهر التفرقة بين الذات والموضوع. والواقع أن شيلنغ لا يختلف كثيراً عن فخته، في نظريته في طبيعة الوجود، بل إن نظريته مزيج من نظرية فخته السابقة ونظرية سبينوزا. والغاية من فلسفته هي الغاية من فلسفة فخته، أي إرجاع العقل والمادة، أو العالم المثالي والعالم الواقعي، أو الفكر والوجود الخارجي إلى أصل واحد يطلق عليه اسم «المطلق»، أو «اللامحدود»، وأحياناً يسميه «الله». وليس المطلق أصل الوجود فحسب، بل هو أيضاً أصل المعرفة التي تتألف، في نظره، من الاتحاد التام بين العقل المدرك والموضوع المدرك، أي من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم). فنحن لا نقول إن شيئاً ما موجود إلا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشيء بذاتنا العاقلة.

وفي إثر فخته وشيلنغ سار هيجل فتعت مذهبه بأنه «مثالية موضوعية» أو «مطلقة». ولكن هل تعني «المثالية الهيجلية» أن الفكر يخلق العالم، أو أن الروح تبعد الطبيعة؟ الواقع أنه لا معنى لهذا القول، لأن الروح المطلقة، بنظر هيجل، شاملة لكل ما هو موجود، وهي فكر وعالم معاً، ومن ثم فإنه ليس

وحدة تشمل الكل، وهنا تجزئة للواقع وتأكيد لكل التناقضات. أما الشيء المشترك بينها فإنه، في الواقع، الجهد المتواصل بقصد فصل الإنسان عن ذاته وحمله نحو أعماق جديدة.

بيد أن مناهضي كانط انتقدوا بعنف هذا المفهوم الجديد للموضوعية. وقد قال بلاتنر Plattner في كتابه الحكمة الفلسفية: «إن أردنا، بهذا، إثبات أن معرفتنا قيمة موضوعية، فإننا نعطي كلمة «موضوعي»، استباحة غريبة حتى في اللغة الفلسفية، لأننا نعرها بالتحديد عن التصور المعاكس، أي «الذاتي»: والواقع أن شמיד، الذي لم يتخل مطلقاً عن محبته للحقيقة، وجد نفسه مضطراً لتسمية الموضوعية الكانطية بالموضوعية الذاتية. كما أن رينهولد اضطر آخر الأمر إلى إنكار «الشيء في ذاته»، بعد أن أقنع فخته بوجود العدول عنه. والواقع أن الفصل بين العقل النظري والعقل العملي سقط مع إلغاء «الشيء في ذاته» وسقط معه وجود أي شيء يعارض فكرة تحويل الحياة إلى وحدة متجانسة. ولهذا قامت محاولات لإخراج الواقع من الفكر الذي، كما بينه أفلاطون، يستطيع تجاوز تعارض الذات والموضوع، وذلك بالانقلاب ضد الفكر ذاته ويجعله موضوعاً للفكر. وقد طورت هذه الفكرة مع كل نتائجها ونقلت من إطار الفرد إلى مجمل العمل التاريخي. وهذا ما تجلّى، بشكل خاص، في نظام هيغل الذي غير الواقع كله إلى تطور داخلي للفكر، وأدرك الحقيقة على أنها تنبئ الفكر وتيقظه للشعور بالذات.

وعلى هذا النحو قامت المثالية الألمانية في الوجود ممثلة في أقطابها الثلاثة فخته وهيجل وشلنغ على أساس القضاء على الموضوع ورفع الذات إلى مرتبة المطلق، وإن اختلفت وجهة النظر في تحديد ماهية هذه الذات (فهي الأنا المطلق عند فخته؛ وهي الهوية بين الذات والموضوع عند شيلنغ؛ وهي الفكرة اللانهائية عند هيغل)، وبالتالي على أساس نبذ فكرة الشيء في ذاته، من حيث إنها من بقايا الواقعية، وإن دخولها على المثالية هجنة وافساد.

لم يرفض فخته فقط فكرة «الشيء في ذاته»، بل رفض أيضاً أن يؤثر في الذات أي شيء بصفته خارجاً عنها ومتميزاً منها. فليس هناك، إذن، إلا الذات أو الأنا التي هي الوجود المطلق، ذلك أن قول الإنسان «أنا موجود»، انطلاقاً من مقولة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود»، يدل على وجود «ذات» تضع وجودها بنفسها. فلأنها موجودة ووجودها من ذاتها يمكن أن نقول إنها موجودة وجوداً مطلقاً، أو بعبارة أخرى إنها الوجود المطلق. ومن هنا فقد قضينا على الموضوع ولم يبق لدينا غير

ازدواجية من حيث إن لكل من الذات والمادة وجودها المستقل؛ ووحدة من حيث إن هذه الازدواجية لا توجد إلا في الذهن القادر على التجريد. أمّا في الواقع فإنّ الذات والمادة هما جزآن ضروريان في كل يشملهما ولا يوجد بدونها، كما لا يوجدان هما بدونه. وهذا الكل هو الإرادة ذات المظهرين: المظهر الموضوعي (المادة)، والمظهر الذاتي (الذات). فبوساطة الإرادة انتقل شوبنهاور من الذاتية المطلقة إلى الموضوعية المطلقة. هذه الإرادة هي الجوهر الباطن والسر الأعظم للوجود، هذا الوجود هو، في الواقع، تحقق الإرادة الموضوعي.

وظاهرة الانتقال هذه نجدها عند فيلسوف معاصر لشوبنهاور، ألا وهو كيركغور، فهو الآخر قد غالى كثيراً في الذاتية لدرجة أنه جعل من «الذات» الوجود الوحيد، ولكنه اضطر بعد ذلك أن يضعها وجهاً لوجه أمام كائن عال ليس في وسعها إلا أن تقف وإياه في نوع خاص من الصلة، وهو الله. «إنّ الذاتية، يقول كيركغور، حينها تبلغ أوجها تستحيل من جديد إلى الموضوعية؛ وتلك، في نظري، نتيجة لمبدأ الذاتية لم تكتشف بعد».

ولكن تحول الحياة إلى فكر، كما رأينا سابقاً، لم يرفع كل مضمون عن الواقع، ليجعل منه مجرد نسيج من الصور والصيغ المنطقية؟ أو بالأحرى ألم تُصنّف المذاهب المثالية الألمانية «الروحانية الانسانية» في مستوى «الروحانية المطلقة»؟ حاول الاجابة عن ذلك عمل علمي موجه ضد المثاليين الألمان وبشكل خاص ضد نظام هيغل.

خضعت المسألة، في بادئ أمرها، لتأثير الحركة التي، بتركها الثقافة الداخلية، توجّهت نحو سيطرة مارستها على العالم المرئي العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والفعل السياسي والاجتماعي. وهذا التوجه فرض على الانسان الارتباط الدائم والدقيق بالأشياء وبالمواضيع الخارجية، لأن الحياة المنفصلة عنها تصبح مجرد أخیلة بعيدة عن الواقع. فنقلت الحياة مركز ثقلها إلى الموضوعي ووجدت جوهرها في العمل، الذي طوّر في ذاته علاقات متسعة وحول - بنموه المستمر الإنسان، تدريجياً، إلى مجرد وسيلة لزيادة الانتاج. وعلى هذا المنوال اعتبرت سعادة الفرد ووضعه ومما يجول في نفسه مجرد أمور لاحقة وثانوية، وأصبحت الذات أكثر فأكثر مجرد نقطة ماء في البحر وكمية صغيرة يمكن، دون أسف، وضعها جانباً، أو بالأحرى التخلي عنها. وقد وجد هذا المفهوم تعبيره العلمي في

على الفكر أن يخلق العالم، ما دام هو نفسه عالماً. وبعبارة أخرى نقول، مع زكريا ابراهيم، إنّ وجود الفكر ووجود العالم، في فلسفة هيغل، هما من طبيعة واحدة: لأنه لا قيام للفكر دون ذلك العالم الذي يمارس فيه، أو ابتداء منه، فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو في ذاته شفاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته معتم أمام الفكر. ولهذا فقد ذهب بعض الشراح إلى أنّ المهمة التي عهد بها هيغل إلى فينومينولوجيا الروح لم تكن في صميمها سوى اظهارنا على أنّ العقل هو النسيج الأصلي الذي يتكون منه الوجود الواقعي.

وهكذا يعترف هؤلاء الثلاثة (فخته وشيلنغ وهيغل) بوجود حقيقي للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة، ولكنهم يضيفون إلى ما تكشفه التجربة من «ذات» و«موضوع» وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً.

وهنا جاء شوبنهاور فوضع من كلمة «الشيء في ذاته» وضعاً جديداً، فيه أخذ بالنقد الذي وجه إليها، وفيه أيضاً أخذ بالفكرة ذاتها من حيث المبدأ، مع تغيير حاسم في المفهوم. تأثر شوبنهاور بكانط وأفلاطون، وأخذ عن الأول «الشيء في ذاته» وعن الآخر «الصورة»، وأضاف إليهما مفهوم الإرادة. وإذا كانت الصورة متشابهة كل التشابه مع «الشيء في ذاته» ولا تختلف عنه إلا في شيء من التحديد البسيط، فإنّ الإرادة هي بالدقة «الشيء في ذاته»، أمّا «الصورة» فإنها التحقق الموضوعي الأول للإرادة.

إن الشرط الضروري، بنظر شوبنهاور، لوجود العالم، الذي لولاه لن يكون لهذا العالم حقيقة وجودية، هو الفكر أو الشعور، أعني الذات العاقلة الشاعرة المفكرة. فوجود الموضوع، وبالتالي أي وجود خارجي، مشروط بوجود الذات ومرده إليها. ومن هنا كان مذهب شوبنهاور في المعرفة مذهب الذاتية. فالعالم من امتثالي، وبالتالي أستطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

وإذا أمعنا النظر في رأي شوبنهاور في المادة وجدناه، كما يقول فولكلت، مزدوجاً ومتناقضاً: فشوبنهاور قبل عام 1819 مثالي واضح يؤكد دائماً أنّ المادة من صنع العقل؛ وهو بعد هذا التاريخ، أي بعد سيطرة الإرادة باعتبارها «الشيء في ذاته» على فكره، ذو ميل إلى المادية (وإن بقي إلى حد كبير مثالياً مع ذلك) يؤكد أنّ المادة مظهر الإرادة، أي مظهر «الشيء في ذاته»، ولها وجود قائم بنفسه إلى حد كبير. والواقع أنّ موقف شوبنهاور من المادة يفيد الازدواجية والوحدة معاً:

طبقية». وهكذا فإن الموضوعية في الصراع الايديولوجي تدعي «أن القوى الطبقة تقف فوق الطبقات وتمثل الأمة بأسرها وأنها غير متحيزة».

وإلى جانب هذا الاتجاه الموضوعي، ظهر جانب آخر ذاتي عزز موقف الذات التي أخذت تعتبر نفسها شيئاً أولياً وسامياً. وهذا ما ظهر بوضوح من خلال الأدب والإبداع الفنيين وحتى من خلال الحياة الاجتماعية. وهذه الحركة الذاتية، مع أنها قد حاولت إرضاء النفس، ينقصها الكثير من المضمون، ولم ينتج من كل دعوتها إلى القوى الفردية عالم داخلي منسجم؛ ولذا فإنها قادتنا إلى الفراغ نفسه الذي حاولت انقاذنا منه، لأنها انطلقت من عناصر نفسية لا يمكننا أن نشيد عليها علماً حقيقياً. إن أفضل دحض للعناصر الذاتية النفسية نجده عند هوسرل الذي أراد أن يبين، بشكل مقنع، مقدار تشبع الفلاسفة بها حتى بالنسبة للذين رفضوها مبدئياً. وقد قامت محاولات متعددة ومتنوعة للتوفيق بين النفس والعمل، بين الذات والموضوع؛ ومن أهمها المحاولات التي عمدت إلى تقوية الذات من الداخل وتوسيعها بهدف منحنا رؤية جديدة عن العالم وحياة جديدة. وهذه المحاولات تجلّت في اللاهوت والفلسفة تحت صور وأشكال كثيرة.

ففي اللاهوت، وبشكل خاص في الحركة التي كان ريتشل Ritschl باعنها ومحركها، أريد تحرير الحقيقة الدينية من ريب التأمل والميتافيزيقا، وبالتالي منحها قاعدة قوية داخل الذات. وبموجب هذه الفكرة لا يحتاج ما هو ضروري، للحفاظ علينا روحياً، وإلى أي تأكيد مستفاد من الخارج باستثناء العاطفة. بيد أن محاولة إقامة عالم من الأفكار على العاطفة يقودنا إلى التعقيد أكثر مما يسمح لنا بالخروج من هذه المعضلة، لأن العاطفة في تغير مستمر وقابلة لتأويلات مختلفة لا تسمح بإيجاد الغطاء العلمي المناسب.

أما في مجال الفلسفة فقد استندت الطريقة الجديدة في التفكير إلى تصور القيمة عوضاً عن العاطفة التي استندت إليها الحركة اللاهوتية. إذا كان الفكر القديم، وبشكل خاص أفلاطون، قد اعتبر الخير شيئاً منفصلاً عن نشاط الإنسان ومقابلاً له، فإن الفكر، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رفض أن يكون هناك خير إلا بالنسبة لموجود حي وفعال. ولهذا يجب التكلم، لا على الخير، وإنما على القيم التي نرى فيها حركة داخلية غنية أكثر من كونها نتيجة نهائية. وهكذا بقيت الإنسانية مرتعاً للتردد المزعج بين العمل والنفس، بين امتصاص الذات بوساطة سيادة الموضوع واضمحلال الموضوع أمام سيطرة الذات.

نظرية المذهب الوضعي، بقدر ما طوّرت هذه النظرية أفكارها دون أن تخلط معها أفكاراً غريبة عنها.

هل النهج العام للفلسفة الموضوعية موضوعي، أم ذاتي، أم موضوعي وذاتي في آن واحد؟ إذا كانت الطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم وتؤدي إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية، فإن الطريقة الموضوعية تنتقل من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان وتؤدي إلى نشأة الفلسفة الموضوعية. والتضاد بين هاتين الفلسفتين ناجم عن التضاد بين هاتين الطريقتين. وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائي للطريقة الموضوعية، الذي ينتهي بإنشاء علم الاجتماع، استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً.

ومضى وصلت الفلسفة الصحيحة، برأي كونت، إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه «إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين». وهذا التوفيق سيتم على طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة: فالبحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية لا يمكن أن يتم إلا بالطريقة الموضوعية، أما بالنسبة للعلوم الأخرى فلا تتناسب معها إلا الطريقة الذاتية.

فليس من العسير، كما يعتقد ليفي بربل، أن نوفق في تفكير كونت من وجهة النظر الفلسفية بين الطريقتين الموضوعية والذاتية، ولكن بشرط أن «تدب الحياة من جديد بطريقة منتظمة» في كليتها. وقد دبت الحياة فيها فعلاً بمجرد تأسيس علم الاجتماع. وفي الحقيقة فإن العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية تجد مبدءاً لوحدها في علم الاجتماع، لأن هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعداً للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمي الذي كان ينقصها حتى الآن. وذلك لأن علم الاجتماع قد استعاض عن «الشخص الفردي»، الذي يقوم على التعسف، «بالشخص العام»، أي الإنسانية.

إذا كانت الموضوعية في علم الاجتماع تنقيد بالظواهر الاجتماعية المدروسة، في مجتمع ما، دون التأثير بالأبعاد الايديولوجية والنفسية؛ وإذا كانت موضوعية العلم، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تكونت دراسة الأمور الموضوعية للبحث ومعرفة صفاتها وخواصها، «دون أن تتعلق نتائج الدراسة بالمجرب ذاته أو بمنهج المجرب الذي يسلكه»؛ فإن الموضوعية، من وجهة نظر اشتراكية، تدعو «إلى الامتناع عن أي تقييم نقدي أو استنتاجات متميزة على أساس مزعوم بأن العلم عاجز عن التوصل إلى مثل هذه الاستنتاجات»، وهي بذلك ترفض «تحليل الأحداث النظرية من وجهة نظر

شاعراً سحراً جعل الموجودات البكاه تتكلم، ورأى العالم، رغم عظمتها، يفتح أمامه بيسكولوجيا، فلم يرَ في موجوداته إلّا ما تحتوي عليه من حياة وجواهر وفعالية. وهذا المركب المكوّن من الروح والعالم يعطي، برأي غوته، أفضل ضمان لانسجام الوجود الابدئي؛ ومكانه ليس بين النفس والعالم الخارجي، وإنما داخل النفس التي تتسع لتصبح عالماً داخلياً. إذن لا يوجد نوعان فقط وإنما ثلاثة أنواع من الخلق الفني: الموضوعي والذاتي والسامي Souverain. والطريقة السامية (قضية)، بصفتها مقابلة للذاتي والموضوعي (نقيض)، هي الوحيدة القادرة على تجاوز الموضوعية دون نفس والذاتية دون صورة حتى تصل إلى داخلية جوهرية انطلاقاً منها تقوم الحياة على تطوير العالم. وهذا يقوم على أن تكتسب عملية الحياة الداخلية مضموناً على طريق التركيب الخلاق لعالم جديد.

وقد توصل بعض التومائيين الجدد، بتأثير من ديكارت (الكاردينال مرسية Mercier والمنسب نويل Noël والأب بيكار) ومن كانط (الأب مارشال Maréchal)، إلى القبول بضرورة وجود نقد سابق على الميتافيزيقا، وإلى فرض وجود الذات المفكرة بصفتها أولى الحقائق التي لا يمكن الشك فيها، وإلى الانتقال، بالتالي، إلى تأكيد وجود الوجود والعالم. فهدف التومائيين الجدد، في مجال الحق والخير، يذهب باتجاه عالم خارج عن عالم الحياة المباشر. والمعرفة، بنظرهم، هي المعرفة التي، إن اعتبرت ذاتياً، لا تترك شيئاً غامضاً أو مختلطاً مع الموضوع المدرك، والتي، إن اعتبرت موضوعياً، لا تترك شيئاً خارجاً عنها عما هو موجود في الواقع الذي تدرسه. والواقع أن الحل التومائي مستمد، في أصوله، من كانط الذي فصل الاعتبار المنطقي والاعتبار الأخلاقي من الاعتبار البيسكولوجي، وميّز هذا السؤال: «كيف يتوصل الفرد إلى المعرفة، إلى الأخلاق؟» من السؤال التالي: «حول أية شروط داخلية يقوم وجود العلم والأخلاق؟».

أشرنا آنفاً إلى موضوعية العلم في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن إذا تابعتنا تقدم العلم الحديث نرى أنه لما ظهرت النسبية الخاصة التي تتعلق بالحركات السريعة الانتقالية، عام 1905، كان من نتائجها أنّ الأطوال والأزمنة والكتل متصلة مقاديرها بسرّع الأجسام. فطول مسطرة، مثلاً، يصيبها مقدار من التقلص بالنسبة إلى الراصد المراقب إذا كانت متحركة بسرعة قريبة من سرعة الضوء. وهكذا فحسب أنصار الذاتية في ذلك انتصاراً لهم في أول الأمر، إذ ليس طول الجسم مقدراً مستقلاً عن سرعة بالنسبة إلى الراصد. وكذلك الزمن والكتلة وما يتصل بهما من شؤون.

وهذا الوضع المعقد قاد بعض الفلاسفة، أمثال فنت، Wundt وأفيناريوس Avenarius وماخ وغيرهم، إلى التساؤل هل ثمة إمكانية للتمييز بين الذات والموضوع، أو للقول بمجال داخلي إلى جانب العالم الخارجي؟ أو بالأحرى ألا تحتوي الإرادة في التقسيم والتوحيد معاً، وكذلك الرغبة في الحفاظ على الأشياء قريبة منا وبعيدة عنا في الوقت نفسه، على تناقض لا يمكن تجاوزه؟ وتأمل هؤلاء الفلاسفة لهذا التساؤل حملهم إلى العدول عن التقسيم الخطأ بين الذات والموضوع. فعوضاً عن عالين لا يوجد، بنظرهم، إلّا عالم واحد وكل لا تميز فيه، ولكنه كل يحتوي على عنصرين مختلفين يميزان، وبالضرورة، إلى ما هو ذاتي وما هو موضوعي. إن الجزء الذي تحتوي عليه التجربة في صورتها الأصلية (مادة التجربة) ويتوقف وجوده على عقل يدركه، نسميه العنصر الذاتي أو النفسي. أما الجزء الذي تحتوي عليه التجربة نفسها في صورتها الأصلية ويتوقف وجوده على أعيان موجودة في الخارج، فهو الذي نسميه بالعنصر «الموضوعي» أو الخارجي. فليس هناك، إذن، داخل أو خارج وإنما فقط نوع من العناصر يتكون منها المسمى بالداخل والخارج. فالعالم الحسي يعود، في الوقت نفسه، إلى المجال الطبيعي الفيزيائي والمجال النفسي.

إذا كنا لا نستطيع الفصل بين هذين العنصرين، وليس هناك أي طريق يقود من جانب إلى آخر، فكيف يمكننا إذن حل الإشكال، أو بالأحرى متابعة البحث؟ أمكننا ادخال هذا التعارض في عملية الحياة نفسها وتوسيعها من الداخل، بحيث إنها لا تستند إلى عالم موجود إلى جانبها، وإنما تحتوي هي نفسها على هذا العالم؟ أجب أن نتوصل، انطلاقاً من داخل الإنسان نفسه، إلى عالم أسمى من هذا التعارض؟ كيف توصلت الإنسانية، عبر العصور التاريخية، إلى تكوين تصورات الحق والخير وإلى فصلها من مجرد الشيء المعطى ومن الفائدة المحضة؟ وكيف استطاعت، بشكل عام، أن تسمو فوق آراء ورغبات الإنسان؟

ومهما تكن الاجابات عن هذه الأسئلة، فلإنها تشهد، دون أي شك بسعة عالم الإنسان الداخلي. فالإنسان لا يهتم، بجدية، إلّا بما له علاقة ما مع حياته ووجوده، وبما يكون جزءاً منه، بحيث إن أي شيء خارجاً عنه لا يحرك فيه أي ساكن. وهذا ما ظهر واضحاً في موضوعية غوته. هذه الموضوعية لا تعني أبداً طغيان الموضوع على الذات أو امتصاصها تماماً، كما أنها لا تعني مطلقاً مجرد انتاج الانطباعات الخارجية للأشياء، وإنما هي تعني لقاء الذاتي مع الموضوعي ودخولهما المشترك إلى حياة الإنسان الداخلية. وهكذا يبدو غوته

ورضا أو كراهية وحب أو بغض. الفهم حركة الحياة نحو الحياة. وعلى حين ظواهر الطبيعة خارجية عنا نجد الأمور الإنسانية ذاتية، ندركها من الباطن. ثم يأتي الفكر الألماني الوجودي كارل ياسبرس K. Jaspers فيزيد في التفريق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وكذلك تزيد في التفريق فينومينولوجيا هوسرل ووجودية هيدغر. وهكذا أصبح الباحثون، في العلوم الإنسانية، يبتعدون بعض الشيء عما دعا إليه العالم الاجتماعي اميل دوركايم من النظر في الأمور الاجتماعية على أنها بمنزلة أشياء وإلى لزوم دراستها دراسة موضوعية كدراسة الظواهر الاجتماعية، لأن مثل هذه الدراسة الموضوعية متعذرة في هذا المجال.

ثم دعم هذا الاتجاه علم اجتماع المعرفة الذي يرى أن المعرفة ترتد إلى أصول اجتماعية، فالبينة والمحيط والطبقة الاجتماعية والطائفة التي ينتسب إليها الباحث، تؤثر تأثيراً عميقاً في موقفه ونظراته مهما حاول التجرد والنظر الموضوعي. وكذلك قوت الماركسية هذا الاتجاه ما دام الوجود الاجتماعي للأفراد هو الذي يعين ضائرتهم حسب تعبير ماركس.

ومع كل هذه المناقشات نستطيع أن نوسع معنى الموضوعية كما فعلنا في العلوم التجريبية. فالبحث الموضوعي ينتبه لنتائج البحث ولطريقة الباحث ولوقفه وطبقته ومحيطه الاجتماعي ولمختلف الشروط التي أحاطت به. وهكذا نتفهم الموضوعية برحابة أفق تقدم جميع تلك الأحوال والشروط.

ومهما يكن من أمر فإن مقولة الموضوع أخذت، في وقتنا الحاضر، تسير في طريق الزوال، إذ أن النشاط العلمي أحل مكانها مقولة «التوضيح objectivation». وعندما أشار ماركس إلى قولة العمل بصفتها موضوع التحليل الاقتصادي، فإنه عاد بذلك إلى الواقع المعطى كلياً والمتمثل بالعمل في المجتمع الرأسمالي، وإلى الصراعات العنيفة التي فرضها المجتمع الرأسمالي نفسه. أما فرويد فإنه وإن كان بعمله التحليلي قد رفض وجود أي موضوع واقعي متطابق مع الرغبة، وبالتالي وجود أي سبب يحمل الفرد إلى الميل نحو هذا أو ذاك الأمر، فإنه مع ذلك اعترف بإمكانية معرفة سبب قيام هذا العصاب النفسي الذي يلهو منذ الطفولة بقوة الجسم وبالعلاقات العائلية العميقة.

وصفة الكلام أن هناك، داخل حركة الفكر، مكاناً للتعارض القائم بين «الذاتي» و«الموضوعي». فالحياة الفكرية هي، معاً، حياة شخصية وحياة كونية: فالأنا يفتح هنا نحو العالم، والعالم يكتسب الأنا، فالواحد جزء من الآخر. ومثل هذا التضامن لا يمنع الحياة، في الحركة التاريخية، من أن

ولكن الموضوعية تماسكت حين اعتبرت الطول والسرعة وما يتصل بهما شروطاً خارجية. وكذلك ظهرت الذاتية بعد أمد مرة أخرى، في بحوث الميكانيك الموجية، عام 1923، حين كشفت هذه النظرية الفيزيائية عن أن نتائج القياس مرتبطة بطرق الرصد ومناهج التجريب. فالمادة والضوء كلاهما يبدو للمجرب، إذا سلك بعض المناهج العلمية، ذا طبيعة جسمية وتحتفي طبيعته الموجية تماماً حينذاك، وبالمقابل إذا سلك الباحث المجرب مناهج أخرى علمية بدا ذا طبيعة موجية وغابت عنه طبيعته الجسمية، فالنتائج مرهونة بالمناهج المتبعة. وفي هذا ما فيه من اعتبارات ذاتية إلى جانب الاعتبار الموضوعية. كذلك قياس موقع الكهر (الالكترون وسرعته) مرهون بارتياح لا بد منه في تجاربنا الفيزيائية الدقيقة الحالية، بسبب طبيعة تجاربنا الإنسانية، حين وصل العلم إلى أطراف المادة القصوى.

ومع ذلك فهذا لا يقدح في قيمة الموضوعية، وذلك أن الموضوعية تشمل شروط القياس الخارجية وشروط التجربة الخارجية. فهي قد تجاوزت ما ساد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أن خصائص الأمور التي هي موضوعات البحث مطلقة لا تتعلق بالمجرب ولا بطريقته، وإنما غدت الموضوعية بالاعتبار العلمي الجديد، كما ذكرنا، تتحدد بالشروط الخارجية للتجربة والقياس والنتج.

وإذا أثرت قضية الموضوعية ونوقشت في العصر الحديث، في العلوم الدقيقة التجريبية، بسبب الاعتبار التي أتت بها نظرية النسبية ونظرية الميكانيك الموجية، على الشكل الذي لخصناها فيه، فمن الأحرى أن تُثار هذه القضية في مجال العلوم الإنسانية. لقد سيطر في أوروبا، بين عام 1880-1890، جو من التفكير الإيماني في العلوم الإنسانية، ورأى الباحثون أن تقدم هذه العلوم في المستقبل يتوقف على تقرب مناهجها من مناهج العلوم التجريبية الطبيعية التي نجحت إذ ذاك نجاحاً كبيراً. ولكن في تلك الفترة نشر المفكر الألماني ولهم دلتاي W. Dilthey، عام 1883 بالضبط، كتابه مدخل إلى العلوم الإنسانية، فرّق فيه العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهو يرى أن معرفة الأمور الإنسانية تقوم على الفهم، لا على التفسير، بخلاف الأمور الطبيعية التي تعتمد على التفسير لا على الفهم. علوم الطبيعة ذات موضوع تأتينا عناصره من الخارج بطريق الحواس. والعلوم الإنسانية، علوم الفكر، ندرك موضوعها فوراً ونفهمه قبل أن تنهيا لنا معرفته العلمية. والفهم وظيفة عقلية لا تتم بالذكاء وحده، بل تجري بجميع قوى النفس الانفعالية. فهي مقترنة بميل أو نفور،

ذهب إلى أن الفضيلة هي الغاية القصوى الوحيدة للإنسان بما هو إنسان، وعليها تقوم سعادته فهي إذن الخير الأقصى. على أن سقراط لم يعط تعريفاً محدداً للفضيلة ولم يبين الطريق المؤدية إليها. ولعل سقراط لم يرغب في أن يفصح عن طبيعتها لأن طريقته في الحوار (الجدل) التي تعتمد على السؤال والجواب كانت ترمي إلى استقراء الأجوبة أو توليدها من مستمعيه، لافتراضه أن المعرفة الحقيقية كامنة في نفوسهم، ولا تحتاج في الكشف عنها إلى أكثر من طرح الأسئلة المناسبة. فكانت محاوراته تنتهي دون الوصول إلى حكم قاطع أو نتيجة حاسمة في طبيعة الموضوع الذي تناوله المحاور. وهذا ما جعل غلوكون، أحد تلاميذ سقراط، يشكون من أن سقراط كان يتمتع عن أن يعطي جواباً إيجابياً في طبيعة الخير حين كان يُسأل ما إذا كان الخير معرفة أو لذة أو أي شيء آخر. وعليه ترك سقراط المجال مفتوحاً لتأويلات مختلفة لرأيه في طبيعة الخير أو الفضيلة.

فلا عجب أن يختلف تلاميذ سقراط بعد موته، في تفسير رأيه، في طبيعة الفضيلة. وقد اعتمدوا في ذلك على خلفيتهم الفلسفية قبل التحاقهم بسقراط وعلى ما لمسوه في سقراط من صفات أعجبوا بها ففضلوها على سواها. وعلى هذا نشأ ما يسمى بالمدارس السقراطية وهي أربع - الأفلاطونية والكلبية والميفارية والقورينائية. وقد سميت المدارس الثلاث الأخيرة بالمدارس السقراطية الصغرى على اعتبار أن الأفلاطونية هي المدرسة السقراطية الكبرى.

1 اقليدس - Euclides :

3 - يعد اقليدس الميفاري Euclides of Megara 430-360 ق.م. (وهو غير اقليدس الرياضي المشهور مؤلف كتاب الأصول Elements) هو المؤسس للمدرسة الميفارية على الأرجح وقد كان من أقدم تلاميذ سقراط ومن أقربهم إليه. وترجع صلته بسقراط إلى عام 432 ق.م. وعلى الرغم من الحظر الذي فرض على الميفاريين لدخول أثينا، فقد كان اقليدس الميفاري يأتي إلى أثينا ليلاً متكرراً، فيما يروى، في زي امرأة للاجتماع بسقراط. وكان حاضراً ساعة تنفيذ حكم الاعدام بسقراط عام 399 ق.م. وبعد موت سقراط ذهب أفلاطون وبعض أصحابه إلى ميفارا خشيّة غضب الجماهير في أثينا وحلوا ضيوفاً على اقليدس الميفاري لفترة من الزمن.

ونحن نفتقر إلى المعلومات الدقيقة عن اقليدس الميفاري. لأن كتاباته لم تصلنا، كما أن أفلاطون Platon لا يذكره إلا عرضاً (تيايطوس، 142)

تذهب طوراً باتجاه التمركز، وطوراً آخر باتجاه التوسع. فهناك في الحالة الأولى ميل نحو الداخل والغوص في الذات، وفي الحالة الأخرى ميل نحو العالم الخارجي المادي. فإذا كانت «الذاتية» تريد أن تسعّ عالماً من حالات نفسية تابعة لذات محضة وبسيطة، فإن «الموضوعية» تعتقد، على العكس، أن بإمكانها الوصول إلى الحقيقة انطلاقاً من الأشياء وحدها وبإبعاد الروح والفكر. والواقع أن كلا المذهبين يتقوضان بسرعة في الفراغ، إلا إذا استندتا إلى وحدة الإنسان التامة المعارضة لكل أنواع التقابلات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبدالرحمن، شوبنهور، 1942.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 و 2، 1978.
- الياقي، عبدالكريم، تقدم العلم، 1964.
- —، تمهيد في علم الاجتماع، 1957.
- Dava, Roger, *La Métaphysique de Kant*, 1951.
- *Encyclopedia Universalis*, Vol.11, 1976.
- Eucken, Rudolf, *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, Trad. Française, 1911.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1972.

غسان فنيانيس

الميفارية

Mergatic School Ecole Megariane Megarismus

1 - الميفارية مدرسة فلسفية تنسب إلى ميفارا Megara وهي مدينة يونانية تبعد حوالي عشرين ميلاً عن أثينا. وكان أرسطو Aristotle 384-322 ق.م. أول من أطلق على أتباع هذه المدرسة اسم الميفاريين، وقد ازدهرت من القرن الخامس وحتى القرن الثالث ق.م.

ولم تصل إلينا كتابات الميفاريين. وكل ما لدينا من معلومات قليلة عنهم إنما توجد مبعثرة هنا وهناك في مؤلفات الكتاب المتأخرين من أمثال أرسطو وديوجنيس اللايرسي Cicéron Diogenes Lacrtus 412-323 ق.م. وشيشرون 106-43 ق.م. وأرستوكلس. وعليه فمصادرنا عن الميفارية ثانوية وغير وافية، ولا بد من أن يكون عرضنا للميفارية من قبيل التأليف الافتراضي.

2 - كان سقراط Socrates حوالي 470-399 ق.م. قد

وأن ارسطو لا ينسب اليه أي مبدأ معين، إنما يتحدث عن الميفاريين بصورة عامة، ولذلك فلا مناص لنا من الاعتماد على مصادر متأخرة جداً في معرفة مبادئ افليدس الميفاري. وتنسب اليه ست محاورات (يذكرها ديوجينيس اللايرسي) ولكن باناثيوس Panaethius الروديسي الرواقي القرن الثاني قبل الميلاد يشك أنها من تأليفه.

ومهما يكن من أمر يمكن أن تنسب الى افليدس الميفاري بدون تحفظ مبدأ إيجابياً واحداً وهو وحدة الخير. والبيئات على ذلك هي:

(1) يقول شيشرون بأن افليدس كان تلميذ سقراط من ميفارا وقد اطلق على اتباع هذه المدرسة بالميفاريين نسبة اليه، وقال إن ما هو واحد ولا شيء غيره خير وهو متجانس وثابت.

(2) يذكر ديوجينيس اللايرسي أن افليدس اعلن أن الخير واحد ولكنه يدعى بأسماء كثيرة، فيدعى أحياناً الحكمة وأحياناً الله وأخرى العقل وهكذا. وقد رفض الأشياء المضادة للخير قائلاً إنها غير موجودة.

(3) وينقل يوزيوس Eusebius فقرة من تاريخ الفلسفة لارستوكلس Aristocles تتحدث عن الميفاريين فقط دون أن تذكر افليدس بالاسم. وقد اعتبرهم من الذين تكدوا بالحواس وادعوا أن العقل وحده يمكن الاعتماد عليه. وقال هؤلاء بأن ما هو كائن واحد، وأن أي شيء آخر لا وجود له ولا شيء يكون أو يفسد أو يتحرك.

وعليه فهناك اتجاه نحو فلسفة افليدس الميفاري يتمثل في شيشرون وارستوكلس ويعتبر الميفارية امتداداً للمدرسة الايليائية. وقد حصر ارستوكلس مبادئها الأساسية في وحدة الوجود ولم يذكر تأثير سقراط. أما شيشرون وديوجينيس اللذان يدعيان بأنها يتحدثان عن افليدس شخصياً فإنها يذكران صلة افليدس بسقراط ويقولان إن الوجود الواحد عند افليدس هو الخير، وهكذا نزع المفكرون القدامى الى القول بأن افليدس قد تأثر بحجج بارمينيدس Parmenides حوالي 450-540 ق.م. قبل التقائه بسقراط. ولكن المبدأ الوحيد الذي يمكننا أن نعزوه اليه قطعاً يوحى بأن نهجه كان مختلفاً عن النهج الايليائي. فقد كان المبدأ الايليائي يتناول الوجود في حين كان افليدس الميفاري معنياً بطبيعة الخير. واذا استندنا الى عبارة ديوجينيس اللايرسي أمكن حصر مبدأ افليدس في الخير في قضيتين، الأولى هي أن الخير واحد على الرغم من أنه يدعى بأسماء كثيرة؛ والثانية هي أن ما هو ضد الخير، أي الشر، لا وجود له. والقضية الأولى هي استنتاج سليم من

مبدأ سقراط بأن الفضيلة كلها أو الخير مردّها الى شيء واحد وهو الحكمة أو المعرفة. أما العفة والعدل والشجاعة وسرعة الخاطر، والذاكرة والتبيل وكذلك الخيرات الخارجية من ثروة وقوة وجمال وصحة فقد تكون ضارة كما قد تكون نافعة، اللهم الا اذا كانت مرتبطة ومهتدية بالمعرفة والحس السليم. ولما كان سقراط يؤمن بوجود إله وأن الله وحده يمتلك معرفة كاملة بما هو خير للانسان، فقد تمكن افليدس الميفاري أن يفترض بأنه لم يخرج عن تعاليم سقراط حين قال بأن الله ليس إلا إسماء آخر للخير الذي هو المعرفة.

هذا عن مبدأ افليدس في الخير. أما طريقته الفلسفية فإنها تنطوي على أمرين:

الأول أن افليدس استخدم طريقة قياس الخلف Reduc-tio ad Absurdum في الرد على خصومه. وتقوم هذه الطريقة على البرهنة على كذب نقيض النتيجة اثباتاً لصدق النتيجة. ولذلك ففي البرهان بطريقة الخلف ندخل نقيض النتيجة كفرضية أو مقدمة ثم نبين أن ذلك يفضي الى تناقض، فنأخذ بصدق النتيجة. وتوحي هذه الطريقة بتأثير زينون الايليائي Zenon d'Elée حوالي 430-490 ق.م. وقد أحدثت هذه الطريقة ضجة في صفوف المتحاورين ووصمت بأنها مغالطة. وهذا ما حدا بسقراط الى أن يخاطب افليدس قائلاً: «أنت، يا افليدس، تستطيع أن تسائر السوفسطائيين لا الرجال».

والثاني أن افليدس رفض الحجة المستندة الى حالات متشابهة والتي تسمى بقياس التناظر Argument from Analogy. فقد قال افليدس بأن مكونات قياس التناظر إما أن تكون متشابهة أو غير متشابهة. فإن كانت متشابهة فإن من الأفضل أن نعالج الأصل. وإن كانت غير متشابهة فإن المقارنة لا تنعقد. ويبدو أن افليدس يحمل على سقراط لاستخدامه قياس التناظر كثيراً. وعلى هذا لا يميز افليدس أن نستنتج قضية تتعلق بتدبير سياسة الدولة قياساً على قضايا مستمدة من الطب أو الفن أو قيادة السفن بل من دراسة وقائع الحياة السياسية.

2 - يوبوليدس Eubulides :

- خلف يوبوليدس Eubulides افليدس الميفاري في زعامة المدرسة الميفارية. وقد انصب جل نشاطه الفكري على الدفاع عن مبادئ الميفارية. فهاجم ارسطو مستعيناً بالجدل. ويذكر أن نظرية ارسطو المنطقية قد تأثرت بحملة يوبوليدس عليه. وما يلفت النظر أن ارسطو أطلق على آخر مؤلف له في المنطق

وكذلك اذا فقد شعرتين أو ثلاث . فمتى يصبح هذا الرجل أصلع؟ الجواب ممتنع لأنه اذا كان فقدان شعرة في وقت ما لا يجعل الرجل أصلعاً، فإن فقدان شعرة أخرى في وقت لاحق لا يمكن أن يجعل هذا الرجل أصلع مهما قل عدد شعر رأسه . وهذا دليل آخر اتخذ الميفاريون ضد تغير الكم الى كيف .

5 - اغلوطه القرون:

ويمكن وضعها في صورة قياس شرطي كما يلي: اذا لم تفقد شيئاً، فإنك حاصل عليه .

أنت لم تفقد قرنين .

إذن أنت حاصل على قرنين .

وهذه حجة فاسدة لأنها تعتمد على مغالطة الالتباس، إذ إن العبارتين «لم تفقد شيئاً» و«حاصل على الشيء» يدلان على معنى واحد وبذلك فإن المقدمة الكبرى قضية تكرارية، أي:

إذا حصلت على شيء، فإنك حاصل عليه .

وهذه الحجة تكشف عن نزعة الميفاريين الى الجدل الفارغ والحجاج العقيم . ومن هنا وصفهم البعض بالمغالطين .

إن هذه الحجج تبين تأثير زينون الاليائي وتسعى الى التدليل على بطلان آراء فلاسفة الكثرة والحركة والتغير .

3 - ستيلبو Stilpo:

على أن أبرز شخصية ميفارية هو ستيلبو Stilpo 380-300 ق.م . فهو الذي وطد اسس المدرسة الميفارية كمذهب فلسفي وكان خصماً لثيوفراسطس Theophrastus بين 372، 287 ق.م . وأستاذاً لزينون الرواقي Zénon de Citium (توفي حوالي 264 ق.م . والواقع أنه كان أهم شخصية فلسفية في بلاد اليونان بعد وفاة أرسطو عام 322 ق.م . وحين احتل بطليموس الأول Ptolémée I ميفارا عام 322 ق.م . حاول اقناع ستيلبو بالعودة معه الى الاسكندرية ولكن ستيلبو رفض الدعوة .

وقد عمل ستيلبو على توطيد مبادئ الميفارية، فأكد أنه لا وجود إلا للواحد المطلق . وانكر الصور أو الأنواع سواء بالمعنى الأفلاطوني أم الأرسطي ولذلك اعتقد أنه حين نتحدث عن الإنسان فإننا لا نتحدث عن شيء، لأننا لا نتحدث عن هذا الإنسان أكثر من ذاك الانسان . كما أنكر الحمل، فقال إنه لا يمكن أن نقول «الانسان خير» ذلك أن كلمة «انسان» تختلف في معناها عن كلمة «خير» . ولذلك فإن العبارتين «سقراط فيلسوف» و«سقراط يوناني» لا تشيران الى سقراط بذاته .

اسم المغالطات (سوفسطيقا) . وليست المغالطات التي عرضها ارسطو في مؤلفه هذا سوى حجج ميفارية على الأكثر . وهذا يفسر استخدام الكلمات سوفسطائية وسفسطة بهذا المعنى منذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر . وهذه المغالطات كثيرة منها:

1 - مغالطة الكذاب: يمكن أن نوضحها على النحو التالي: إذا قال رجل إني كاذب ، فلا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في وقت واحد . لأنه اذا كان كاذباً وقال بأنه كاذب فإنه يكون صادقاً، وإذا كان صادقاً وقال بأنه كاذب فإنه يكون كاذباً . وعليه فإن كان الرجل كاذباً كان صادقاً، وإن كان صادقاً كان كاذباً . وهذا تناقض .

ويذكر بأن هذه المناقضة قد شغلت اهتمام عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين وحتى الوقت الحاضر، وكان لها أثر بعيد على تطور المنطق .

2 - مغالطة الرجل المتكرر: ويمكن أن نعرضها على هذا النحو: إذا وقف أبوك أمامك متكرراً وسئلت: هل تعرف الواقف أمامك أو لا تعرفه، فإنك تقع في تناقض سواء قلت بأنك تعرفه أو لا تعرفه . وآية ذلك:

إذا قلت بأنك لا تعرفه فإنك تكون صادقاً لأنك لا تعرف الرجل المتكرر أمامك، ولكنك تكون كاذباً لأنك تعرف أباك . أما إذا قلت بأنك تعرفه، فإنك تكون كاذباً لأنك لا تعرف الرجل المتكرر أمامك، ولكنك تكون صادقاً لأنك تعرف أباك . وعليه إن كنت صادقاً كنت كاذباً وإن كنت كاذباً كنت صادقاً . وهذا تناقض .

3 - مغالطة الكومة: ونوضحها كما يلي:

لا نحصل على كومة من القمح اذا أضفنا حبة من القمح الى أخرى ولا الى اثنتين ولا الى ثلاث . . . فمتى نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات؟ الجواب هو أنه اذا لم نحصل على كومة من القمح بإضافة حبة الى أخرى ولا الى حبتين أو ثلاث . . . فإننا لا نحصل على كومة بإضافة حبة واحدة الى عدد من الحبات مهما بلغ ذلك العدد .

وقد اتخذ الميفاريون هذه المناقضة حجة على استحالة تغير الكم الى كيف .

4 - مناقضة الأصل:

وهي شبيهة بمغالطة الكومة، ونوضحها كما يلي: كم شعرة ينبغي أن يفقد الرجل كي يصبح أصلع؟ اذا فقد رجل شعرة من شعرات رأسه فلا يصبح أصلع،

الشرطية الصحيحة قضية لا يكون بل يتعذر أن يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. وهذا يستوفي كذلك شروط ديودورس في الصدق الضروري.

ما قدمناه خلاصة عن مبادئ الميغاريين وحججهم المبعثرة في كتب الأقدمين وهي ليست مشروحة بصورة أكثر تفصيلاً من عرضنا لها. وتظهر براعة الميغاريين في المنطق في مؤلفات ديودورس وفيلون الميغاري. وربما كان المنطق الميغاري أكثر انتظاماً مما توضحه المصادر. وتدل المناقشات على اهتمامهم بمشاكل منهج التفنيد والمعنى والالتباس والحمل والشرط وربما موضوعات كثيرة أخرى.

مصادر ومراجع

- Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.
- Dudley, D.R., *A History of Cynicism*, Georg olms Verlagsbuchhand, Hildesheim, 1967.
- *Encyclopaedia of Religion And Ethics*, Ed. by James Hasting, New York, Charles Scribners' Sons, 4th edition, 1954.
- *Encyclopaedia of Philosophy*, Ed. by Paul Edwards, Crowell Collie and Macmillan, Inc., 1962.
- Ghroust, Anton-Hermann, *Socrates Man and Myth*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.
- Laertius, Diogenes, V, II, Tom
- Pauly, Wissowa *Real-Encyclopadie*, Suppl. V, 1931.
- Wedberg, Anders, *A History of Philosophy*, Vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1982.

كريم مكي

ولما كان ستلبو قد انكر الصور، فقد خلص الى أن كل شيء مظهر فحسب. ولكن الذي يميز ستلبو عن سائر أسلافه ويجعل الميغارية حقيقة واقعية هو المبدأ الأخلاقي الذي استنتجه من الاعتقاد بوجود الواحد المطلق. وهذا المبدأ هو الاستكانة واللاإحساس. وقد كان ستلبو يعد المثل الأعلى للامبالاة بظروف الزمان وتقلبات الدهر. ولم يستمد ستلبو هذا المبدأ من الكليين. والواقع أنه يلزم لزوماً طبعياً من نكران حقيقة عالم الحواس.

ولما كان زينون الرواقي قد تتلمذ على ستلبو، فإن من الممكن أن نعتبر ستلبو الجد الأعلى للرواقية.

4 - ديودورس كرونوس:

7 - ومن الشخصيات الميغارية البارزة ديودورس كرونوس Diodorus Cronus الذي كان استاذاً لزينون الرواقي أيضاً. وقد حمل على مبدأ أرسطو في الوجود بالفعل والوجود بالقوة. وقال بأن ما هو موجود بالقوة أو الممكن غير موجود. وقد اصطنع في ذلك حجة يمكن وضعها على النحو الآتي:

لا يمكن أن يخرج شيء مستحيل من شيء ممكن.

ولكن من المحال أن يكون أي شيء في الماضي غير ما هو.

اذ لو كان من الممكن أن يكون شيء في ماض أبعد غير ما هو، لوجب أن يخرج ما هو مستحيل (الاستحالة) مما هو ممكن (الامكانية). وعليه لم يكن ممكناً أبداً أن يكون شيء غير ما هو.

ومن المحال أن يحدث شيء لم يكن بالفعل.

وعليه فالوجود بالقوة مفهوم فاسد.

ولا شك بأن نكران ما هو ممكن أو موجود بالقوة يلزم من إيمان الميغارية بالوجود الواحد المطلق.

وقد كان لديودورس أثر كبير في المنطق. فقد وضع بالاشتراك مع تلميذه فيلون الميغاري Philon 15-45 ق.م. على الأكثر النظرة القائلة بأن الحجة الصحيحة حجة تكون فيها القضية الشرطية المكونة من المقدمتين باعتبارهما مقدماً والنتيجة باعتبارها صادقة. ولا شك بأنهما تناولا بحث طبيعة القضايا الشرطية. وقال فيلون بأن القضية الشرطية الصادقة هي القضية التي لا يكون فيها المقدم صادقاً والتالي كاذباً. فالقضية: «إذا أمطرت السماء، تلبدت السماء بالغيوم» صادقة لأن التالي لا يمكن أن يكون كاذباً اذا كان المقدم صادقاً. وهذا يشكل استباقاً للتعريف الحديث للاستلزام المادي المستند الى دوال الصدق ويشير الى مطلب ديودورس الى أن القضية

المكيافيلية

Machiavellianism Machiavélisme Machiavelismus

يحمل هذا المذهب اسم المفكر الفلورنثيني نيكولو مكيافيلي، الذي عاش في عصر هزته الانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية المتسارعة.

وقد انتشرت المكيافيلية بين مفاهيم العلوم السياسية والاجتماعية على أنها مذهب يقوم على أسس فلسفية قريبة من السوفسطائية، ويمجد القوة والبطش وينادي بالعداء للأخلاق والدين، ويتصف بالتشاؤم في نظره الى طبيعة الانسان. وشاعت المكيافيلية كصفة لقيادة فردية، أنانية وظالمة

عنها الفكر الأوروبي الا في القرن الثامن عشر الذي قلبها رأساً على عقب ونادى بجودة الانسان بالطبع والفطرة.

ثم ان نهضة التشاؤم لا تنال هدف الفكر المكيافيلي، كونه لم يقدم على تحليل ميتافيزيقي للانسان، وإنما نظر اليه في تاريخه وواقع حياته من منظار البعد الاجتماعي والسياسي، حيث تبرز علاقات الوجود الاجتماعية خاصة تلك المتعلقة بالحكم والحكام. فحين يقدم المشورة لأميره بقوله: «إن كل من فكر في حياة المجتمعات، كما يظهر التاريخ ذلك في أمثلة عديدة، قال انه يجب على الانسان الذي يسوس جمهورية وينص لها قوانين أن ينطلق من أن جميع الناس أشرار وأنهم سيستخدمون عقلهم بالسوء كلما اتاحت لهم الفرصة لذلك».

هذا القول ليس حكماً على طبيعة الانسان بحد ذاتها بل هو تعبير عن واقع عاش فيه مكيافيلي وتبع أثره في التاريخ.

لكن اعداءه بين مفكري عصر الأنوار هم الذين يؤكدون على نظرة التشاؤم تلك مهملين تأصلها في العلاقات الحضارية التي نشأت عنها وتأكدت في إطارها.

أما طبيعة المجتمع فتظهر من خلال التناقض والصراع بين القوى داخله، وان التناقض الدائر حول حقوق وواجبات الانسان كفرد أو كمواطن، الذي يؤدي الى تكتل في المصالح وتشكيل أجنحة في المجتمع، هو المظهر الأساسي لهذا الصراع. وقد قدم المجتمع الروماني صورة حية لذلك تتبعها مكيافيلي في «مقالات حول العشرية الأولى لتاريخ تيتوس ليفيوس» واستنتج أن استمرار الصراع دون تحكيم وتوازن يؤدي حتماً الى الفوضى، ومنها الى تقويض أسس المجتمع وفناؤه. وبغض النظر عن ذلك فإن تطور الكيان السياسي يشبه تطور جسم الانسان الذي ينشأ وترعرع ثم ينضج ويفنى ودورة الأعمار هذه محتمة لا يتوقف اكتسابها، تؤدي ضمنها كل فئة مهمة محددة وتتحرك داخلها جميع المؤسسات والنظم.

ولهذه الأحداث في رأي مكيافيلي قوانين تقارب صحتها صحة قوانين الطبيعة؛ فتاريخ الممالك والجمهوريات وواقع حياة الانسان لا ينفصلان عن سير الحياة الكونية بل فيها تكتشف القوانين الناعمة للجسم السياسي ويستنبط المجهول ويعرف القدر الذي لا بد وأن يحسب له حساب.

هذه هي فحوى علم جديد سبق مكيافيلي فحدد معالمه وطالب بفصله عن منظومة العلوم الأخرى الواقعة تحت هيمنة علوم الدين.

للمجتمع أو لمذهب أو موقف أخلاقي قليل: شعور مكيافيلي ولحظة مكيافيلية وموقف مكيافيلي.

لكن هذه النظرة الى المكيافيلية لا تؤدي سوى ملمح مبسط لقتطعات من مؤلفات مكيافيلي، فهي تهمل سياق وهدف تفكيره والجذور التاريخية التي نجم عنها، مرددة موقف من عاداه وقزم مذهبه أو نقل عنه دون الرجوع الى كامل مؤلفاته وكلية تفكيره.

فأصبحت نظريته في العصور اللاحقة أشبه بأيديولوجية مباحة تقاسمتها الصراعات العقائدية والاجتماعية والسياسية، فقال بها الجمهوري الديمقراطي أساساً لمنطلقه وبرر بها الفاشي تمجيده للعنف والتسلط.

ولم تخل مرحلة في تاريخ الفكر الأوروبي المعاصر الا ورجع أحدهم الى مكيافيلي يشهده على اتجاه يتيح القهر والبطش أو يرفع قياً جديدة كالقومية والوطنية.

ولعل هذا التضارب قابح في طبيعة تاريخ أوروبا وعلى الأخص إيطاليا في بدء نهضتها التي كان فكر مكيافيلي صدى لها.

تدور النظرية المكيافيلية حول الانسان السياسي، فالانسان ليس انساناً الا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفرادها صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منها دون أن تكون هذه الصيغة قدراً لا يتغير.

ولا يرضى المفكر الفلورنتيني، على عكس ما شاع عن فكره لاحقاً، بتضحية الفرد أو باخضاع مقادير المجتمع لارادة شخص متفرد.

فالحياة الاجتماعية، السياسية خاصة، هي ميدان تحقيق الذات لكل من الفرد والمجتمع؛ ويقع التناقض الأساسي الظاهر بينهما في التعارض بين متطلبات طبيعة الانسان وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي. وطبيعة الانسان ميالة الى «نكران المعروف والتقلب والاحتيال والمراوغة والخوف من القسوة وحب المال»، وهي ثابتة فيه ثبوت السماء والشمس والعناصر، في حين أن المجتمع لا يقوم ولا يستمر الا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم.

لا شك أن من وصف المكيافيلية بالتشاؤم يجد في هذه النظرة الى طبيعة الانسان شاهداً على صحة قوله.

ولكن ليس فكر مكيافيلي متفرداً بذلك، وقد أرست الكتب الدينية هذه الصورة عن طبيعة الانسان بحيث لم يخرج

غير أن التوازن في تطور المجتمعات لا يعني جموداً تغيب عنه الحركة أو الخلاف.

فمثل هذا التعارض قائم في التاريخ بين المالك وغير المالك وبموجبه سنت القوانين لتحديد التوافق بينهما.

ويخضع المجتمع أيضاً لتغير متواصل يأتي به الزمن، أب كل حقيقة، الذي يأتي، بالصالح طالحاً وبالطالح صالحاً. لذا كان على كل جيل أن يجد لنفسه النظام الخاص به وكان على الحاكم (الأمير) أن يدرك قوانين النزاع والتغير فيديريها ويوجهها ليحافظ على المجتمع كما تحافظ الطبيعة على توازنها عملاً بقوانين ثابتة.

وحينما يصل المجتمع الى مرحلة التفتت لا يكون قد فقد المادة القابلة لتحقيق الصورة فيها فسيأتي حتماً القائد مطلق القدرة لينقذ الجماعة. وفي نظر مكيافيلي أن إيطاليا في عصره ستعرف أميراً جديداً يحمي الجسم المهترئ ويدخل اليه الصورة التي تشرفه والتي توفر للناس الخير والمنفعة في المادة الجاهزة.

ويظهر شكل وجود المجتمع الحقيقي في مجموعة المؤسسات والأطر القانونية النازمة للحياة الاجتماعية، وهذا هو مفهوم الدولة، وهي غاية المجتمع كما يرى الفلورنتيني.

أما غاية الدولة فهي الحفاظ على المصلحة العامة Res

Publica

وفي هذا المبدأ يكون صلب النظرية المكيافيللية: هو الذي يبرر موقف وسلوك الحكام حين يخدم تلك الغاية وهو الذي يسوغ سن القوانين أو ابدالها أو تغييرها جذرياً اذا اقتضت المصلحة. لا بل ان مكيافيلي قد ذهب الى أبعد من ذلك حين وجد أن الأمير هو الذي يحسد المصلحة العامة شرط أن يمثل الدولة وتمثل هي فيه؛ وفي هذه الحالة لا يهم أن يكون مستبداً أو عادلاً.

لكن الأمير عند مكيافيلي ليس إرادة عامة أو عبارة عن مجموع حريات المواطنين كما نسب اليه ذلك بعض المفسرين حين فهموا من كلامه أن شخص الأمير هو صورة للإرادة العامة أو للخير العام.

إن الأمير هو الدافع إلى تحقيق غاية المجتمع في الحفاظ على كيانه حتى ولو اضطره ذلك الى تسخير القيم والتنظيم والدين والأخلاق في سبيل هذه الغاية. ولا يتصرف الأمير والحالة هذه كممثل لازادة عامة أو كسيد بل بوصفه قائماً على جماعة حرة مزدهرة.

ومن هذا المنطلق يحق القول مع بعض مفسري فكر مكيافيلي انه كان أول جمهوري حقيقي، رغم ما في نظريته من مظاهر الاستبداد. من ناحية أخرى لا يصح أن تفهم العلاقة بين الدولة والأمير على أنها عقد اجتماعي تفوض الجماعة بموجبه أمورها وأقدارها للأمير محتفظة ببعض حرياتها المشروطة.

إن مثل هذا التصور غريب عن فكر مكيافيلي؛ فأميره، بغض النظر عن كونه صالحاً أو طالحاً، يحمل مسؤولية دولته كاملة ليجابه العوامل المعينة لتطورها حتى ولو كان القدر نفسه من أعدادها. إنه في هذا التحديد سيد مطلق القدرة مثله على الأرض مثل الله في السماء.

وعلى الرغم من ذلك فإن الحكم الأعلى على سلوك الأمير المتخذ والمرجع الأخير لحل الخلافات هو مبدأ سلامة الدولة ومصلحتها العليا Raison D'Etat.

فحينما تهدد السلطة في الداخل أو من الخارج وحينما يكون كيان الدولة في خطر وجب على الأمير أن يعمل على الحفاظ عليها حتى ولو أدى به الأمر الى نقض الأخلاق والقوانين والأعراف.

وبغض النظر عن كون مكيافيلي لم يستخدم حرفياً هذا المصطلح في تاريخ الفكر السياسي، (وهو من مصطلحات مواطنه فرانثيسكو غيتشارديني Guicciardini)، إلا أنه كان السباق الى فهم المعضلة وتقديم حل لها بهذا الشكل.

غير أن ما يقوله الفلورنتيني في هذه الحالة لا يعمم على سلوكية الأمير في جميع المجالات، فمهما اتسعت الهوة بين المصلحة العامة ومصلحة وحقوق الأفراد، لا يقر مكيافيلي شرعية القضاء على الفرد أو قبول التضحية به؛ فهو بخلاف ما انهم به من قبيل الكثيرين، يحدد سَلَمَ قيم مغاير للأعراف الناجمة عن الدين والأخلاق التقليدية ويقول بأولية الحفاظ على السلطة والدولة الا أنه لا يدفع بصاحب السلطة في حالة النزاع خارج التسبب الشائع في التاريخ حول شرعية أعمال رجل السياسة الذي لا ينصاع للأمور الفردية بل ينقضها عند الحاجة ليكفي متطلبات قوانين عالم السياسة.

وإن تاريخ الصراع بين السلطة والأخلاق يبين ضرورة العمل من أجل المصلحة العامة.

وقد عاصر مكيافيلي في مسقط رأسه أحداثاً جعلته لا يتردد في رفض مصالح الأفراد والفئات المسيطرة على مقادير المدن

العادل الذي يفرض الاحترام المتبادل بين الناس وأخيراً سلطة قادة كبار تلجأ الى القوة في الداخل لتحافظ على النظام وإلى الكيان العسكري لتدفع خطر العدوان.

وقد خصص مكيافيلي كتاباً لدراسة الجيش وعلاقات القوة داخله. وفي كل من هذه النقاط الأساسية أبدى المفكر آراء خاصة ميزته في تاريخ الفكر السياسي كما أثارت بسوجهه العداء.

كان عصر مكيافيلي عصر سيطرة البابوية على المجتمعات وعصر تفتت إيطاليا إلى دويلات سهل على الحكام وبالأخص على الأسر الموالية للكنيسة أن تتحكم بها. لقد وجد أن هذا الواقع هو نتيجة محتمة لطبيعة مجتمعات العصور الوسطى في أوروبا، ولكنه رأى أيضاً أن بعض المجتمعات المعاصرة له كفرنسا أو إسبانيا قد حققت وحدتها وتغلبت على التمزق والتناحر وأصبحت قوى جبارة. وفي التنقيب عن سبب شرذمة إيطاليا وجد أن هيمنة الدين والأخلاق النفعية الناجمة عنه، هي سبب الضعف في وطنه. فكان منه أن رفض الدين أساساً للدولة واعتبر أن جميع القيم، وحتى المنزلة منها، لا تكون ملزمة حقيقية إلا حينما تخدم الجماعة أي حينما تساهم في الحفاظ على الدولة وتقبلها لخدمة أهداف المجتمع، أميراً وجماعة.

وبما أنه لم يكن يشرع لمدينة فاضلة أو لجمهورية كما فعل الفلاسفة أو رجال الدين قبله بل رأى في السياسة تقنية إيضاح الطرق المؤدية إلى الهدف بأفضل السبل، لم يجد مبرراً للقول بالدين والأخلاق والقيم مقياساً مطلقاً بل أخضعها هي أيضاً لمتطلبات المدينة الأرضية.

إن الرومان القدماء قد نصبوا لأنفسهم آلهة وحددوا قيماً كانوا شديدي الحرص على وقايتها والحفاظ عليها كوسيلة فعالة في أيدي الحكام تخدم تسيير المسوطن وحمله على الطاعة والانصياع؛ من هنا رأى مكيافيلي في الدين عاملاً أساسياً للحفاظ على كيان الدولة وإزدهارها.

في إيطاليا القرن السادس عشر، وجد مكيافيلي أن الكنيسة الرومانية قد ابتعدت عن حقيقة الدين وجعلته مطواعاً لمصالح مثلها وأداة تحكم بيد رجالها والحكام الموالي لها ليدافعوا عن مكاسبهم وامتيازاتهم وسيطرتهم؛ وهذا ما أدى إلى الانحيار السياسي والتفكك وما رافقه من أزمات أخلاقية واجتماعية.

الإيطالية ونظم الأحزاب السياسية الفلورنتينية منادياً باستقلال السياسة عن جميع مبادئ الأخلاق التقليدية ومتحررة من هيمنة الدين وتقاليد أوروبا المسيحية في سبيل تحقيق دولة علمانية جديدة.

أما دراسته لتاريخ أمارات القرون الوسطى فقد أوحى إليه بأن سبب انهيار وانقراض السلطة فيها يعود إلى أنها أسست على قيم دينية وأخلاقية لا على قيم إنسانية. «لقد تصور كثيرون جمهوريات وأمارات لكنهم لم يدركوا الحقيقة في ذلك ولم يروها. فشتان ما بين العيش طبقاً للواقع أو طبقاً لما يجب أن يكون. وإن من يهمل ما يعمل كي يعمل بما يجب أن يكون يجد هلاك نفسه لا خلاصها. والإنسان الذي يريد عمل الخير في كل شيء يهلك أمام كثرة الناس غير الصالحين. من هنا وجب على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يكون صالحاً وأن يلجأ إلى هذه المقدرة أو يعرض عنها وفق الحاجة».

لم يعط مكيافيلي أية أهمية للسؤال عن أصل الدولة كما أنه لم يجد شكلاً رآه الأفضل لها. إلا أن إصرار العصور اللاحقة على تقديم فكره وكأنه داعية للدولة الاستبدادية القائمة على البطش والسيطرة يتناسى جوانب أخرى من مؤلفاته نجد فيها مكيافيلي يميل إلى صيغة الحكم الجمهوري ويقدم لكيانها الأسس التالية:

- إزالة الفوارق الكبيرة في الملكية.
- نقل الحكم من يد إلى أخرى عن طريق الانتخابات.
- تجنب احتكار السلطة في يد شخص واحد أو فئة صغيرة من الناس.
- فتح بابا الشكوى للرعية.
- إحياء الروح الدستورية بوضع نظام يسهر على الحريات ويحافظ على التوازن بين مختلف القوى.
- الحرص على توزيع المقدرات الاجتماعية على كل فئات المجتمع.

وعلى الرغم من قناعة المفكر بمبررات موقف الشك وإساءة الظن الذي لدى الناس تجاه الدولة نراه يؤمن بإمكانية تربيتهم على حبها والانصياع لها. وهو في ذلك لا يكلل الأمر إلى رادع وجداني أو تأثير نفسي مزاجي بل يؤكد على فعالية القوة مما أعطى مذهبه في تاريخ الفكر صبغة القهر والقمع.

قامت الدولة تاريخياً على أسس ثلاثة: الدين الذي يحمل الإنسان على الخوف ويروضه فيه فينقاد بسهولة، والقانون

الأمير قابعة في اتباع الضروري والمفيد الموصل الى الهدف المتوخى حتى ولو نعى جانباً المبادئ الدينية والأخلاقية وتمسك بالواقعية التي يحتملها عليه مركزه.

ومن المضللات التي تحتل مكانة خاصة في النظرية المكيافيلية العلاقة بين السلطة والقانون. وقد وجد الفلورنتيني أن الأفضلية يجب أن تعطى في حالة النزاع بينها للحفاظ على السلطة حتى ولو كان في الأمر تعد على القانون. وحجته في ذلك أن للسلطة ما يبرر لها اعتبار قيامها ممثلة للعام مقابل الخاص وأن على الحق الفردي أن يكون دون متطلبات الدولة وهذا ما حدث دوماً في التاريخ.

لكن اعتبار أعداء مكيافيلي أنه جرد الفرد من حقوقه، معرضاً عن شرعية القوانين الحامية لحياته ومصالحه وقاعدة وجوده لا ينال من حجته شيئاً وهي رفضه اعتبار حقوق الأفراد كقياس أعلى لوجود المجتمعات وإصراره على المصلحة العامة كحكم في حالة الخلاف.

ومن هذا المنطلق يقول مكيافيلي أن رجل السياسة الذي يعمل بأخلاقية فردية، قد يعمل حسناً، لكن عمله يتناقض وقوانين عالمه، وبالتالي لا يصح أن يضحى بها في سبيل ممارسات فردية وأن للسلطة قوانين ومبررات تسمح لها بوضع نفسها فوق مصالح الفئات المتضاربة.

وبما لا شك فيه أن الفلورنتيني لم يبرر العنف والاستبداد الا من باب علاقتها بالمصلحة العامة ولم يدع الى استخدام القوة الا في الحالات القصوى.

كما أنه لم يرد الحفاظ على السلطة مهما كلف الأمر. فراح يقدم النصيحة أيضاً للثوار والمتآمرين. وقد اعتبر اشد الحكام بؤساً وأكثرهم تعاسة من كان الشعب عدواً له فطالب بتقييد أصحاب السلطة بقوانين تضمن حقوق المواطنين وتحمل السلام والاطمئنان بينهم، مقدماً لذلك كمثال «ملكة فرنسا التي لم يستتب فيها الأمن الا لأن ملكها مقيد بعدد لا يحصى من القوانين تحمي جميع المواطنين».

أما ما اقتصرت عليه المكيافيلية في العصور اللاحقة فهو القسم الذي طغى في نظرية الفلورنتيني على كل ما تبقى، فأصبح الأمير الذي يكل اليه مكيافيلي شؤون وطنه، كونه يجمع في شخصه جميع أطراف مكونات المجتمع ويربط أحكامه بالمصلحة العامة أضحي طاغية مستبدة اعتبر وكأنه هو نفسه المصلحة العامة وهذا يبرر لجوءه الى البطش والعنف والخداع والكذب.

وعلى عتبة الحروب الدينية في اوربا وجد مكيافيلي أن المسيحيين قد أصبحوا دون دين، وأشراراً بسبب استبداد الكنيسة والكهنة. وهو يرسم أمام أعين معاصريه صورة لبذخ الكنيسة ويقارنها بحياة المسيحيين الأولين، قناعة منه بقرب نهاية المؤسسات القديمة، وقيام نظام جديد، خاصة وان فساد الكنيسة في نظره هو الذي أدى الى الفردية والانشقاق والكفر أيضاً. وكمثله مارتين لوتر في المانيا - وإنما دون الحجج اللاهوتية والكنسية - راقب مكيافيلي أزمة الدين في ايطاليا واعتبرها حجر زاوية المأساة التاريخية التي تمر بها بلاده.

لقد جرّت هذه الاعتبارات العداء على مكيافيلي، فاتهم مذهبه برفض الدين والعداء له، في حين أنه كان ينظر الى الدين تاريخياً كأحد أسس المجتمع؛ لكنه من ناحية أخرى حمل على الممارسات التي اتبعت باسم الدين، كالحروب الناشئة بين الدول الايطالية وتهافت رجال الدين على أعدائهم دون رادع يثقل ضميرهم يجعلون التعسف والبطش والفك كطريق شرعي في السياسة وحسم الخصومات. كما أن مكيافيلي قد رفض مبدأ اخضاع السياسة لمبدأ الخير والشر، وذلك أيضاً ليس قولاً باستباحة جميع المبادئ واخضاعها لنزوات الحكام بل عملاً بالفصل بين السياسة والدين والأخلاق.

من هنا كان خطأ أعدائه الذين استنتجوا من مبدئه هذا رفضاً وعداء مطلقاً للدين والأخلاق.

والفلورنتيني يجاور ولا شك في تأملاته حول واقع عصره شفير هاوية لم يسبق أن اتضح لمفكر من قبله بهذا الجلاء وذلك حين يتساءل: هل يمكننا أن نقلب القيم فيصبح الخير شراً والشر خيراً؟ ويجيب: «بالطبع لا يمكن أن ندعو فضيلة، قتل المواطنين أو خيانة الأصدقاء أو الكفر أو الظلم أو انعدام الدين لدى الانسان» حتى ولو وضع ذلك في خدمة هدف الوصول الى السلطة أو الحفاظ عليها. ولكن حينها يلجأ الى هذه الطريقة «يجب استخدامها من أجل إحالتها قدر الامكان الى منفعة الخاضعين» فيصبح تبريرها مقبولاً أمام الله والناس.

وهذا بالطبع لا يعني قلبها رأساً على عقب. ولكن حينما يشير مكيافيلي على الأمير أن يكون ظالماً أكثر منه رحيماً وأن يستعمل القوة لصالح المجتمع ولا يتصاع لمبادئ خارجية عنه يكاد يمحض القيم والأخلاق لضرورة الحاجة السياسية، وذلك منطلقاً من أن الانسان السياسي حاكماً أو محكوماً، لا يخضع لمقولات الخير والشر، كونها غير صالحة لقيادته أو تقويمه بل يخضعها لمتطلبات علاقة الهدف بوسيلة الوصول اليه. فحكمة

الوسائل الرديئة اذا أراد أن يبقى في السلطة .

لقد كتب مكيافيلي ليوضح طبيعة الحكم كما وجدها في التاريخ وفي واقع عصره، وأبقى معظم الشراح على هذا العمق ولكن دون النظر الى أن كتابته - وخاصة الأمير، هي «وصف حي لايدولوجية سياسية يقدم فيها المؤلف نهاية لواقع شعب ممزق ومفت لكى تنهض به وتصنع أداته الجماعة» (انطونيو غرامشي).

فما اقتصر عليه بعض القراء من أن قائداً منتظراً سوف يحضر بصورة فرد ما، يهمل البعد الحقيقي للفكر المكيافيلي وهو أن شعباً برمته كان يبحث في لحظة تاريخية عن طريق نهضته ووحده وأن مكيافيلي قد تحزب لهذا الشعب فجاء مذهبه ترجمة واقعية لتبيان الطريق والهدف.

وبما أن ما سمي مكيافيليا وانتشر كرديف لتكريس الاستبداد والعنف والعداء للدين والأخلاق لا يزال الشائع عن الفلورنتيني كان لا بد من التعرض لبعض الأسباب التي أدت الى سوء الفهم والتناقض بين مكيافيلي الحقيقي والمكيافيلية الدارجة في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي .

يجمع أتباع وأعداء مكيافيلي - على اختلاف مواقفهم منه - على ربط مذهبه بالوضع التاريخي السياسي في أوروبا وفي إيطاليا بوجه الخصوص. فقد عم التناحر والانشقاق بين المدن والامارات المستقلة وفي داخل كل منها في حين اتحدت وتعاضمت قوة معظم الدول الأوروبية؛ فنظر بعض المؤرخين الى فكر مكيافيلي وكأنه السم الموصوف دواء لإيطاليا كي تنجو به من مرضها المستعصي (المؤرخ رانكه) فتتحد وتقضي على عوامل الشتات فيها.

وقد غذى هذا الروح القومي الوحدوي من انحاز الى النهج المكيافيلي في العصور اللاحقة أمثال فخته الذي راح ينادي بالدويلات الألمانية الى الوحدة ضد نابليون بونابرت أو هيغل الذي وجد لدى مكيافيلي جواباً عن الأزمة التاريخية التي عاصرها ومنهجاً لبناء الدولة الجديدة.

كما وجد آخرون لديه بذور المبادئ الجمهورية (ديدرو في الموسوعة الفرنسية الأولى). أما روسو فقال في العقد الاجتماعي إن مكيافيلي «يتظاهر باعطاء درس للملك بينما هو يعطي درساً للشعوب، وكتاب الأمير هو كتاب الجمهوريين».

وبما لا شك فيه أن الفلورنتيني هو أب الدولة العلمانية التي حملت اليه تهمة العداء للدين والأخلاقية وهو الذي وعى

كما نظر النقاد الى مقولة مكيافيلي حول واقع التاريخ القديم، وخاصة المدن الايطالية من أنه يتحتم على الأمير الذي يريد الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لا يمكنه أن يكون صالحاً، كمقولة تطلق على كل زمان ومكان.

واستنتج اعداء مكيافيلي مما عرضه حول تصرف الأمير تجاه الانسان أن الوحش قابع فيه وأنه حاوية للشعالب والأسود. يجب على الأمير أن يحسن استخدام الوحش في الانسان كان ينصب حوله الأشرار ليلقى منفعة حتى من شراسة الذئاب. استنتجوا مكيافيلية وجعلوا منها كل المكيافيلية، في حين تبنى لمكيافيلي المؤرخ والسياسي أن الأساد لم يحكموا ليدافعوا عن الخير العام بل كانوا يدافعون عن ذواتهم كأفراد أو فئات فربط أميره بالمصلحة العامة ولم يسمح له باللجوء الى البطش والعنف الا في الحالات القصوى.

أما المكر والخداع فليسا بمستحيين الا في حالة الحرب، وأن الظلم والقسوة يخالفان طبيعة الانسان حتى ولو كان اللجوء اليهما محتماً في بعض الأحيان.

ولما نظر مكيافيلي الى الأمير الجديد الواقف على حد بين العصور الوسطى والعصر الجديد وجد أن نده الحقيقي هو رجل البلاط وليس المواطن فأشار على الأمير بالتغيير الجذري مبنياً له طريق تحقيق المجتمع الجديد: «إن أفضل الوسائل التي يستخدمها كل من استولى على السلطة في مدينة أو دولة (...) لكي يبقى في الحكم، هي أن يعيد تشييد الدولة مجدداً من الأساس، عليه أن يشكل حكومة جديدة ويضع ألقاباً جديدة ويحدد صلاحيات جديدة ويعين أشخاصاً جدداً. عليه أن يجعل الفقراء أغنياء (...)، أن يبني مدناً جديدة ويهدم القديمة منها، أن يجلي السكان من مكان الى آخر، وبكلمة مختصرة عليه أن لا يبقى على شيء الا ويغير فيه، من أجل ألا تبقى مرتبة ولا وظيفة ولا منصب ولا غنى، الا ويكون صاحبها مديوناً له بها. وعليه أن يتخذ له مثلاً فيليبيو المقدوني والد الاسكندر الذي اتبع هذه الطريقة فصار سيد اليونان بعد أن كان ملكاً صغيراً.

ويقول مؤرخ سيرة حياته انه كان يسوق الناس من بلد الى بلد كما تسوق الرعيان قطعانها. إن هذه الطريقة وحشية وعدوانية (...) وبموجب الروح الانسانية يجب على كل انسان أن يتعد عنها وأن يفضل العيش كمواطن مجهول من أن يكون ملكاً ويتسبب بهلاك الكثير من الناس.

الا أنه على من لا يريد سلوك طريق الخير أن يلجأ الى هذه

حقيقة أزمة ابطاليا وتخطيط مؤسساتها في عملية الانسلاخ عن العصور الوسطى وقدم حلولاً جذرية يجب اعتبارها ثورة حقيقية في فهم الانسان وجديّة وجوده على الأرض.

ووقع الفكر المكيافيلي في حقبة صراع ضار بين حركة الاصلاح البروتستنتي والاصلاح الكاثوليكي المضاد وكان كل منهما يقاومه ولو من مطلق مضاد. فدرج باكراً في اللغة قول المتمكفل للدلالة على المعادي للدين ومتبع الحنكة والدهاء والقسوة. وفي عام 1516 كتب ارازموس من روتردام ينظر للأمير المسيحي كبديل للأمير الطاغية؛ ثم أعلنت الكنيسة الكاثوليكية حرمان كتب مكيافيلي عام 1559 وكرست الحرمان في مجتمع ترينت عام 1564.

وفي فرنسا قاوم الميغنون فكره بتعليل لاهوتي كونه في رأيهم أخضع حرية الانسان لمطالبات الدولة أو نادى بأخلاق جديدة معادية للانسان، هكذا لدى جنتيلله Gentillet في كتاب ضد مكيافيلي - 1576 - مع العلم أن هذا الكاتب لم يطلع الا على مقتطفات من مؤلفات مكيافيلي .

وقد تزعم اليسوعيون في المعسكر الكاثوليكي العداء له وهم الذين كانوا يعملون لاعادة سيطرة الكنيسة على شؤون الدولة ويوصون من ناحية أخرى بكتاب الأمير في تربية وتنوير أصحاب السلطة.

وقد دفعت التطورات الاجتماعية عدداً كبيراً من المفكرين وخاصة الفرنسيين الى مقاومة المذهب المكيافيلي في حين كبر طموح البورجوازية الصاعدة للحد من مطلقة الحكم الملكي وامتيازات النبلاء ورجال الدين، معتبرين أن الفلورنتيني يولي شخص الحاكم عكس تصوراتهم. وبالإضافة الى ذلك جاء بعض الفرنسيين للجمهورية الفلورنتينية وعلى رأسها كاترينا دي ميديشي وما كانت فرنسا تعتد به من أنها حامية الكاثوليكية ضد المد البروتستنتي.

أما في صفوف المنادين بتسييس الحياة الاجتماعية وفصل الدولة عن الدين واعطاء الانسان حقه على الأرض، فقد كثر عدد الموالين للمكيافيلية الحقيقية، فمنهم من كان فاراً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية اثناء الحروب الدينية ومنهم من اتبع حركات اجتماعية سياسية جديدة كالجمهوريين في الولايات

المتحدة الأمريكية ومن قبلهم آخرون في انكلترا، ففي نهاية القرن السادس عشر عمد جيمس هارينغتون الى نظرية مكيافيلي منادياً بفصل الدولة عن الدين والأخذ بمبدأ سلامة الدولة ومصالحها العامة. مع العلم أن هذا المبدأ قد رسخ في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي كحجة قاطعة في أعمال كثير من القانونيين والمفكرين.

وأثناء أزمة الارستقراطية البريطانية قام فرنسيس باكون بمدح مكيافيلي بقوله «إننا مدينون له بالشكر لأنه قال لنا بصراحة ودون التواء كيف يتصرف الناس عادة وليس كيف يجب عليهم أن يتصرفوا».

ومن بين من اتبع حرفية كلام مكيافيلي من الحكام نابليون بونابرت الذي وضع شرحاً لكتاب الأمير بينما اتخذ فريدريك الثاني ملك بروسيا في الظاهر موقفاً نقدياً دونه في كتاب ضد مكيافيلي درس طويلاً في المانيا، لكنه مارس المكيافيلية في حكمه وتصرفاته مما جعل الكثيرين على اتهامه بالمراوغة والخداع.

ومثل هذه الازدواجية شائعة لدى الحكام الذين يسيئون الى حقيقة حكمهم أن تظهر على أعين الملا كما وصفها مكيافيلي فيحرمون كتبه ويوعزون الى مفكرهم الرسميين بالرد عليها مظهرين غير ما هم مبطنون عليه.

وهذا ما حدث في عصر الأنوار من قبل اولئك الذين ارادوا ابقاء القانون المدني تحت سيطرة آراء علماء القانون والفلسفة ورجال الدين ودعاة التفكير الانساني.

من هنا قد تكون انسانية ملك بروسيا المغذاة برومنطقية عصره السلاح الذي نشره ضد فكر مكيافيلي والغطاء الذي ألقاه على ممارساته الاستبدادية للدفاع عن سلطته ومطلقة حكمه وامتيازات النبلاء من حوله.

ليست المكيافيلية كما نجدها شائعة في اللغة وفي التاريخ السياسي والفكري من وضع مكيافيلي. وقد ألبسه أعداؤه تهماً عدة اقتطعت من مذهبهم ورفعت عن السواقع التاريخية والاجتماعي الذي عاش فيه.

ويصح والحالة هذه الشك في ما اذا كان مكيافيلي مكيافيليا.

مصادر ومراجع

- Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima decia di Tito Livio*, Roma, 1531, ed., 1940.
- ———, *Il principe*, Roma 1532, ed., 1958.
- *I sette libri dell'arte della guerra*, Firenze 1521, ed. 1932.
- *Le istorie Fiorentine*, Firenze 1532, ed. 1938.
- Meinecke, Fr., *Die Idee der staatsraison in der neueren Geschichte*, München, 1953.
- Mouning, G., *Machiavel, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1964.
- Norsa, A., *Il principio della forza nel pensiero politico di Machiavelli*, torino, 1936.
- ———, *œuvres complètes de N. Machiavelli*, ed. et notes E. Barincou, Paris, 1952.
- ———, *Opere Complete di N. Machiavelli*, ed. S. Bertelli, f. Gaeta, 8 Vol., ed. Milano, 1961-65.
- Renaudet, A., *Machiavel*, Paris, 1955.
- Villari, P., *Niccolò Machiavelli ei suoi tempi*, 3 vol., 3 ed., Milano, 1912-1914.

غانم الهنا

- الرزقوني، محمد مختار، *نقولو مكيافيلي في الأمير*، دراسة تحليلية ونص كتاب الأمير وقاموس مكيافيلي، القاهرة، لا. ت.
- مكيافيلي، كتاب الأمير، تعريب خيرى حماد، ط. 9، بيروت، 1979.
- ———، *المطارحات*، تعريب خيرى حماد، بيروت، 1962.
- Barincou, E., *Machiavel par lui-même*, Paris, 1951.
- Benoist, Ch., *Le Machiavellisme*, 3 vols., Paris, 1901, 1915, 1935.
- Brion, M., *Génie et destinée de Machiavel*, Paris, 1948.
- *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, 1964.
- Gramsci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Milano, 1949.
- Chabod, F., *Niccolò Machiavelli*, Torino, 1964.
- ———, *Machiavelli and the Renaissance, Essays*, London, 1958.
- Freyer, H., *Machiavelli*, Leipzig, 1938.
- Gilbert, F., *Machi and Crucciardini, Politics and History in 16th Florence*, Princeton, 1965.
- König, R., *Niccolò Machiavelli, Zur krisenanalyse einer Zeitenwende*, Erlentbach, 1941.

النسبية

Relativism Relativisme Relativismus

نستطيع من قراءتنا لتاريخ الفلسفة أن نتيين مرحلتين مرّ بهما مفهوم النسبية خلال تطوره.

مرحلة اتسمت بطغيان النظرة الذاتية للنسبية حيث نظر لهذه الأخيرة كمظهر لتباين الافراد او الحالات النفسية او الانطباعات أو المصالح الشخصية. وبهذا المعنى يصبح الانسان مرجعية النسبية.

ومرحلة اخرى تتسم بطغيان النظرة الموضوعية لها، حيث اعتبرت النسبية مظهراً لاختلاف المنظور او المرجعية أو نسق الاسناد، وجميع هذه عوامل موضوعية تنعكس في النظر الشخصي فتجعله يرى الاشياء على نحو ما. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن نسبية موضوعية.

1 - السفسطائية والنسبية:

فالسفسطائيون أقاموا آراءهم الخلفية والفلسفية على قاعدة نسبية تعتبر الانسان مقياس كل شيء. ورجوعاً الى ما جاء في محاورات أفلاطون، يتبين بوضوح أنهم بنوا أفكارهم على القول بأن الحقيقة هي ما ينفع المرء ويخدم مصالحه الآنية، لذا يمكن القول بأنهم هم الذين انزلوا الفلسفة من السماء الى الارض وتبعهم في ذلك سقراط الذي كان مضطراً لمناقشتهم في اطار اشكالياتهم الخاصة. وقد ظهروا في فترة سيادة النظام الديمقراطي في القرن الخامس قبل الميلاد الذي ازدهرت معه الخطابة وفن القول. ذلك أن التعليم التقليدي في أثينا كان

تعليمياً يطنى عليه الطابع النظري الموسوعي. لكن الرواج التجاري الذي عرفته المدن اليونانية، وظهور المجالس النيابية أدباً الى الشعور بالحاجة الى تكييف التعليم مع المتطلبات والاحتياجات الجديدة. فتحمل السفسطائيون، الناطقون الرسميون بلسان النظام الجديد الذي أطاح بحكم الأسر الارستقراطية، وايدولوجية الدولة الديمقراطية، مهمة تقديم هذا التعليم الجديد الذي كان يستند الى منطلقات فلسفية نفعية برغماتية تماثل الحقيقة بما ينفع أو بما يساعد على تحقيق النجاح. وفي نظام تحتل فيه التجارة المكانة البارزة في النشاط الاقتصادي، كان من الطبيعي ان يصبح الاقتناع والاستمالة وفن القول أو الخطابة محور التعليم. فلم يعد البحث في أصل الوجود محور هذا الأخير، كما لم يعد العلم يُطلب مجاًناً وبدون مقابل، بل أصبح بضاعة تباع وتشترى ما دامت تعلم المرء كيف يحقق ارباحاً أخرى. وقد مارس السفسطائيون انفسهم هذا النوع من التعليم فدرّسوا الخطابة وفن النجاح في الحياة مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم. وبهذا المعنى يصعب القول انهم يشكلون مذهباً فلسفياً، إلا أن تبريرهم لممارستهم الفلسفية التعليمية ومحاولتهم تنظير تصورهم للأشياء يجعل منهم فلاسفة يدافعون عن وجهة نظر نسبية نفعية برغماتية، وهو ما يتجلى في ردودهم على اسئلة سقراط المخرجة والمفحمة، فالسفسطائي حينما يسأله سقراط عن العدالة أو الفضيلة أو التقوى أو ما شابه ذلك من القيم الاخلاقية، يسارع الى الجواب بأنها هي ما يفعله هو أو أنها هي اللذة أو حق الأقوى.

وثياتيتوس صديق بروتاغوراس حينما يسأله سقراط: «ما هو العلم؟» يجيب بأنه الاحساس. فينبهه سقراط الى أن هذا التعريف لا يستهان به خصوصاً وأنه يستعيد اطروحة احد كبار السفسطائية وهو «بروتاغوراس» الذي كان يقول: «ان

الثاني، وحجة سقراط على ذلك، هي أننا نستطيع الادلاء بحجج أو دلائل على آراء خاطئة وعلى احكام هي وليدة تخمين دون أن يعني ذلك أن تلك الآراء والاحكام صحيحة ما دامت لا تملك دلائلها في ذاتها. ان الحجة والدليل المضاف الى رأي نعتقد انه صحيح، لن تكون سوى لغو وحشو. وعليه، ليس العلم احساساً وليس رأياً نعتقد أنه صحيح ولا رأياً ندافع عنه بحجة، بل العلم يولد بالبرهان ويحمل حججه ومعايير صدقه في ذاته.

ربط السفسطائيون المعرفة بالمنفعة والعمل وجعلوا الفلسفة اتقاناً للخطابة ولكل الصناعات التي تمكن من النجاح في الحياة. ولكن لم تحملهم نزعتهم النسبية على الوقوع في الشك المطلق المتطرف الذي ينكر كل حقيقة. انهم كانوا يربطون هذه الاخيرة بالمصلحة وينزلونها من سماء الميتافيزيقا الى أرض المنافع، فلم يقولوا بضرورة التوقف عن اصدار أي رأي أو حكم، كما فعل انصار النسبية الشكية على اختلاف مشاربهم.

2 - النسبية البيرونية:

فشكاك القرن الرابع قبل الميلاد، أنصار بيرون Pyrrhon (275 p.c) توفي 275 ق.م. شكوا في قدرة الحواس والعقل على الوصول الى المعرفة بطبيعة الاشياء، وأخذوا بمبدأ التوقف عن الاقرار بأي شيء وتعليق الحكم. وتبعهم في هذا الرأي مفكرون عاصروا نهاية الحضارة اليونانية، وبداية الفترة الهيلينستية الرومانية من القرن الثالث الى القرن الاول قبل الميلاد، اي بعد مرحلة ازدهار الفكر الفلسفي الوثوقي الذي لعب سقراط دوراً هاماً في ترسيخه من خلال تصديده للسفسطائية، اعدائه السياسيين وخصومه النظريين.

ويلتقي انصار البيرونية في رفض كل نزعة وثوقية تذهب الى مكان اتفاق العقول على حقيقة بعينها. وربما كانت وراء ذلك اسباب سياسية لها علاقة بالأحداث التي عرفتھا بلاد اليونان والتي تحولت بالقوة على يد فيليب المقدوني من مدن مستقلة الى مجتمع دولة موحدة، وبحملات ابنه الاسكندر الاسيوية التي رافقها عدد من المفكرين من بينهم بيرون، حيث رأى بأم عينه تغير الافكار والمعتقدات بتغير الامكنة والبيئات...

فالاحساس، في نظر البيرونيين، لا يقدم لنا صوراً حقيقية للأشياء، بل صوراً متناقضة ومتباينة، والمعرفة انطباعات، ولا قاعدة للتمييز او الفصل بين الانطباعات الصحيحة والانطباعات الزائفة. وسواء استندنا الى العقل أو الى الحس،

الانسان مقياس كل الاشياء، فالموجودة منها هو معيار وجودها، وغير الموجودة هو معيار لا وجودها،، ألا يعني قوله هذا أن وجود الاشياء وحقيقتها متعلقان بالكيفية التي تظهر بها هذه الاشياء؟ لكن لما كان لكل شخص احساسه الخاص، فليس لدينا مقياس واحد، يلتزم به كل انسان. ألا يحدث أحياناً عندما نكون جماعة من الناس وتهب ريح أن يشعر أحدنا بالبرد شعوراً قوياً فيرتجف، بينما لا يشعر به شخص آخر إلا قليلاً فلا يرتجف؟ فهذا نقول في هذه الحال عن تلك الريح؟ أمي في حد ذاتها وبغض النظر عن شعور الافراد بها باردة أم غير باردة؟ أم هي كما أراد بروتاغوراس: باردة بالنسبة الى من يرتجف وغير باردة بالنسبة الى من لا يرتجف؟

والمحاورة كلها سعي من طرف سقراط للحصول من محاوره السفسطائي على تعريف صحيح للعلم، لكن قناعات المحاور السفسطائية جعلته يقترح تعريفات كلها تنم عن النظرة النسبية. فاعتبار العلم هو الاحساس يلزماً بالنتيجة الاخيرة، اي باعتبار المعرفة عامة والاحكام التي نطلقها على الاشياء، ليست ثابتة مطلقة ولا تتصف بأي طابع موضوعي يجعل الاتفاق حولها ممكناً، بل تتغير بحسب الاشخاص والافراد. وهذا هو معنى العبارة الشهيرة «الانسان مقياس كل شيء». وهي عبارة يبحث سقراط في محاورة ثياتيتوس عن أصولها الفلسفية في نظرية التحول الهيرقليطية التي ترى ان كل شيء في حركة دائمة، حتى الحقائق والافكار نفسها، لا يمكن أن تكون ثابتة، بل تتغير بحسب الاشخاص. وانطلاقاً من ذلك، ينكر سقراط أن يكون هذا هو التعريف الحقيقي للعلم ما دام ينكر ثبات وشمولية الحقائق كما يشير اشارة عارضة الى أن النفس أو العقل يتخذان الاحساس مطية للبحث عن شيء آخر وراءه، ألا وهو الخصائص المشتركة. فليس العلم اذن هو الاحساس، اذ وراء هذا الاخير، توجد حقيقة ثابتة لا تستطيع سوى حدسها بالعقل أو النفس.

ثم يقترح السفسطائي تعريفاً جديداً ينفتح به الأول، مفاده أن العلم هو الرأي الصحيح ويتقدمه سقراط قائلاً ان الرأي تخمين وطن، فقد يكون لنا علم ببعض الاشياء، لكننا نكون عنها آراء قد يحدث صدفه أن تكون آراء صحيحة، لكنها ليست نابعة عن اليقين أو الضرورة، بل عن الظن.

أمام هذا الانتقاد، يحاول ثياتيتوس تصحيح جوابه فيقترح تعريفاً ثالثاً يذهب فيه الى أن العلم هو الرأي الصحيح المدعم بحجة والمشفوع ببديل، غير أن سقراط يرفض هذا التعريف الثالث بدعوى أنه لا يضيف جديداً اذا قورن بالتعريف

حينما أبرزوا أن الانسان لا يستطيع ان يضع اسئلة تفوق عقله، ولا يملك سوى افكار ومزاعم نسبية، أما ما يدعوه براهين وحججا، فهي ليست سوى مزاعم واهية.

أما باسكال 1623-1662 B. Pascal فقد أكد في الخواطر Pensées أن «ما هو صحيح في هذا الجانب من جبال البرينه، خطأ وضلال في الجانب الآخر منها» «وأن خطأ واحداً من خطوط الطول أو العرض، يقلب الحقيقة رأساً على عقب». لذا فإن المعتقدات والمعارف نسبية، مما يطرح مسألة التشكك في قدرة العقل على الوصول الى الصدق الديني.

واذا كانت نسبية باسكال الشكية، ذات مرجعية دينية لها علاقة بموقفه الفلسفي الذي عبر عنه في الخواطر، والمتأرجح بين العقل والايمان، فان نسبية من ذات النوع ستأسس تأسيساً علمياً مع عصر الأنوار في شخص مونتسكيو Montesquieu 1689-1755 الذي مال في كتاب روح الشرائع الى التأكيد على اختلاف القوانين والأنظمة باختلاف البيئات والأقوام. والهدف من تأليف الكتاب، شرح وتفسير التنوع الكبير للأنظمة والمؤسسات والأعراف. وقد اتخذ ذلك صيغة رفض المعايير المطلقة، والاهتمام بالحالات التي تبرز فيها قوانين وأشكال حكم محددة، والاعتراف بشرعية أشكال الحكم كافة تبعاً للطابع المميز لكل أمة من الأمم وحسب شروط العيش فيها، فهو يتصور تنوع الواقع التاريخي وتبدل أشكال الحكم ومؤسسات الدولة والقوانين، خاضعة للقوانين الجغرافية. يضع هذه الأخيرة في مقدمة العوامل المحددة لطابع الأمم وبالتالي لقوانينها، وهذه العوامل هي: المناخ والأرض والموقع الجغرافي.

فمونتسكيو يفسر بالرجوع الى المناخ اختلاف الطبائع وروح الشعوب والأقوام. «وإذا صحَّ ما يقال من أن صفات واهواء القلب، تختلف باختلاف المناخ لزم ان تكون الشرائع متناسبة مع تباين هذه الاهواء والصفات». ذلك أن المناخ البارد يولد اشخاصاً اقوياء، بينما الحار يولد اشخاصاً كسالى.

4 - نيتشه والنسبية المتظارية:

في اطار تقويضه للميتافيزيقا ولدعائمهما النظرية، انتقد نيتشه مفهوم الحقيقة الذي استبد بالخطاب الميتافيزيقي وذهب الى أنه مفهوم لا يتحدد الا في ارتباطه بإمكانيات متعددة للتأويل، ان لم نقل لا متناهية، يتحدد معها التأويل باستمرار. وهو يشبه الى حد ما لعبة الفرد التي تتجدد فيها التعيينات دائماً من غير أن يستقر التأويل داخل أي تعيين من

لا نعثر على مرجع مطلق وصحيح نجولنا الحكم على الاشياء، لأننا سنكون مضطرين الى اثبات صحته هو الآخر، وهذا الاخير نحتاج الى البرهنة على صحته. وهكذا الى ما لا نهاية. فالبراهين تتسلسل دون أن تبلغ برهاناً قاراً يحظى بالإجماع. لذا فان المعرفة تبقى نسبية وتابعة للبراهين التي لا تقنع سوى صاحبها، كما أن العقل عاجز عن اثبات شرعية قوانينه ونواميسه، وإن دام ذلك وقع في الدور الفاسد، أي برهن على الشيء بشيء آخر لا يمكن البرهان عليه إلا بالأول. وان دل ذلك على شيء، فإنما يدل على افلاس العقل. أما الحواس، فانها لا تتعدى الظواهر، والظواهر لا تتضمن أي دليل يقيني لأنها محض انطباعات، لذا لا ينبغي أن نأمل في الحصول على استدلال صادق. وما دمنا لا نملك وسيلة للوصول الى المعرفة، فليس بإمكاننا الحكم على شيء قط. حتى الادراك الحسي ليس خالصاً بصورة ثابتة وواحدة.

وقد بلغت هذه النسبية الشكية أوجها في أواخر القرن الثاني الميلادي مع سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus، - اشتهر حوالي 200 ب.م. - الذي أرسى قواعدها في مؤلفاته.

ويمكن للمرء أن يعثر على بعض مظاهر النسبية لدى مجموعة من فلاسفة الازمنة الحديثة الذين استعملوا في ثورتهم على التقليد اللاهوتي الكنسي القديم أسلحة نسبية شكية.

3 - الشكوكية الحديثة:

فالفيلسوف الفرنسي مونتين 1533-1592 M. Montaigne نحا في كتابه الشهير المحاولات Les Essais منحى ازيثايشياكي تمتزج فيه آراء بيرون بأفكار سقراط، وأبيقورس وأصحاب الرواق. فهو يرمي الفلاسفة بادعائهم انهم أصابوا المعرفة والقدرة على بلوغها، ولكن، لسوء الحظ، لم يكونوا على صواب في ادعائهم. والدليل هو اختلافهم. فما كان يروق هؤلاء، لم يكن ليعجب أولئك، وما كان يبدو أكيداً للبعض لم يكن يبدو أكيداً للبعض الآخر.

من هنا تلك الاختلافات بين المذاهب والنظريات. وهو اختلاف يطعن في سلامة الحديث عن الحقيقة، وفي سلامة وسائلنا المتبعة لإدراكها. مما يجتم، قبل الشروع في البحث، انتقاد تلك الوسائل والتساؤل عن قيمتها وهل تستطيع أن تثبت لنا صحة ما نظن اننا اكتشفناه؟ ويرى مونتين انه اذا كان تاريخ الفكر الانساني عرف محاولات نقدية من هذا القبيل، فان السفسطائيين، قدموا احسن نموذج لتلك المحاولات،

الانسانية. وهذه الطريقة يستطيعان منح النسبية اساساً موضوعياً. أما وجه اختلافهما فيتمثل في أن دراسة الايديولوجيات اضطلعت بمهمة كشف القناع واماطة اللثام عن المخادعات الواعية المقصودة وعن تستر وتحفي المصالح السياسية خاصة خلف الافكار. أما علم اجتماع المعرفة فلا يهتم كثيراً بذلك.

ثمة إذن منطلق مشترك، هو أن البنيات العقلية والانظمة المعرفية مختلفة باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية. ذلك أن الموقع الاجتماعي يتغلغل في نتائج دراسة الباحث، أو في رؤية الشخص للعالم وفي الاسلوب الذي ينظر من خلاله الى موضوع ما والكيفية التي يدخله بها في تفكيره. ويطلق مانهايم K. Mannheim في الايديولوجية واليوطوبيا على هذا الاسلوب، اسم المنظور. ويعني بدقة العناصر النوعية التي تدخل في بناء الفكر والتي تجعل شخصين، مثلاً، رغم أنها يطبقان نفس القواعد المنطقية الصورية... بأسلوب مماثل، فهما يحكمان على نفس الشيء حكماً مختلفاً. ثمة إذن نسبية ينبغي ادخالها في الحسبان والبحث عن اساسها الموضوعي. وإذا كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بأنها ارتباط بالموضوع والمعطى وطرد كل ما له علاقة بالذات، فإن علم اجتماع المعرفة والنظرية الايديولوجية يؤكدان على العلاقة الوثيقة بين الموضوع والذات العارفة اللذين يتحول ترابطهما الى موضوع جديد. والحقيقة، ليست مجرد مطابقة الفكر للوجود، بل هي تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر والقيم. لذا فإن الموضوعية لا تعني وصف الصادق والصابئ وتمييزهما عن الخاطئ والكاذب. لا تعني أيضاً أن كل ما يتخيله الناس ويفكرون فيه من مدركات ومواقف وآراء... يجب أن يكون مطابقاً للحقائق الواقعية، بل تعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التشويه والتحريف والنسبية التي تظهر، لا نتيجة المعرفة الكاذبة المشوهة، أو الادراك الخيالي الوهمي غير المتطابق مع الواقع، بل عدم استطاعة الانسان في ظل ظروف موضوعية ولا ارادية، التملص من تلك النسبية.

ثمة عوامل تتدخل في المعرفة وتؤثر في نتائج التفكير وتقرر المثل الاعلى للحقيقة الذي تبنيه تلك النتائج. وإذا صرفنا النظر عن العنصر التاريخي - الانساني في المعرفة، ارتكبتنا خطأ كبيراً، وحجبنا النور عن الظواهر الاساسية ولففناها في غموض العموميات، فنفقد بالتالي نتائج التفكير طبيعتها الاصلية تماماً. ان وجهة نظر الفرد تعكس الموقع الذي يشغله، وادخالها ضمن الظاهرة، يتطلب إعادة نظر في القاعدة

تعيينات اللعبة، فعدم اكتمال التأويل وقابليته الدائمة للفحص وكونه يظل دوماً تأويلاً معلقاً، نجده بصفة ماثلة ايضاً عند ماركس وفرويد. وذلك في صورة رفض البداية... فنيته كان يعطي اهمية كبرى للتمييز بين البداية والاصل. ذاك انه لم يعد ممكناً الحديث عن الاصل، فكل أصل هو تأويل لنموذج سابق عليه، انه نموذج الكتابة بالكثيف التي تتداخل فيها التأويلات وتتعدد حيث لا يصبح هناك أثر للمعنى في ذاته او الدلالة في ذاتها. فلبس هناك كلمات وعلامات أصلية، وانما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات. وهو ما يدعى بالمنظارية؛ أي تنوع المنظور واختلافه دون وجود منظور حقيقي أو أصلي.

التأويل عند نيته لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه في بعض التقنيات التبسيطية حيث ان عملية الحفر داخل النصوص، لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص ولربما في هذا المستوى يمكننا الحديث عن جينالوجيا التأويل عند نيته، وذلك من خلال معالجته لتاريخ الاخلاق او غيرها...

والى مثل هذا الرأي ذهب هوفدينغ H. Höffding 1843-1931، في كتاب النسبية الفلسفية الذي حاول فيه التأكيد على أن الاختلاف بين المذاهب الميتافيزيقية، لا يشكل تعارضاً حقيقياً إلا اذا نظرنا اليها كمذاهب منفصلة وكمعاصر متفرقة. أما اذا نظرنا اليها كأجزاء يجمعها كل واحد، ويضم شتاتها، فانها لن تبدو متعارضة. فالاختلاف بينها، اختلاف نسبي، تابع لزواية النظر التي ننظر منها اليها. ذلك أن تنامي الكل وتكامله يسبغان معنى جديداً على الاجزاء.

وكما هو ملاحظ، لا نبتعد مع هوفدينغ كثيراً عن التصور الهيجلي لتاريخ الفلسفة والذي يؤكد على أن كل المذاهب كانت صادقة وكاذبة من حيث انها لمست الحقيقة في جانب واغفلتها في جانب آخر.

5 - النسبية بين النظرية الايديولوجية وعلم الاجتماع المعرفي:

يرتبط علم اجتماع المعرفة ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الايديولوجية، لكنه يتميز عنها في نفس الوقت. ويبدو وجه ارتباطهما في انها يسعىان الى كشف وتحليل العلاقة بين المعرفة والوجود والفكر والعمل، وتعقب جذور الاشكال المختلفة التي اتخذتها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته

فالنسبية هي الأساس الصحيح الذي ينبغي الانطلاق منه في الحكم على الحضارات والثقافات والمجتمعات، وبهذا ينزع ستروس صفة الشمولية والكلية التي حاولت المعرفة الغربية أن تضفيها على نفسها حينما تحدثت عن عقل واحد كلي ومنطق واحد كلي هو المنطق الأرسطي ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الانتروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة، واعتبرتها هامشية.

7 - كواين ونسبية الانطولوجيا:

لـ كواين W.V. Quine كتاب يحمل عنوان نسبية الانطولوجيا، حاول فيه، سيراً على خطى جون ديوي واهتداء بآراء التحليلين المعاصرين، نفي إمكان وجود فلسفة أولى بالمعنى الكلاسيكي، ويتخذ تقويض كواين لهذه الفلسفة صورة نقد لمختلف المفاهيم التي تتأسس عليها فلسفة الذاتية والهوية، كالذات والمعنى والكوجيتو... معتقداً أن كل تناول لمسألة الفلسفة ومشروعيتها، يجب أن يتم عبر اللغة. إن هذه الأخيرة لا تشكل لباساً نضفيه على أفكار ومعان مصدرها عمليات ذهنية باطنية، بل هي نشاط اجتماعي كباقي النشاطات الانسانية الأخرى. وهذا ما يجعل من المعنى خاصية سلوك وليس حالة نفسية داخلية. فلا سلوك باطن ولا حياة ذهنية خارج اللغة. لذا فإن اللغة هي عالم تفكيرنا.

في الانطولوجيا، ينصب اهتمامنا لا على معرفة الوجود أو الكائن بمعناه المطلق، بل على معرفة ما يقوله مذهب ما في الوجود. ولما كان ما يقال، لا ينفصل عن صيغة القول، فإن اللغة ذاتها يصبح لها شأن في المسألة الانطولوجية. وهذا يعني أن المقولات التي أجهد الفكر الفلسفي نفسه في البحث عنها، اعتقاداً أنها شاملة ومطلقة، هي مقولات تتحدد باللغة؛ مما يطعن في شموليتها واطلاقها.

لذا، فالنسبية الانطولوجية، لا علاقة لها بالنسبية الرببية، لأن الأولى لا تنكر الحقيقة، بل ترفض عدم ربطها بمرجعية معينة، فهي تلح على أن معنى موضوعات نظرية ما من النظريات لا يتحدد تحديداً مطلقاً، بل استناداً إلى نظرية تؤوله أو تعيد تأويله انطلاقاً منها، وهي تغدو، من هذه الزاوية، نظرية شارحة له. فالمفاهيم والمعاني القائمة بذاتها هي مجرد وهم.

8 - النسبية في الفيزياء:

النسبية نظرية من النظريات العلمية المعاصرة، شكلت

النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية بالمنظور وتبعيتها له.

لا يطعن هذا أبداً، حسب مانهائم في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على دفاع عن الشككية، بل يتضمن فكرة أن الموضوعية يمكن بلوغها بطرق أخرى غير مباشرة، أي في حدود منظور ومرجعية أفكار الفرد.

لا يفضي هذا بالضرورة إلى النسبية بمعنى أن قول فرد ما من الافراد، مكافئ، في صدقه أي فرد آخر، بل إلى نسبية موضوعية أو علاقية تربط الخطاب بمرجعته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالها. ولن يصبح هذا الخطاب خطاباً نسبياً إلا إذا نظر إليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

6 - ليفي - ستروس ونسبية العقل:

في كتاب الفكر المتوحش *La Pensée sauvage* أفرد ليفي - ستروس صفحات، أبرز فيها تنوع العقل تبعاً للحضارات التي ينبغي النظر إليها من منظور النسبية، ساعياً من ذلك إلى إزالة التعارض الذي خلقتة المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش الذي يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. فكلود ليفي - ستروس، يرى ضرورة عدم النظر إلى فكر القبائل البدائية نظرة تاريخية شمولية مطلقة، وحصره في لحظة من لحظات التطور الانساني العلمي والفكري العام واعتبارها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق، حسب تعابير ليفي - بريل Lévy-Bruhl صاحب كتاب العقلية البدائية، أو اعتبارها مجرد بداية أو مرحلة مبر بها الفكر الانساني عامة. إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر السحري أو الفكر المتوحش على أنه نسق أو نظام متين البناء ومستقل بنوياً عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث والعقل المتحضر. فالفكر المتوحش يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية المفترضة في كل منها والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف حسب أنماط الظواهر التي تنطبق عليها تلك العمليات العقلية. صحيح أن الفكر المتوحش لا يحترم المبادئ المنطقية الثلاثة التي تحدث عنها أرسطو، مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، لكن ذلك لا ينزع عنه صفة التفكير العقلي المنطقي، لأن العبرة ليست بالمبادئ التي نحترمها أثناء التفكير بل بالتفكير نفسه من حيث هو خطوات ومساع وآليات وقدرة على الانتقال من تصور إلى آخر...

فليس في المكان اتجاهات ولا حدود قسارة. ومن العيب أن يحاول العالم العثور على السرعة الحقيقية لنسق ما، بانخاذ الضوء كوحدة للقياس، ذلك أن سرعته ثابتة لا تتغير. وهذا يعني أن الطبيعة لا تمنحنا أية نقطة متميزة تسمح لنا بعقد مقارنات مطلقة، كما أن المكان يعكس نظام العلاقة بين الأشياء، ولا يكون إلا بها. «ليس المكان بالضرورة شيئاً يمكن أن نمنحه وجوداً منفصلاً بطريقة مستقلة عن الأجسام الموجودة فعلاً في دنیا المادة. إن الأجسام المادية ليست في المكان، بل هي امتداد مكاني، وهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه.

فلزم عن ذلك، أنه لا توجد اختلافات وفوارق بين خواص الاتجاهات المختلفة في الفضاء، لأنها كلها متكافئة. ومن المفارقات التي نجمت عن هذا التجديد النسبي:

أولاً: نسبة التزامن:

ينطلق قياس الزمن في الميكانيكا النيوتونية في مساهمة مفادها أن تزامن (تأني) حادثين تزامن مطلق وغير اضافي. فالحادثان اللذان يحكم مشاهد ما بتزامنهما، يحكم مشاهد آخر بتزامنهما كذلك، أي أن التزامن هو تزامن بالنسبة لجميع الملاحظين سواء أكانوا متحركين أم ساكنين، سواء أكان أحدهما ساكناً والآخر متحركاً.

ويمكن جوهر الشكل هنا، في استناد مبدأ التزامن إلى الإدراك الحسي. إلا أن عمل أينشتين النقدي، يتمثل في استثمار هذا الأساس الذاتي لمفهوم الزمن لتأطيره موضوعياً. فنحن نقر بأن الحادثين يكونان متزامنين إذا كانت الأشعة المضئية المشرة إلى وجودهما، والتي نفترض أن طولها كأشعة، واحد، تصل معاً إلى المشاهد. علماً أن الحادثين المتأينين في نظر مشاهد معين، ليسا متزامنين في نظر شخص آخر يلاحظهما وهو يتحرك بالنسبة للمشاهد الأول، فأحدهما، أي المشاهد المتحرك، يذهب في اتجاه الضوء لمقابلته، أو العكس، أي يتبعد عنه. بينما المشاهد الساكن فيأنيء الضوء وكلاهما على صواب وحق خصوصاً وأن سرعة الضوء واحدة بالنسبة ليهما. ولو تعلق الأمر بالصوت لتغيرت المغطيات ولأصبح من الضروري ادخال الاختلاف النسبي في سماع الصوت وتركيب السرعات.

وبتين من نسبة التزامن أنه من الصعب، بل من المستحيل على الانسان، الزعم أن المعنى الذاتي الذي يعطيه لفظ الآن معنى مطلق، ينطبق على جميع اجزاء الكون. ذلك أن لكل

ثورة على الافكار والمفاهيم المعهودة المتداولة، خصوصاً مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية. لقد شعر اينشتين A. Einstein 1879-1955، واضع هذه النظرية، بضرورة القيام بمراجعة نقدية للميكانيكا النيوتونية ومبادئها لأنها لم تعد تقدم اساساً كافياً لوصف كل الظواهر الطبيعية، وهو امر اتضح لدى معالجة المشاكل العويصة التي اعترضت الميكانيكا النيوتونية في نهاية القرن التاسع عشر والتي لم يتمكن العلماء من ايجاد مخرج لها في ضوء مبادئها. ويمكن القول ان نقطة انطلاق اينشتين هي ملاحظته على أولئك العلماء انهم يتعاملون مع المبادئ النيوتونية كما لو كانت مطلقة الصلاحية ويحكمون تجاربهم بالفشل لا لأنها حقاً فاشلة، بل لأنها لا تنسجم مع مبادئ الميكانيكا النيوتونية السائدة ولا تندرج ضمن القنوات التفسيرية الجاهزة. في حين أن ما كان ينبغي هو وضع علامة استفهام على تلك القنوات.

وتكمن جرأة اينشتين في انتقاده لتمسك العلماء الاعمى بالمفاهيم الاساسية للميكانيكا الكلاسيكية، وتساؤله عما اذا كان من الممكن اتخاذ سبيل معكوس، اي استئناف النظر في المبادئ النيوتونية من منظور جديد. فقد درج المهتمون بالحركة، منذ القدم، أن يصفوا حركة جسم ما، استناداً إلى حركة جسم آخر يتخذونه مرجعاً. فهم مثلاً يدرسون حركة السيارة بالنسبة للأرض التي تسير فوقها، وحركة كوكب ما، بالنسبة لمجموع النجوم الثوابت المرئية... ويطلق في الفيزياء، على الاجسام التي نحيل إليها الظواهر، مكانياً، اسم منظومات الاحداثيات ومجموعات الاحداثيات. «مجموعة الاحداثيات الغاليلية - النيوتونية» من هذا النوع. وهي ترتبط ضمناً بمبدأ قوة الاستمرار Znekier أو القصور الذاتي. كما يرتبط بها، اذ ثمة تفضيل ضمني لحالة السكون التي تتم منها مراقبة الحركة، وكما لو كانت هذه الاخيرة تتم بالنسبة إليها.

ويمكن التجديد النسبي الذي طرحه اينشتين في القول إنه من المحال المفاضلة بين ملاحظات يقوم بها مشاهدون يتحرك كل منهم بالنسبة إلى الآخرين، لأن الجميع على حق... ومن هذا المنطلق، أكد اينشتين أن قوانين الطبيعة تظل هي هي لا تتغير، في كل نسق فيزيائي متحرك، أو في حالة ما اذا انتقلنا من نسق متحرك إلى نسق متحرك آخر.

وهذا التأكيد، ذو مدلول فلسفي هام، يتمثل في الدعوة إلى الكف عن البحث عن اطار مطلق وسكوني للكون. فالكون، حين لا يعرف السكون والراحة: النجوم والمجرات وجميع الانساق الجاذبية للمكان الخارجي، تتحرك بدون انقطاع، غير أن حركاتها، لا يمكن وصفها إلا بالنسبة إلى بعضها البعض،

الماكروسكوبي الذي نتعامل فيه مع الأشياء الكبرى. أما في مستوى السرعات الفائقة والقريبة من سرعة الضوء (أي ٣٠٠,٠٠٠ كلم بالثانية)، فمن السهل ادراكها.

وقد انتهى اينشتين من مبدئه ذلك الى نتائج على جانب كبير من الأهمية. فلما كانت كتلة الجسم المتحرك تزداد بازدياد السرعة، ولما كانت الحركة صورة أو شكلاً من أشكال الطاقة، باعتبارها طاقة حركية، فان تزايد كتلة الجسم المتحرك، نابع من تزايد طاقته. وهذا يعني باختصار أن الطاقة كتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء والكتلة تساوي الطاقة مقسومة على مربع سرعة الضوء، وهذا يعني أن أية كتلة مادية قادرة على تقديم طاقة عظمى.

تشكل قوانين اينشتين ومبادئه الألفه الذكر، ما يطلق عليه اسم النظرية النسبية الخاصة، وهي تهتم بمشاكل السرعة والزمان... وبجانبها وضع اينشتين نظرية نسبية عامة، تتناول بالبحث، الكون عامة، وقد اهتم فيها بدراسة القوة الغريبة التي تتحكم في حركات النجوم والمجرات... وجميع المنظومات المتحركة. واذا كان نيوتن قد أطلق على تلك القوة اسم الجاذبية العامة، فان اينشتين انطلقاً من فهم خاص للجاذبية، انتهى الى نظرة جديدة للكون مغايرة للنظرة النيوتونية.

فهو يرى أن ثمة تكافؤاً بين الجاذبية وقوة الاستمرار، وألا سبيل للتمييز بين الحركة الناتجة عن قوة الاستمرار *inertie* كالتسارع والقوة النابذة... وبين الحركة الناتجة عن قوة الجاذبية. وقد نتج عن هذا المفهوم الجديد للجاذبية أن سقطت خرافة الحركة المطلقة ما دامت كل حركة لا يمكنها الحكم عليها الا استناداً الى نسق اسناد ما. فالجاذبية في النسبية، لا تمثل قوة، بل هي مظهر سلوك الاجسام داخل مجال جاذبي، فهي جزء من قوة الاستمرار أو صورة عنها. وطبيعة المكان هي التي تحدد سلوك الاجسام وتتحكم فيه، وليست القوة الجاذبية هي التي تفعل ذلك. لذا فإن قوانين الجاذبية النسبية تصف خواص المتصل المكاني - الزماني فحسب، وليست وليدة قوة خفية ما.

وعليه، فالمكان هو الذي يحدد طبيعة الحركة وطبيعة الخطوط التي تتبعها الاجسام في سيرها. لذا فان المكان الزماني ليس أوقليديداً، بل هو عبارة عن خطوط منحنية. واذا كنا نلاحظ أن نقد النسبية لمفهومي المكان والزمان المطلقين، فيه نقد ضمني للتصور الهندسي المرافق لذلك المفهوم، وهو التصور الاقليدي، فان النسبية العامة جاءت لتؤكد تجريبياً وجاهة الطعن في هندسة مثالية معزولة عن اي موضوع

جسم أو نسق احداثيات، زمانه الخاص به، وعيب القانون القديم حول تركيب السرعات، هو أنه يؤمن ضمناً بأن المدة الزمنية التي تستغرقها الاحداث مطلقة ولا تتأثر بحالة النسق الذي نستند اليه في ملاحظتها. فالمسافة كالزمن، مفهوم نسبي، يتأثر بنسق الاسناد الذي نلاحظه منه. لذا يطلب اينشتين من كل من يروم وصف ظواهر الطبيعة وصفاً يحتفظ بقيمته بالنسبة الى جميع الانساق داخل الكون، أن ينظر الى قياسات الزمن والمسافة على أنها كميات متغيرة. والمعادلات التي تدل على ذلك، هي معادلات لورنتس Lorentz التي ترفض النظر الى جميع النتائج على أنها ثابتة ومستقلة عن حالة الحركة التي توجد عليها مجموعة الاسناد.

وما دام قياس المسافة، يفترض التزامن، من حيث انه قياس اساسه العمل على انطباق طول معلوم من قبل على طول معطى لنا افتراضاً أنه متى انطبق الطولان في طرف، انطبقا في ذات الوقت في الطرف الآخر، فما ينطبق على التزامن يشمل هو الآخر. لذا حكم آينشتين على المسافة بأنها نسبية كذلك، حسب المشاهدين.

ثانياً: نسبية الزمان:

الزمان والمكان، في اعتقاد نيوتن، اطاران مطلقان، داخلهما توجد الأشياء المادية وتحجري الاحداث، ومن الممكن تصورها خاليين من المادة والحركة، مثلما يمكن تصور بيت خال من سكانه وأثاثه، وهذا يعني أنها لا يتأثران في شيء بمحتواهما. ولقد انتهت النسبية الى أن الزمان تابع للسرعة ويتأثر بها. فاذا زادت السرعة تباطأ الزمن. وهذا يعني ان الاجسام تختلف أزمنتها باختلاف سرعاتها. وعندما يكون أحد المشاهدين متحركاً بالنسبة الى الآخر، فان الثانية أو الساعة أو الدقيقة، تكون بالنسبة اليه أطول من ثانية أو ساعة أو دقيقة المشاهد الساكن أو المتحرك بسرعة أقل. فالزمان نسبي يتعلق بما اذا كان الجسم ثابتاً أو متحركاً وبمقدار سرعة حركته. واذا بلغت سرعة جسم ما السرعة القصوى، اي سرعة الضوء، توقف بزمان ذلك الجسم أو كاد.

ثالثاً: تغير الكتلة تبعاً للسرعة وتكافؤ الكتلة والطاقة:

ربطت النسبية الكتلة بالسرعة وقالت انها تتغير بتغيرها. وهو أمر كان من الصعب على الفيزياء القديمة الوقوف عليه لعجز حواس الانسان والوسائل المعتمدة في القياس عن الانتباه الى التغيرات الطفيفة التي تطرأ على السرعات في المستوى

النظرية، تتطلب اقتراح تصور مغاير لتاريخ العلوم، تصور يستند الى ابستمولوجيا تاريخية ترتبط بالتطور الفعلي الذي تعرفه المعارف العلمية وموضوعاتها ومشاكلها. وهو ما طرحه بشلار G. Bachelard في كتاب الفكر العلمي الجديد Le Nouvel Esprit scientifique وطومس كون Th. Kuhn في بنية الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions وبول فيرند P. Feyerabend في كتابه المتأخر نسياً ضد المنهج Against Method.

فقد أكد كل هؤلاء، رغم اختلافهم، أن الحقيقة العلمية ليست حقيقة إلا بالنظر الى المعايير والمواثيق التي ولّدتها، والتي هي معايير ومواثيق تحكم النظرة العلمية للفترة أو العصر، وتجعل العالم خاضعاً لقوانين وضوابط، على ضوءها يمنح الاكتشاف أو التجديد مشروعته وصلاحيته، شريطة أن ينصب في القنوات المعتمدة والمتبعة وألا يناقض البنية العلمية السائدة والرسمية. وأكدوا كذلك، أن تاريخ الافكار العلمية يحكمه جدل التقدم والنفي فتقدمه يتم عبر مراجعات واعادة سبك، ومقاطعة مع الماضي احياناً والتخلي عنه. فتاريخ العلم هو تاريخ العقلانية المتزايدة باستمرار، أو تاريخ غزو المعقول للامعقول. وبهذا المعنى أمكن الحديث عن نسبية الحقيقة العلمية وتبعيتها لدرجة المعقولة التي يبلغها العلم، والتي ما يلبث أن يتنكر لها ليحيلها الى لا معقولة.

مصادر ومراجع

- Einstein, *La Théorie de la relativité restreinte et généralisée*, Paris, 1976.
- Höffding, H., *Relativité Philosophique*, Paris, 1924.
- Mannheim, K., *Idéologie et Utopie*, trad. française, Paris, 1961.
- Montaigne, *Les Essais*, éd. Champion, Paris, 1900.
- Montesquieu, *L'Esprit des lois*.
- Neitzschr, *Généologie de la morale*, Paris, 1969.
- Pascal, B., *Pensées*, Paris, 1942.
- Platon, *Théétète*, Trad. E. Chambry, Paris, 1967.
- Quine, W.V., *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, 1977.
- Strauss, Cl. Lévi, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

سالم يقوت

واقعي، وعن حقيقة ما يجري في الكون، فالمكان يجب اعتباره تجزئاً للخصائص الخارجية للمادة، وليس شيئاً سابقاً عليها أو منفصلاً عنها، أو وعاء فارغاً، داخله تحدث الظواهر وتجري الاحداث. فمجال الجاذبية يشتبك ويرتبط بالصفات الهندسية للكون، ذلك أن الأشعة الكونية لا ترسم خطوطاً مستقيمة، بل منحنيات، مردّها أن الضوء ينحني كلما مر بالقرب من كتل ضخمة تخلق حولها مجالاً جاذبياً، وكلما كان قوياً، كان الفراغ الذي يخلفه أكثر انحناء.

فالهندسة الكونية، تابعة لنوعية المجال الجاذبي الذي تخلفه الاجسام والكتل داخل الفراغ. وهذا ما يجعل من الحديث عن مكان مطلق أو فراغ مطلق، خال خلاء مطلقاً، حديثاً واهماً. فليس ثمة مكان خال من الكتل، وبالتالي يتعذر علينا تصور مكان تكون خطوطه مستقيمة، والأشكال الهندسية على النحو الذي تصورته هندسة اقليدس. فالمنحنيات اذن، هي الخطوط الحقيقية والواقعية، خصوصاً عندما يتعلق الامر بالمقاييس الفلكية. وعليه، فإن الخططين المتوازيين يلتقيان، ومجموع زوايا المثلث لا يساوي قائمتين، بل أكثر أو أقل.

بهذا تكون النسبية قد كرسّت، علمياً وتجريبياً، عملية نزع الامتياز عن المكان المطلق المستوي وعن الخط المستقيم، كما نزعّت بصورة غير مباشرة صفة البراءة عن النزعة العقلانية الكانطية التي اعطت لنفسها صفة بناء فلسفي شيد على أرض صلبة، وعلى اساس فكر هندسي مطلق.

ثمة تلازم بين صفات المكان والزمان الهندسية، والاجسام الكونية، وهي صفات هندسية تتعين وتتحدد حسب كيفية توزيع وانتشار الكتل المادية. لذا، فإن الظواهر الفيزيائية هي التي تحدد الصفات الهندسية للمكان والزمان، وذلك ما يمنع المكان من أن يكون اقليدياً متجانساً، ويمنع الزمان من أن ينساب بانتظام ولا يتأثر بشيء كما اعتقد نيوتن.

تاريخ العلوم ونسبية الحقيقة العلمية

ان ارتباط نظرية المعرفة التقليدية بالفلسفة الكلاسيكية، جعلها عاجزة عن أن تتب لمشكل المعرفة العلمية، كما أدى بها الى ترك مسألة التطور الفعلي للمعارف العلمية جانبا. وحتى فلسفات العلم التي تحاول حالياً طرح المسألة العلمية في اطار الاشكالية التقليدية نفسها، تطرح التاريخ، تاريخ الممارسة العلمية فتتفرق الى العلم كأنه واحد، يسير في حركة متصلة متجانسة. كما تعتبر تاريخه تاريخ تراكم وإضافات، وليس تاريخ نفي واعادة سبك. لذا فإن مجاوزة الاشكالية العامة لهذه

نظرية الأفعال الكلامية

Speech of act Theory

Théorie des actes de langage

Sprechakt Theorie

إن نظرية الأفعال الكلامية انبثقت من داخل ما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التي أول ما طرح مشاكلها الفيلسوف فتغنشتاين Wittgenstein في كتابه الأبحاث الفلسفية. ويعتبر فيلسوف أوكسفورد جون أوستن John. L. Austin المؤسس لهذه النظرية. انطلاقاً من الفكرة بأن الوحدة الصغرى للاتصال الانساني ليست الجملة ولا أية عبارة أخرى، بل هي إنجاز بعض أنماط من الأفعال، حاول أوستن ان يدخل في مجال الأفعال الكلامية المنهجية التي رفضها فتغنشتاين. محاضرات أوستن، التي جمعت تحت اسم كيف تصنع الأشياء بالكلمات، عام 1962، حثت الفيلسوف الأميركي جون سول John. R. Searle على تطوير هذه النظرية. فبعد أن وجه أكثر من انتقاد لمنهجية أوستن، اقترح معايير جديدة أدت الى تصنيف مختلف للأفعال الكلامية. وما زال حتى الآن ناشطاً في استقصاء البحث في الأسس التي تبنى عليها النظرية من قصدية وفلسفة الفعل عامة.

لاقت النظرية حديثاً اهتماماً كبيراً من جانب الفلاسفة واللغويين معاً. وقد سعى البعض الى إثرائها في عدة اتجاهات، منهم فوندرليخ D. Wunderlich في ألمانيا وباك F. Jacques وريكانتي F. Recanati في فرنسا. فقد اقترح هؤلاء معايير متنوعة للتصنيف، وخلافاً لطريقة أوستن وسول، رأوا أن الفعل الكلامي لا يمكن إنجازه بمعزل عن بقية الأفعال، بل يجب دوماً اعتباره داخل متتابعات معقدة من الأفعال.

بالرغم من حداثة التسمية، ليست نظرية الأفعال الكلامية من حيث المضمون غريبة عن البلاغيين والمفكرين القدماء، وخصوصاً علماء المعاني العرب. ولا شك ان مؤلفات الصاحبي والسكاكي والقرويني ومن تبعهم من البلاغيين تتناول كثيراً من الموضوعات المتداولة في هذا التيار الفكري.

عند التلفظ بالقول «سوف آتيك غداً»، يعبر المتكلم عن جملة مفيدة باللغة العربية، قابلة لأن تفهم حتى ولو لم يعرف من هو الذي تلفظ بها ولن وأي شيء. فإن عرف من هما المتكلم والمخاطب أي: الشخصان المرجوع إليهما، تم تعيين مضمون الجملة، لكن، مع ذلك، يبقى مجهولاً بعد ماذا يريد

المتكلم أن يفعل بهذه الجملة. هل يريد بها مجرد الإخبار، أم الوعد، أم الوعيد؟

إن البحث عن الكلام من حيث هو فعل، ومعرفة الضروب التي يتم بها استخدام اللغة، هما من المسائل الأساسية في نظرية الأفعال الكلامية، التي وضعها أوستن J. L. Austin، 1962، وتابع سول J.R.Searle تطويرها.

«لكن ترى، كم هي أنواع الجمل؟ مثل التوكيد والاستفهام والأمر؟» يتساءل فتغنشتاين Wittgenstein، ثمة أنواع لا تحصى: أنواع لا تحصى من استعمال ما نسميه الرموز والكلمات والجمل. وهذه الكثرة ليست شيئاً ثابتاً، حاصلأ دفعة واحدة. فقد تظهر أنماط جديدة من اللغة، أي ألعاب لغوية جديدة، حسبما يمكن القول، بينما تهزم أنماط أخرى وتقع في النسيان» *Philosophische Untersuchungen*, (P.23.)

ضد هذا التساؤل المرتاب يحتج سول بأنه إن لم يكن منخطر على بال احد أن يقول بوجود أنواع لا تحصى من الانساق الاقتصادية، ومن قوانين الزواج، ومن أنماط الأحزاب السياسية، فلماذا تستعصي اللغة على التصنيف أكثر من أي وجه من الحياة الاجتماعية. لذلك كانت مهمة نظرية الأفعال الكلامية تحديد أصناف هذه الأفعال بوضع معايير ملائمة للتمييز في ما بينها.

تنطلق هذه النظرية من نقد أوستن لزعم فلسفي يدّعي أن قول شيء ما هو دوماً إثبات شيء ما، أي أن دور اللغة يقتصر على الإخبار عن العالم. وبالتالي فالقضايا النافعة هي التي تقبل الصدق أو الكذب، وما عداها ليس سوى أحكام خالية من المعنى. لدحض هذا الرأي، يقدم أوستن نماذج من العبارات لها صيغة الجمل الإخبارية، لكنها لا تصف ولا تثبت حدثاً أو واقعاً، بل يتم بها إنجاز فعل ما. مثال ذلك:

- 1 - أنت طالقة.
- 2 - بعثك سيارتي.
- 3 - أراهن بألف ليرة ان فرنسا سوف تريح بكرة القدم.
- 4 - أنا أسمى هذه السفينة طارق بن زياد.

بهذه العبارات، لا يصف القائل حال امرأته أو كونه يراهن أو يسمي، ولا كذلك ينجز بيعه لسيارته. إنما عند التلفظ بها، وبالطبع مع توفر شروط معينة، يقوم بأفعال الطلاق والبيع والمراهنة والتسمية. مثل هذه العبارات يطلق عليها أوستن اسم الانشائيات Performatives، لأن بها يتم إنشاء أي ابتكار الأفعال. فالعبارات الإنشائية ليست أحكاماً تقبل

- ب1 : يجب تنفيذ الإجراء، المتوافق عليه في الاتفاق، من كل المشتركين معاً، بشكل صحيح .
- ب2 : وبشكل كامل .
- فالمرهنة مثلاً تستدعي موافقة الشخص الآخر .
- أما الفئة الثانية، فمخالفتها لا تمنع حصول الفعل ولكن تشكل سوء استعمال للاتفاق . وشرطاهما :
- ج1 : عند الكلام الإنشائي الذي يفترض أفكاراً ونوايا وعواطف معينة، لا بد أن تكون هذه حاصلة عند المتكلم .
- فالذي يعتذر دون أن تكون عنده أية عاطفة تحسر هو لا شك مراء .
- ج2 : عند الكلام الإنشائي الذي يستدعي سلوكاً معيناً من قبل المشاركين، يجب على هؤلاء أن يحققوا هذا السلوك .
- فمن يعد بالمجيء، ولا يأتي هو متناقض مع ذاته .

إن محاولة التمييز بين قسمين من الكلام : الخبريات والإنشائيات، استناداً الى التعارض بين قيم الصدق والكذب من جهة وأنماط الفشل من جهة أخرى، أدى بأوستن الى رفض هذا التقسيم الثنائي . فقد تبين له ان الكلام الخبري قد يتعرض لأنواع الفشل التي تحكم الإنشائيات، وكذلك قد تقبل بعض الإنشائيات التقييم من حيث الصدق والكذب (راجع المحاضرة الحادية عشرة من المصدر السابق) .

فالذي يخبر مثلاً بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» يكون، بنظر أوستن، قد أخطأ ضد الشرط أ، تماماً كالذي يقول «بعثك هذا الشيء» بينما هو لا يمتلكه . فكما ان البيع في هذه الحالة باطل، كذلك الإثبات بأن «ملك مصر الحالي هو أصلع» هو إثبات باطل لعدم وجود هذا الملك . وأيضاً من قبيل الفشل Infelicities في الخبريات تأكيد قائل أن «الطقس ماطر» وهو لا يعتقد ذلك؛ إذ إن التأكيد، أو الإخبار عامة، يتطلب الاعتقاد، مثلاً أن الإنشاء يتطلب حالات نفسية معينة وفقاً للشرط ج1 . وبالتالي فالتأكيد المذكور هو سوء استعمال للاتفاق . أما بشأن قيم الصدق والكذب فإنه لا يبدو لأوستن انها تنحصر بالخبر، بل الأخذ في هذا الحصر هو إفراط في تبسيط الأمور . ففي بعض الإنشائيات مثلاً، كقولنا :

أنا أقدر أن الساعة هي الثالثة بعد الظهر .

تعلن المحكمة بأنك مجرم .

يمكن دوماً طرح السؤال عما إذا كان الحكم مطابقاً أم غير مطابق للواقع .

لذلك خلص أوستن أخيراً الى أن مفهوم الإنشائي لا ينفع في أن يكون معياراً تصنيفياً إذ إن كل كلام، بما فيه الخبر، هو

الصدق أو الكذب ولا هي خالية من المعنى، لكنها عبارات تتوخى تحقيق فعل ما .

من أجل إفادة إنجاز الأفعال، ليس من الضروري أن تتخذ العبارات صيغ الأمثال المذكورة (1-4) . فالوعد مثلاً بالمجيء غداً، لا يؤدي فقط بالقول :

5 - إني أعدك بأنني سوف آتيك غداً .

بل قد يكفي بـ :

6 - سوف آتيك غداً .

وكذلك التحذير الآتي :

7 - أحذرك من أن رب العمل مستاء منك .

قد يرد على هذا الشكل الموجز :

8 - رب العمل مستاء منك .

من هنا التمييز بين نوعين من العبارات الإنشائية : عبارات ظاهرة Explicit أمثال 5 و 7، تستعمل اسم الفعل بصيغة مخصوصة، هي صيغة المتكلم من المضارع، للدلالة على الفعل المقصود إنجازها . وعبارات أولية أو مضمرة Primary Implicit، كما في الجملتين 6 و 8، لا يذكر فيها اسم الفعل، بل إن السياق هو الذي يفيد الفعل الذي يراد تحقيقه .

خلافاً لما يحصل في الخبريات Constatives أي في العبارات الخبرية، حيث المطلوب هو معرفة الصدق من الكذب، يعتمد التقييم في الإنشائيات على البت في نجاح أو عدم نجاح الفعل . إذ إن محاولة القيام بفعل ما، عند التلفظ بعبارات معينة، قد تبوء بالفشل، فلا يستطيع شخص آخر غير الزوج أن يفعل الطلاق بقوله «أنت طالقة» . وليس بمقدور أي كان أن يحتفل بتسمية السفينة إلا إذا كان محولاً لذلك . ولا تصح المراهنة على بطولة كرة القدم بعد انتهاء المباراة .

في نظرية الفشل أو الأخطاء Infelicities، يضع أوستن لائحة بالشروط الواجب اتباعها لإنجاح الفعل، والتي بالتالي مخالفة أي شرط منها يحدد نمطاً معيناً من الفشل . هذه اللائحة تنقسم الى فئتين أساسيتين : الأولى منها تبطل مخالفتها إنجاز العمل المقصود إحداثه بالكلام وشروطها كما يأتي (راجع *How to do Things With Words, P. 14-15*) .

أ1 : يجب أن يكون هناك اتفاق يستطيع بموجبه بعض الأشخاص أن يقوموا بفعل ما عند التلفظ بكلام معين .

فهكذا مثلاً من غير المعارف عليه أن يكون من يقول «أنا أهيئك» قد أهان فعلاً .

أ2 : يجب تطبيق الاتفاق في الظروف الملائمة وعلى الأشخاص المناسبين فلا يستطيع مثلاً أن يأمر إلّا من كان في مقام أعلى من المأمور .

المصطلح Perlocution، من: ب = Per، و: قول، كلام = Locutio). فالقول يمكن استعماله أيضاً لإحداث تأثيرات من مشاعر وأفكار وأفعال. هكذا بقولنا الكلب خطر قد نحمل المخاطب على تجنبه أو على إقناعه بأن يشتره إن كان يبحث عن كلب حراسة. فالإقناع والإبعاد وإثارة الفرع الخ... هي أفعال متعلقة بالقول.

الفرق الرئيسي بين الأفعال الداخلة في القول والأفعال المتعلقة بالقول هو أنه في الأولى يجري استعمال اللغة بحسب اتفاق ما، بحيث إن هذه الأفعال يمكن التعبير عنها بصيغة إنشائية صريحة خلافاً للأفعال المتعلقة بالقول. فهكذا نستطيع أن نقول «أنا أؤكد...» «أنا أحذرك» «أنا أنهيك عن...»، بينما لا نستطيع أن نقول «أنا أفنحك بأن...» «أنا أفزعك بأن...».

إن التمييز المذكور بين فعل قول وفعل في القول وفعل بالقول، لا يعني أن هذه هي ثلاثة أفعال يجري تحقيق الواحد منها بعد الآخر وفقاً لتتابع معين، بل هي بالأحرى أوجه مختلفة لفعل تعبري واحد مركب.

عند التدقيق، يبدو أن الفصل بين فعل القول والفعل الداخل في القول لا يمكن القطع به. ففي الحقيقة أن صيغ الجمل التي تؤدي ما أسميناه بالفعل الدلالي، وهو أحد قسائم فعل القول، تنطوي على محددات للقوة الداخلة في القول. هذا النقد على تقسيم أوستن، حدا بسورل إلى إعادة تركيب الفعل الكلامي على الشكل الآتي: فعل التعبير Utterance act، الذي يضم التعبير عن الكلمات والجمل. وفعل القضية (أو الفعل القضائي) Propositional act وهو الفعل الدلالي المستقل الذي يشتمل على الأفعال الكلامية غير التامة، أي أفعال الدلالة المرجعية والجمل التي لا تتحقق إلا بالارتباط مع الأفعال الداخلة في القول. وكذلك الفعل الداخل في القول والفعل المتعلق بالقول كما عند أوستن.

يقابل الاختلاف من حيث المعنى ما بين فعل القضية والفعل الداخل في القول اختلاف في عناصر هيئة الجملة على صعيد المبني، حتى وإن لم تكن هذه العناصر منفصلة عن بعضها البعض. فهناك مؤشر القضية من جهة، ومؤشر القوة الداخلة في القول من جهة أخرى. من مؤشرات هذه القوة: تتابع الكلمات، النبر، علامات التقطيع، صيغ أسماء الأفعال، صيغ وأدوات إنشائية ظاهرة. استناداً إلى ذلك يمثل سورل ارتباط الفعل الداخل في القول بمحتوى القضية على هذا النحو:

ق (ب)

أساساً إنشائي. فالموضوع المهم والشامل اذن هو دراسة الأفعال التي تحصل عند الكلام.

أنواع الأفعال الكلامية

استناداً إلى ما سبق تحقيقه من أن المتكلم ينجز، عند أي تعبير، أفعالاً ما، كان منطلق البحث، بأي معنى يمكن القول أنه عند التكلم نقوم بفعل ما؟

بهذا الخصوص، يميز أوستن ثلاثة أنواع من الأفعال:

1 - فعل القول Locutionary act، وأيضاً: الفعل القول (أو: القول Locution) مجرد القول هو بحد ذاته فعل وذلك من أكثر من وجه. فاولاً هو: إحداث أصوات، أي أنه فعل فونيطيقي Phonetic act. لكنه ليس فقط ذلك بل هو أيضاً إصدار ألفاظ (أي أشكال معينة من الأصوات تنتمي إلى معجم لغة ما) منظومة وفقاً لقواعد اللغة، ومنطوقة بحسب تنظيم ما. ومن هذه الناحية فهو يكون ما يسميه أوستن بالفعل اللفظي Phonetic act. وأخيراً فالقول من حيث هو استعمال للفظ بحسب مرجع ما reference ومعنى ما يسمى فعلاً دلاليّاً rhetic act.

يمكن توضيح الفرق بين الفعل اللفظي والفعل الدلالي إذا ما قارنا بين الجملتين الآتيتين:

قال: الكلب خطر.

قال إن الكلب خطر.

فالجملية الأولى تورد فعلاً لفظياً أما الثانية فعلاً دلاليّاً.

2 - الفعل في القول illocutionary act، وأيضاً: الفعل الداخل في القول (أو: المافي القول illocution): عند النطق بعبارة ما، لا يقوم المتكلم بفعل القول فحسب. ففي القول، أي عند القول مثلاً الكلب خطر، قد يراد إما الإخبار أو التحذير أو النصيحة أو النهي. فهذا الفعل الذي يتم إنجازه في قول ما (In-saying)، أي عند قول ما، يطلق عليه أوستن اسم الفصل في القول illocutionary act أو المافي القول Illocution (تركيب لاتيني من: في = in، و: قول، كلام = locutio). من لوازم هذا الفعل أن تختص كل عبارة بقوة أو بقيمة داخلية في القول illocutionary force مثل التوكيد والأمر والوعد والتمني والعقد الخ. أما تعيين تلك القوة فيعود إلى أصناف العبارات والسياق الذي تنطق فيه.

3 - الفعل بالقول Perlocutionary act، وأيضاً: الفعل المتعلق بالقول؛ أو: الما بالقول (perlocution): هو الفعل الحاصل بالقول، أي بواسطة القول by saying، لذلك كان

- فأول ما يجدر التنبيه إليه في هذه اللائحة، هي أنها لا تصنف الأفعال act الداخلة في القول بل أسماء هذه الأفعال Verb (لاحظ الخلط في اللغة العربية بين الفعل act واسم الفعل Verb). مما يدل على أن أوستن ينطلق من افتراض واه، وهو أن أي تصنيف لأسماء الأفعال الداخلة في القول هو بحد ذاته تصنيف لهذه الأفعال. وفي الحقيقة بعض أسماء الأفعال مثل صرّح لا تدل على فعل داخل في القول بل على الطريقة التي تنجز بها مثل هذه الأفعال. فإنما التصريح يكون تصريحاً بخبر أو أمر أو وعد.

- كذلك بعض أسماء الأفعال التي يأتي أوستن على ذكرها لا تندرج في الواقع تحت أسماء الأفعال الداخلة في القول، مثل «حسب، عزم، قصد ان، نوى». فمن يقول «أنا أنوي» ليس معناه انه عنده النية.

- أما العجز الأساسي في هذا التصنيف فهو افتقاره بوجه العموم الى مبادئ واضحة ومتسقة يعتمد عليها للتمييز بين الأفعال الكلامية.

وبسبب هذا الافتقار، والالتباس المستمر بين الأفعال الكلامية وأسماء هذه الأفعال، فإن الأصناف كثيراً ما تترابك. هكذا، مثلاً، اسم الفعل وصف تشترك فيه الحكميات والتبينيّات معاً، إذ ينطبق عليه تعريف كل من الصنفين. لكن كان بالإمكان كذلك إدراج معظم التبينيّات أمثال «أثبت، أنكر، صنف، استنبط» تحت الحكميات أيضاً. لأن كل فعل تبيني، ينطوي على وجهة نظر، يستطيع ان يتناول ما قضي به استناداً الى شهادة أو تعليل.

- هذا التصنيف، لا يشوبه التراكم فحسب، بل إن بعض الأصناف يعوزها التجانس فئمة أفعال، مع ما بينها من تباعد واختلاف، مدرجة تحت صنف واحد. هكذا يحصي أوستن «تحدّي» بين السلوكيات الى جانب اعتذر، شكر، هنا، ... لكن «تحدّي» تستدعي أمراً غير حاصل، وهي بذلك مشابهة لـ «أمر، طلب، حرّض» المعدودة بين المراسيات.

- وأخيراً، أن كثيراً من الأفعال الموضوعة في صنف ما، لا تفي بتعريف هذا الصنف. فإسماء الأفعال سَمَى، عَيّن، حرّم (بمعنى أوقع الحرم)، لا تشكل حكماً ملائماً أو غير ملائم على سلوك ما، كما تنص المراسيات، بل هي تفيد إنجاز هذه الأفعال.

إذن لإقامة تصنيف متماسك وواضح، لا يحتمل التراكم والالتباس، كان لا بد من وضع معايير تحدد الخصائص المهمة، وتتيح بالتالي الفرز بشكل دقيق وجازم. هذا ما فعله سورل.

حيث «ق» يدل على القوة الداخلة في القول، و «ب» على محتوى القضية.

تصنيف أوستن للأفعال الداخلة في القول

على ضوء نظرية الأفعال الكلامية، تبين لأوستن أن تمييز القضايا الخبرية يجب ان يحصل ضمن مشروع عام يشمل تصنيف كل الأفعال الداخلة في القول من جهة تقارب ما. وعلى سبيل محاولة غير نهائية قابلة للنقاش، أحصى أوستن الأصناف الخمسة الآتية:

1 - الحكميات Verdictives: هي الأفعال التي تقوم على إطلاق حكم، مبني على شهادة أو تعليل، حول قيمة أو واقع ما. مثال أسماء أفعال من هذا الصنف: برأ، قِيم، حكم، حسب، وصف، حلل، صنف، أرخ، فسر.

2 - المراسيات Exercitives: هي الأفعال التي تقضي «بحكم ملائم أو غير ملائم على سلوك ما أو على تبرير هذا السلوك»، و «هذا الحكم ليس بما حاصل بل بما سوف يحصل». (المرجع نفسه، ص 154). مثال ذلك: أمر، نهي، رافع، ترجى، نصح، حرّض. وكذلك يحصي أوستن بينها الأفعال: عَيّن، سَمَى، استقال، أعلن الافتتاح أو الاختتام، صوّت، صرّح، أعلن.

3 - الوغديّات Comissives: هي التي، كما يقول أوستن، «لا تفترض سوى شيء واحد، ألا وهو إرغام المتكلم على تبني سلوك ما» (المرجع نفسه، ص 156) من هذا الصنف: وعد، نذر، أقسم، انضوى، راهن، عقد، عزم، نوى.

4 - التبينيّات Expositives: هي التي تستخدم للمحاجة ولإبانة عن التصورات وتوضيح استعمال الكلمات. من أسماء هذه الأفعال الداخلة في القول: «أثبت، أنكر، أجاب، اعترض، استنبط، مثل «وكذلك «شرح، وصف، صنف».

5 - السلوكيات Behabitives: هي رد فعل وتعبير عن مواقف تجاه سلوك ومصير الآخرين. من بين هذا الصنف يحصي أوستن: اعتذر، شكر، هنا، عزّى، انتقد، مدح، هجا، وبّخ، ودّع، بارك، لقن، شرب نخب. وكذلك: تحدّي، اعترض.

نقد سورل لتصنيف أوستن

وجه سورل، ضد التصنيف المذكور، عدة اعتراضات:

معايير للانفعال الداخلة في القول

1 - اختلاف في غرض Point الفعل. فهكذا مثلاً، غرض الأمر هو جعل المخاطب يفعل شيئاً ما. بينما بالنسبة الى الوصف، فالهدف هو إحداث تمثيل صادق أو كاذب عما يجري. والغرض من الوعد هو أن يأخذ القائم به على عاتقه واجب تنفيذ شيء ما.

فالغرض الداخل في القول يشكل جزءاً من القوة الداخلة في القول، ولكنه لا يتساوى وإياها. فغرض الطلب مثلاً هو ذاته غرض الأمر، إذ كل من الطلب والأمر يتوخى جعل المخاطب يفعل شيئاً ما، ولكن من الواضح أنها لا يمتلكان القوة عينها. وبشكل عام، يمكن القول ان مفهوم القوة الداخلة في القول هي حصيلة عناصر متعددة، ليس الغرض سوى احد هذه العناصر، وإن كان دون شك أهمها على الإطلاق.

2 - اختلاف في اتجاه المطابقة بين الكلمات والعالم. من لوازم غرض بعض الأفعال الداخلة في القول جعل الكلمات او، على وجه التدقيق، محتوى القضية مطابقة للعالم اي للخارج، بينما غرض البعض الآخر هو جعل العالم مطابقاً للكلمات. فالحبر مثلاً هو من الفئة الأولى، أما الطلب والوعد فهما من الفئة الثانية. يمكن توضيح الفرق بين هاتين الفئتين بمثل رجلين، أحدهما ذهب الى السوق ليشتري ما كتبه له زوجته على لائحة، من خبز ولحم وخضار، وآخر، رجل مخبرات، يتبعه ليسجل ما يأخذه من حاجيات. فعند الخروج من السوق، لا شك ان لائحة الزوج ولائحة رجل المخبرات تصبحان متساويتين. لكن تبقى غاية كل واحدة منهما مختلفة كلياً عن الأخرى. فغاية الزوج هو جعل المشتريات تنطبق على لائحته، بينما غاية رجل المخبرات هو جعل لائحته تنطبق على المشتريات. هذا الفرق في الخاصية المذكورة يطلق عليه سورل اسم الاختلاف في اتجاه المطابقة. ويمثل لاتجاه مطابقة الكلمات للعالم بسهم نازل ↓، ولاتجاه مطابقة العالم للكلمات بسهم صاعد ↑.

3 - اختلاف في الحالة النفسية المعبر عنها. أن من يخبر أو يزعم أو يؤكد أن: ب، يعبر عن اعتقاده بالقضية «ب». والذي يعد أو يتوعد أو يقسم بفعل ما: «ف»، فهو يعبر عن قصده بفعل «ف». والذي يأمر أو يتوسل شخصاً ما «س» أن يفعل «ف»، فهو يبدي رغبته بأن يقوم «س» بفعل «ف». والذي يعتذر على فعل ما «ف»، يبيح بتحسره على القيام به. وعلى العموم، عند القيام بأي فعل داخل في القول، يعبر

المتكلم عن موقفه أو حالته بالنسبة لمحتوى القضية. وهذا يصح حتى ولو كان المتكلم يفقد الصراحة، أي انه ليس عنده الاعتقاد أو الرغبة أو القصد أو التحسر. مما يؤكد ذلك، كون اللغة لا تتقبل قولاً بصيغة المتكلم، يكون فيه سلب الحالة النفسية معطوفاً على جملة ذات فعل إنشائي ظاهر، بالرغم من أن ذلك غير متناقض. فهكذا لا يمكن القول «إني أؤكد أن «ب»، ولكني لا اعتقد أن «ب» أو «إني أعد بفعل «ف»، مع انه ليس لي الرغبة بأن أفعل «ف».

هذا المعيار يطلق عليه سورل اسم «شرط الصراحة». إن الأبعاد الثلاثة المذكورة، أي الغرض الداخل في القول واتجاه المطابقة وشرط الصراحة هي المعايير الأكثر أهمية التي يعتمد عليها سورل في تصنيف الأفعال الداخلة في القول. إضافة إليها ثمة أبعاد أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار. وهي:

4 - اختلاف في العزم في عرض الغرض الداخل في القول. فطلي «أنا أصر على أن نذهب الى السينما» هو أعزم من طلي «أنا اقترح أن نذهب الى السينما»، بالرغم من أن الغرض واحد. وكذلك هو الفرق بين تأكيدي «أقسم بأن سميراً سرق المال» وقولي «أظن أن سميراً سرق المال»، إذ الاعتقاد أعزم في الأول منه في الثاني.

5 - اختلاف في مقام أو وضع كل من المتكلم والمخاطب، من حيث إنها يحددان القوة الداخلة في القول. إذا طلب الضابط من الجندي النفر أن ينظف الغرفة، فهذا الطلب هو على الأرجح أمر. أما إذا طلب الجندي من الضابط أن يفعل ذلك، فهذا الطلب قد يكون اقتراحاً أو ترجيحاً، لكنه لا يمكن أن يكون أمراً على الإطلاق.

6 - اختلاف في كيفية ارتباط الكلام بالمصالح الخاصة بالمتكلم والمخاطب. ما يظهر الفرق مثلاً بين التبجح والتحسر، أو التهنة والتعزية، هو التقابل بين ما هو موافق ومخالف لمصالح كل من المتكلم والمخاطب على التوالي.

7 - اختلاف من حيث علاقة العبارة بباقي الكلام. بعض العبارات الإنشائية مهمتها ربط قول ما بالسياق اللغوي (وأيضاً بالسياق الحالي). من هذا النوع مثلاً، العبارات: أجب، أستنتج، أستنبط، أعترض. فهذه، بالإضافة الى كونها تثبت قضية ما، تفيد موقع القضية من السياق. إن كانت اعتراضاً أو جواباً على قول سابق، أو استنتاجاً من أقوال سابقة. ثمة روابط غير الأفعال قد تقوم بالمهمة المذكورة أمثال: بالرغم من، إذن، بالتالي، الخ.

8 - اختلاف في محتوى القضية يلزم عن مؤشر للقوة

تسميته بالأسلوب الخاص الذي يتم به إنجاز الأفعال. فالاختلاف بين «أعلن» أو «صرح» من جهة و«أسر» من جهة أخرى لا يستلزم بالضرورة اختلافاً في غرض الفعل الداخل في القول ولا في محتوى القضية، بل هو مجرد اختلاف في الأسلوب.

انطلاقاً من هذه المعايير توصل سورل الى التصنيف التالي للأفعال الكلامية.

تصنيف سورل

يتضمن خمسة أقسام هي:

1 - الإثباتيات Assertives: ان غرض هذه الأفعال هو جعل المتكلم مسؤولاً (على درجات مختلفة) عن تحقق واقع ما، أي عن صدق القضية المعبر عنها. فالإثباتيات هي التي تحتل إحدى قيمتي الصدق والكذب. وبالتالي تتجه الكلمات فيها لأن تكون مطابقة للعالم. أما الحالة النفسية المرافقة لها فهي الاعتقاد (ع). من هنا تمثل سورل لها بالتركيب الآتي:

1 ↓ ع (ب)

حيث «1» يرمز الى الإثبات، والسهم «↑» يشير الى اتجاه المطابقة و«ب» تفيد محتوى القضية.

بعض أسماء الأفعال الإنشائية تدل على أفعال داخلية في القول، تقبل التقييم من حيث الصدق والكذب، ولكنها لا تنحصر فقط بصنف الإثباتيات، إذ إنها، مع تحقيقها لغرض هذا الصنف، تنطوي على سمات إضافية تعود الى القوة الداخلة في القول. هكذا مثلاً «نبجح» و«تشكى»، الى جانب كونها يفيدان الإثبات، فإنها يحضنان مصالح المتكلم (حسب المعيار 6). كذلك «استنتج» و«استبط»، إضافة الى كونها من صنف الإثباتيات، يشيران الى العلاقة القائمة بين الفعل وسياق الكلام (المعيار 7).

2 - التوجيهيات Directives: الغرض من أسماء هذه الأفعال هو أن يحاول المتكلم جعل المخاطب يقوم بفعل ما. من الواضح أن اتجاه المطابقة يكون من الألفاظ الى العالم، أي أن على الخارج أن يوافق الكلام. وهنا شرط الصراحة هو الإرادة أو الرغبة (ر). أما محتوى القضية فهو دوماً قيام المخاطب (خ) بفعل ما (ف). وعليه يكون تمثيلها:

! ↑ ر (خ يفعل ف)

حيث «!» هو الرمز الخاص بالتوجيهيات.

أمثلة أسماء أفعال من هذا الصنف: طلب، أمر، دعا الى، ترحى، سمح، نصح، تحدى، سأل، استفهم.

الداخلية في القول. فالفرق مثلاً بين الوصف والتوقع هو أن الوصف يطول الماضي أو الحاضر، بينما التوقع يكون للمستقبل.

9 - اختلاف بين الأفعال التي لا يمكن ان تكون إلا أفعالاً كلامية، والأفعال التي يمكن أن تكون كلامية، ولكن ليس بالضرورة. هكذا مثلاً، يمكن تصنيف أشياء ما بقولنا «أصنف هذه مع فئة أ.، وتلك مع فئة ب. ولكن ليس بالضرورة مطلقاً التلفظ بأي قول، بل يمكن الاكتفاء بوضع هذه في خانة «أ» وتلك في خانة «ب»، وكذلك هي الحال مع أفعال التقييم والتقدير والاستنتاج. فإني أستطيع ان أستنتج مثلاً أن جاري هو سكران دون ان اقوم بأي فعل كلامي حتى ولو داخلي.

10 - اختلاف بين الأفعال التي تتطلب لإنجازها تنظيمياً خارج اللغة، والأفعال التي لا تتطلب ذلك. كثير من الأفعال الداخلة في القول تتطلب مؤسسة أو تنظيمياً خارج النظام اللغوي. وهذه الأفعال غالباً ما تكون مشروطة بوضع ومقام المتكلم والمخاطب ضمن المؤسسة والتنظيم. فهكذا مثلاً للتعميد والتحرير واعطاء الحكم وإعلان الحرب والطرده من اللعب، لا يكفي أن يتوجه أي متكلم لأي مخاطب بالقول: «أنا أعمدك»، «أنت محكوم بالسجن المؤبد»، الخ... بل يجب أن يحتل كل منها مقاماً في مؤسسة ما.

يبدو أحياناً من تعابير أوستن انه يعتبر كل الأفعال الداخلة في القول من هذا القبيل. بينما هي ليست كذلك، إذ إنه مثلاً حتى يعد المتكلم شخصاً ما بالمجيء اليه غداً لا يحتاج الا الى الالتزام بقواعد اللغة دون الاعتماد على مؤسسة خاصة.

يجب التمييز بين هذه الخاصية، أي خاصية استلزام مؤسسة أو تنظيم خارج اللغة وخاصية وضع أو مقام المتكلم والمخاطب المنصوص عليها في المعيار (5). فقد يحصل اختلاف في الوضع والمقام ولا يكون ناجماً عن مؤسسة ما، كحال السارق المسلح الذي هو في وضع يجيز له أن يأمر ضحيته.

11 - اختلاف بين الأفعال التي هي ذات أسماء تصلح لاستعمال انشائي، والأفعال التي ليست كذلك. لا شك أن معظم أسماء الأفعال الداخلة في القول هي ذات استعمال انشائي، فهذه هي أسماء الأفعال أكد، وعد، أمر، استنتج. لكن لا يمكن القيام بعمل التبجح أو التهديد بالقول «أنا أتبجح» و«أنا أهددك»، إذ ليست كل الأفعال الداخلة في القول إنشائية.

12 - اختلاف في اسلوب القيام بفعل داخل في القول. بعض أسماء الأفعال الداخلة في القول تفيد إظهار ما يمكن

هو إحداث لذلك الأمر. مثال ذلك: أنا أقدم استقالتي، أنت مطرود من الوظيفة، أوقعتُ عليك الحرم، سُميت هذه السفينة عروس البحر، أعلنُ الحرب. لذلك يطلق عليها سورل اسم التصريحيات (ص). خاصية هذا الصنف من الأفعال هو أن القيام الناجح بها، أي القيام المستوفي لكل الشروط يستلزم المطابقة بين محتوى القضية والخارج. فإذا أتممت كما يجب فعل الطلاق، مثلاً، فأمرأتِي هي بالفعل ذاته طالقة.

التصريحيات إذن تحدث تغييراً في منزلة أو وضع الأمر المشار إليه، بقوة القيام الناجح بالتصريح فحسب. هذه العلاقة الابتكارية (الإنشائية) المميزة بين الكلام والخارج، كي تستقيم في التصريحيات تتطلب بوجه عام مؤسسة خارج اللغة، أي نسقا من القواعد التنظيمية، يضاف الى نسق القواعد اللسانية للقيام بتصريح ما، لا يكفي عادة أن يمتلك كل من المخاطب والمتكلم القواعد التي تشكل ما يسمى بالكفاءة اللسانية، بل يجب أيضاً وجود مؤسسة إضافية يشغل فيها المتكلم والمخاطب وضعاً خاصاً. أي وجود مؤسسات مثل: الشريعة الإسلامية، الكنيسة، الدولة، الملكية الخاصة، الدستور، الألعاب المعقدة الخ.

من بين التصريحيات، يستثني سورل فئتين لا ينطبق عليهما استلزام مؤسسة خارجة عن اللغة: التصريحيات الفائقة للطبيعة كقول الخالق «ليكن نور»، وأيضاً التصريحيات التي تخص اللغة ذاتها كقولك «أنا أعرف، أنا أختصر... ب»، أنا اسمي». إنما هذا الاستثناء هو في نظرنا خاطيء. إذ إن التصريحيات من الفئة الأولى لا تصح إلا ضمن مؤسسة دينية ذات معتقدات وطقوس معينة. فإن فرضت عمومية ذلك، فبكون لعمومية مثل هذه المؤسسات ليس إلا. وأما بالنسبة للفئة الثانية، فهي كذلك تتطلب قاعدة من نسق مضاف على اللغة.

لكن مثل هذه القاعدة، خلافاً لمعظم القواعد التي تحصر بعض الأفعال في بعض الأشخاص تميز لكل متكلم أن يقوم بأفعال التعريف والتسمية. ولا يمنع البتة أن تقتد مجموعة لغوية هذا الاستعمال ببعض الأشخاص دون سواهم كالعلماء أو الراشدين مثلاً (في بعض ألعاب الورق، يستطيع الجوكر أن يشغل أي دور كان، مع أن حرية التحرك هذه خاضعة لنسق اللعبة).

رمز التصريحيات هو كالآتي:

ص ↑ ∅ (ب).

حيث:

3 - الوعديات Comissives: بخصوص هذا الصنف يأخذ سورل بتعريف أوستن، دون تحريف، لكنه يلغي منه بعض أسماء الأفعال التي كان يعتبرها أوستن داخله فيه مثل «استعد لـ، عقد النية على». فالوعديات هي الأفعال التي الغرض منها إلزام المتكلم (ك) على القيام بعمل ما في المستقبل. وبالتالي يجب في هذا الصنف أن يطابق الخارج الكلمات. أما الحالة النفسية التي هي شرط الصراحة، فهي النية (ن). وتمثيلها كالآتي:

و ↑ ن (ك يفعل ف).

حيث «و» هو العلامة الفارقة للوعديات.

من الواضح أن للتوجيهيات والوعديات الاتجاه ذاته من حيث تطبيق العالم على الكلمات. لكن ما منع سورل من جمعها في صنف واحد هو اختلافهما من جهة الفاعل. فهنا المتكلم هو الفاعل بينما المخاطب هو الفاعل في التوجيهيات.

4 - البُوحيات Expressives: الغرض الداخل في القول لهذا الصنف هو التعبير عن الحالة النفسية (ن) المحددة في شرط الصراحة، تجاه حالة من الأشياء محددة في محتوى القضية. من أسماء الأفعال البُوحية «شكر، هنأ، اعتذر، عزي، تحسر، رحب».

يلاحظ أن البوحيات تفتقد الى اتجاه في المطابقة بين العالم والكلمات. فهكذا مثلاً إذا اعتذر احدهم لآخر عن دس رجله، فليس المقصود أن يصرح انه دس رجله ولا أن يصار الى حدوث ذلك الدس. لكن من المفترض أن تكون القضية المعبر عنها صادقة. تمثيل البوحيات هو كالآتي:

ح ∅ (ن) (ك/خ + خاصة)

حيث:

ح هي الغرض المشترك لكل البوحيات.

∅ هي المجموعة الفارغة الدالة على انعدام أي اتجاه في المطابقة.

ن هو متغير لمختلف الحالات النفسية الموافقة للأفعال البوحيية.

فيما يخص محتوى القضية (ك/خ + خاصة) فإنه يقوم على اسناد خاصة، ليست بالضرورة فعلاً، الى المتكلم «ك» او الى المخاطب «خ» إذ إن المتكلم يستطيع مثلاً أن يهشك ليس على فوزك في السباق فحسب بل أيضاً على شكلك الحسن.

5 - التصريحيات Déclaratives: بالإضافة الى هذه الأصناف، يرى سورل أن ثمة مجموعة خامسة من الأفعال المتعلقة بالقول تتميز عن البقية بكون حالة الأشياء المستفادة من القضية تتحقق عند مجرد التصريح بها، أي القول بأمر ما

يتراوح عدد الأقسام من صنفين هما الخبر والإنشاء الى أصناف عشرة هي، بحسب بعضهم: نداء ومسألة وأمر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام. (السيوطي، الاتقان، المجلد 2، ص 75).

أما التصنيف الشائع الذي أخذ به المتأخرون فهو التصنيف العائد الى ما يمكن تسميته بالمدرسة السكاكية. فالسكاكي اكتفى بتقسيم الكلام، من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للواقع، الى خبر وطلب، ثم فرع الطلب، استناداً الى ثلاثة معايير مختلفة، الى ستة أقسام. «فالطلب، إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول، ...، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول. والمطلوب، بالنظر الى أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصور، وحصول انتفاء. وبالنظر الى كون الحصول ذهنياً وخارجياً، يستلزم انقساماً الى أربعة أقسام: حصولان في الذهن، وحصولان في الخارج. ثم، إذا لم يزد الحصول في الذهن على التصور والتصديق لم يتجاوز أقسام المطلوب ستة: حصول تصور أو تصديق في الذهن، وحصول انتفاء تصور أو تصديق فيه، وحصول ثبوت تصور أو انتفائه في الخارج. ...»

أما النوع الأول من الطلب: التمني. أو ما ترى كيف تقول... «ليت الشاب يعود». فطلب عود الشاب، مع جزمك بأنه لا يعود. أو كيف تقول «ليت زيدا يأتي» أو «ليتك تحذني»، فطلب اتيان زيد وحديث صاحبك، في حال لا تتوقعهما ولا لك طمأنينة في وقوعهما، إذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت «لعل» أو «عسى». وأما الاستفهام والأمر والنهي والنداء، فمن النوع الثاني. والاستفهام لطلب حصول في الذهن... وأما الأمر، لا النهي، والنداء فلطلب الحصول في الخارج: أما حصول انتفاء متصور، كقولك في النهي للمتحرّك «لا تحرك»، فإنك تطلب بهذا الكلام انتفاء الحركة في الخارج. وأما حصول ثبوته، كقولك في الأمر «قم»، وفي النداء «يا زيد»، فإنك تطلب بهذين الكلامين حصول قيام صاحبك واقباله عليك في الخارج. والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق. فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع» (السكاكي، مفتاح العلوم، ص 131-132). هذا ما يجمله الجدول الآتي:

«ص» يشير الى غرض التصريحيات.
«↑» يدل على ان المطابقة بين الكلمات والخارج تحصل في الاتجاهين دفعة واحدة.

«Ø» يلحظ انعدام شرط الصراحة لهذا الصنف.

«ب» هو متغير القضية المعهود.

قد تتقاطع التصريحيات مع الإثباتيات، وذلك في حالات معينة تحددها المؤسسة. في هذه الحالات لا يكتفى بالخبر عن الواقع، بل يحتاج الى سلطة تقضي وتبت بهذا الواقع، بعد الإنتهاء من عملية البحث والاستقصاء. إذ إن النقاش يجب ان ينتهي في مرحلة ما ويؤدي الى قرار. من هنا ضرورة وجود القاضي والحكم. فكلامهما هو من جهة تصريحية: لأنه يكفي مجرد الإعلان على أنك «أنت مذنّب» أو «أنت خارج اللعب»، حتى ينطبق عليك ذلك، بالنظر الى القانون والى لعبة كرة القدم. وكذلك، كلاهما هو في الوقت ذاته إثباتي، لأنه خلافاً لبقية التصريحيات مثل اعلان الحرب أو التعيين فإنه من الممكن ان يكون القاضي أو الحكم كاذبين.

يرمز سورل الى هذه التصريحيات (ص) الإثباتية (ث) على هذا النحو:

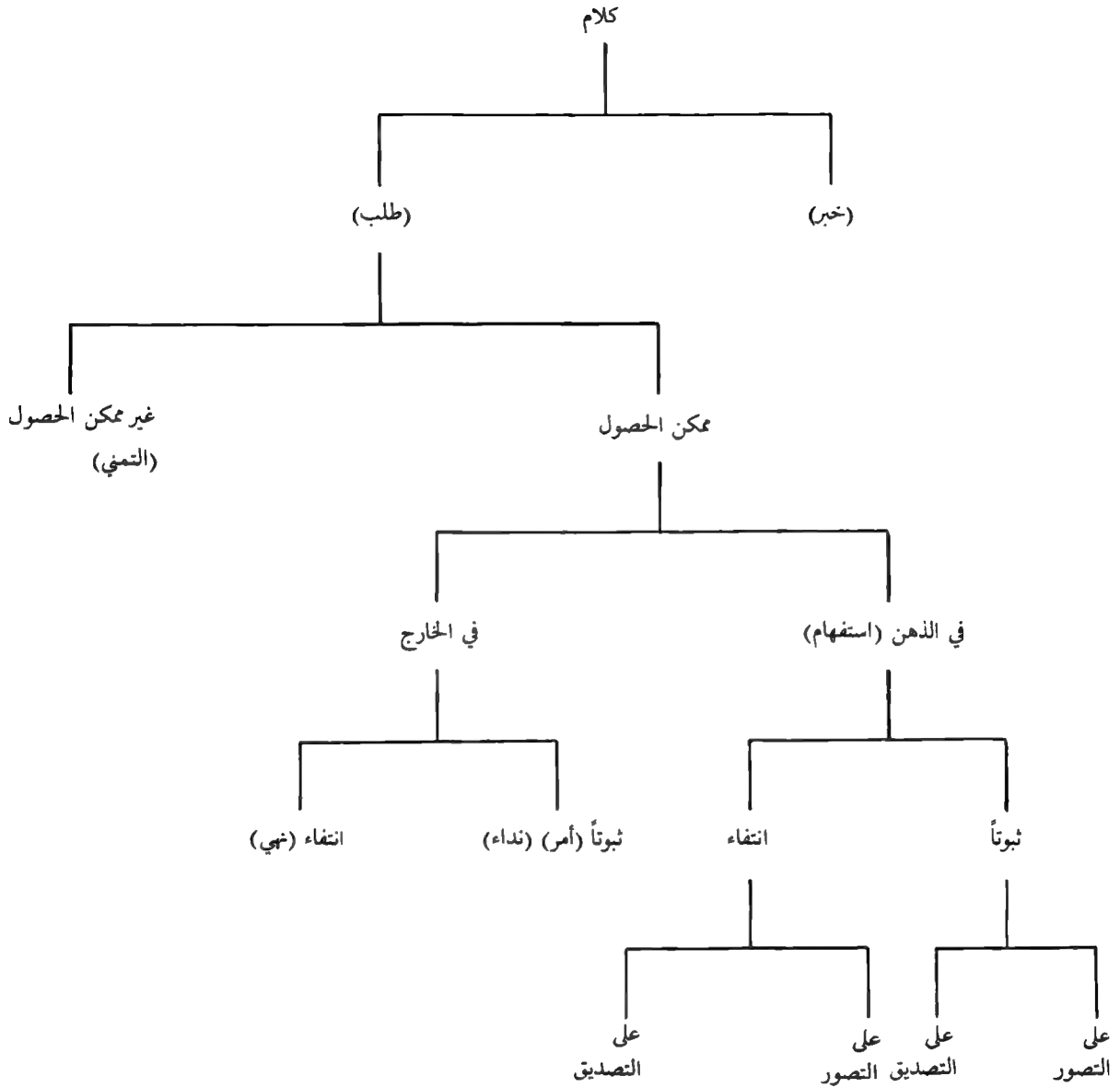
ص ث ↓ ↑ (ب).

حيث ص ث هو غرض الفعل الداخلي في القول للتصريحيات الإثباتية، والسهم الأول النازل ↓ هو اتجاه المطابقة للإثباتيات، والسهم المزدوج ↑ اتجاه التصريحيات، وحيث شرط الصراحة هو الاعتقاد.

أقسام الكلام عند العرب

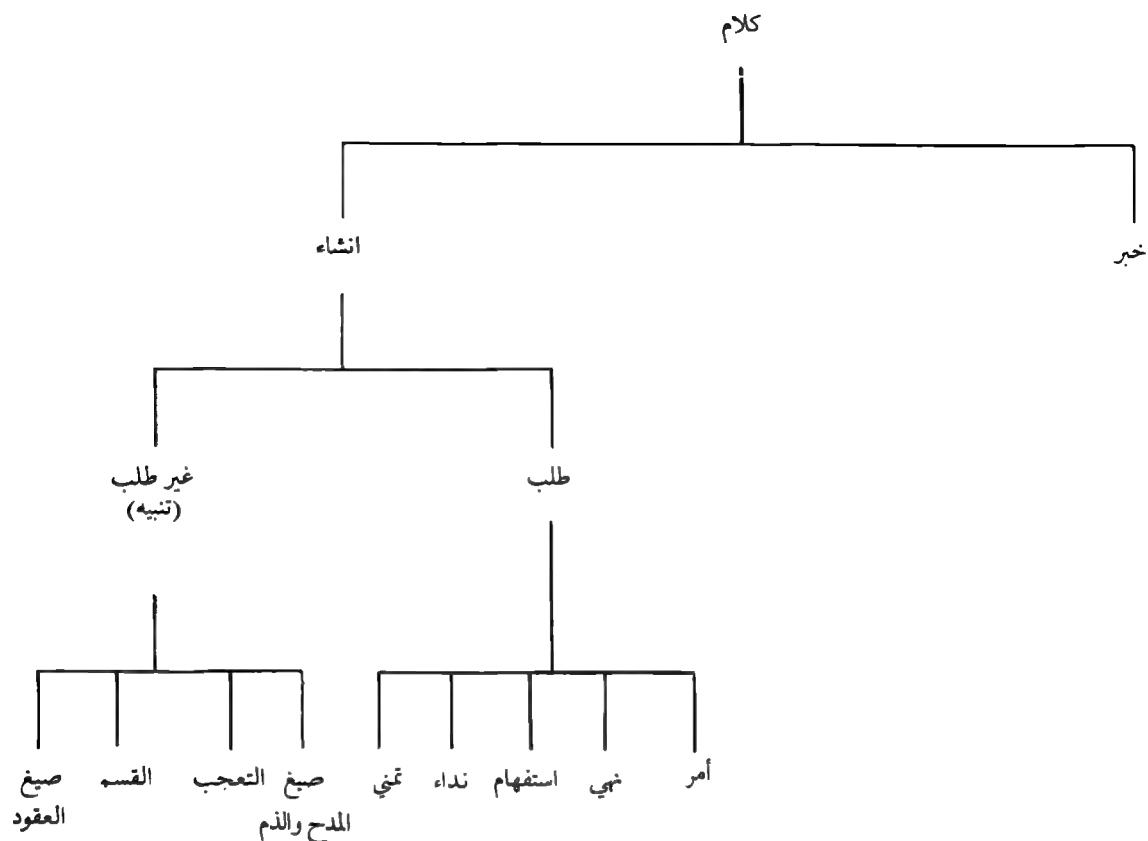
إذا زعمنا أن نظرية الأفعال الكلامية الحديثة تجد لها أصولاً في الفكر العربي، فلا نعني بذلك أن ثمة مفاهيم أو أفكاراً متفرقة في كتب علماء الكلام والمناظرة والأصول والنحو يمكن إدراجها تحت بعض أبواب النظرية المذكورة فحسب، بل نعني خاصة أن هذه النظرية كانت تشكل، عند علماء البلاغة، الجزء الأكبر من علم مستقل بذاته هو علم المعاني. وبما أن هذا العلم، شأن معظم المعارف التي تراكمت عند العرب، تطور عبر حقبة طويلة من الزمن، فلا شك أننا نقع على آراء واتجاهات متنوعة في هذا المجال. لذلك نجد، فيما يخص تصنيف الأفعال الكلامية، أي تعبير علماء المعاني، أقسام الكلام، معظم التصنيفات الممكنة إن على صعيد الإفادة الدلالية وإن على صعيد الصياغة النحوية.

بالطبع، ترتبط طريقة التقسيم بنوعية المعايير، كما أن عدد الأقسام يتعلق بعمومية أو خصوصية المعيار المأخوذ به. فهكذا



فيما يخص الطلب بأقسام السكاكي . أما بشأن الإنشاء غير
الطلبي فعدوا من ذلك: صيغ المدح والذم، أفعال التعجب،
القسم، صيغ العقود، وغيرها (انظر، سعد الدين التفتازاني،
الدسوقي، المصدر نفسه، ص 36). وعلى العموم شاع
عندهم هذا التقسيم:

أما شارح السكاكي الأول، أي القزويني، وسائر من تبعه
من الشراح والمعلقين وغيرهم، فبعد أن قسموا الكلام قسمة
أولى إلى خبر وإنشاء، ميزوا في الإنشاء بين ضريين: الطلب
وغير الطلب، أو أيضاً الإنشاء الطلبي والإنشاء غير الطلبي
(شروح التلخيص، الجزء الثاني، ص 234-236). وقد أخذوا



القبيل أيضاً، الجمل التي يتلفظ بها المتكلم ويقصد تماماً ما يقول، لكنه إضافة الى ذلك يقصد شيئاً آخر. مثلاً، عندما يتوجه المتكلم الى المخاطب بقوله:

هل تستطيع أن تناولني الملح؟

فالمعنى الحرفي العارض هو سؤال عن مقدرة المخاطب، أما المقصود الأساسي فهو الطلب من المخاطب أن يفعل ذلك.

في هذا النوع من الأمثلة، يستعمل المتكلم جملة تتضمن دلائل قوة خاصة بصنف معين من الأفعال الداخلة في القول، ليقوم في الوقت ذاته بصنف آخر من الأفعال الداخلة في القول. ثمة حالات أيضاً، يتلفظ فيها المتكلم بجملة ما، ويقصد ما يقول، ولكنه أيضاً يقصد فعلاً آخر داخلاً في القول، مع محتوى قضية مختلف كذلك. مثلاً، عندما يزجر المتكلم المخاطب بقوله:

هذا هو الباب!

فهو إضافة الى اخباره بأن هذا هو الباب، يقوم بفعل توجيهي ذي محتوى قضائي مغاير، وهو أمر المخاطب بمغادرة المكان.

بالنسبة الى هذا التصنيف، قد نقع على معظم المعايير التي وضعها سورل، إن بصورة صريحة أو ضمنية. لكن المعيار الأساسي الذي جرى التعويل عليه في التقسيم العام للكلام الى خبر وإنشاء، أو الى خبر وطلب وتنبيه، فهو معيار المطابقة (رقم 2 عند سورل). وعليه، فالكلام ان كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه فهو الخبر، وإن كان يجاد أي ابتكار لهذا الخارج فهو الإنشاء. فإن تأخر معناه عن لفظه فهو الإنشاء الطلبي أو الطلب، وإن اقترن معناه به فهو التنبيه (راجع، السيوطي، الإقتان، ص 76)، (شروح التلخيص، الجزء الثاني، ص 234-236).

الأفعال الكلامية غير المباشرة Indirect

في حال التعبير البسيط، ينطق المتكلم بجملة، وقصده أن يقول تماماً وحرفياً ما يقول. لكن، مثلما هو معروف، لا تجري الأمور دوماً في هذا المجال، بهذه البساطة. ففي كثير من الأحوال، يفترق المعنى المقصود من التعبير عن الدلالة الحرفية للجملة، كما في الاستعارة والكناية والتهكم الخ. من هذا

يمكن اختصار المراحل الأساسية لاشتقاق الفعل الأولي الداخل في القول عن طريق الفعل الثانوي، على الوجه الآتي:

مرحلة 1:

قدّمت عرضاً لـع، وجواباً عنه قال إنه سوف يدرس من أجل الامتحان (وقائع الحديث).

مرحلة 2:

اقترض أن ع هو متعاون في الحديث، وأن ملاحظته هي ملائمة أي في محلها (مبادئ المحادثة).

مرحلة 3:

الجواب الملائم قد يكون قبولاً، أو رفضاً، أو اقتراحاً مضاداً، أو متابعة للمناقشة الخ (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 4: لكن عبارته الحرفية لا تفيد شيئاً من هذا، وبالتالي لا تشكل جواباً ملائماً (استدلال من المرحلتين 1 و 2).

مرحلة 5: انه يقصد على الأرجح أكثر مما يقول. فإن كانت ملاحظته ملائمة، لا بد أن يختلف غرضه الأولي عن غرضه الحرفي (استدلال من المرحلتين 2 و 4).

مرحلة 6:

أنا أعرف أن الدرس من أجل الامتحان يتطلب وقتاً طويلاً من السهرة، وكذلك الذهاب الى السينما (معلومات من خلفية الواقع).

مرحلة 7:

يستحيل إذن الذهاب الى السينما والدرس في سهرة واحدة (استدلال من المرحلة 6).

مرحلة 8:

أحد الشروط التحضيرية للقبول بعرض ما أو بأي وعد هو امكانية القيام بالفعل المسند في شرط محتوي القضية (نظرية الأفعال الكلامية).

مرحلة 9:

أعرفُ بالتالي انه قال شيئاً يستلزم على الأرجح عدم قبوله بالعرض المطروح (استدلال من المراحل 1 و 7 و 8).

مرحلة 10:

إذن غرضه الأولي هو على الأرجح رفض العرض (استدلال من المرحلتين 5 و 9).

من هذه المراحل يتبين لنا أن الاستراتيجية الاستدلالية تقوم على أن تثبت في بادئ الأمر أن الغرض الأولي للفعل الداخل في القول ينحرف عن الغرض الحرفي، ومن ثم على أن تعين ما هو الغرض الأولي للفعل الداخل في القول.

بوجه عام، إذا تم القيام بفعل ما داخل في القول بواسطة فعل آخر داخل في القول، كما في الأمثلة المذكورة، فالفعل الأول يسمى «فعلاً كلامياً غير مباشر» Indirect Speech act.

إن المشكلة الأساسية التي تطرحها الأفعال الكلامية غير المباشرة هي معرفة كيف يمكن للمتكلم أن يقول شيئاً ما ويعني ذلك، وهو في الوقت نفسه يريد أن يقول شيئاً آخر. وبالتالي، معرفة كيف يمكن للمخاطب أن يفهم الفعل الكلامي غير المباشر، مع أن ما يسمعه يدل على شيء آخر.

جواباً عن هذه المشكلة، يأخذ سورل بالفرضية الآتية:

في الأفعال الكلامية غير المباشرة، يستطيع المتكلم أن يبلغ المخاطب أكثر مما يقوله بالفعل، باستناده الى معلومات خلفية، لغوية أم غير لغوية، مشتركة ما بينهما، كما باستناده الى مقدرات المخاطب العقلانية والاستدلالية. وبوجه أدق، فالنموذج التفسيري لما هو غير مباشر من الأفعال الكلامية يتضمن نظرية الأفعال الكلامية، وبعض المبادئ العامة للمشاركة في الحديث، على غرار تلك المبادئ التي وضعها غرايس Grice وخلفية من المعلومات الواقعية الأساسية المشتركة بين المتكلم والمخاطب، كما انه يفترض مقدرة من المخاطب على إقامة الاستدلالات.

لتتبع مع سورل، تطبيقاً لهذا الافتراض، نفحص عينة عامة لفعل كلامي غير مباشر. ففي الحديث الآتي:

1 - طالب س: لنذهب الى السينما هذا المساء.

2 - طالب ع: عليّ أن أدرس من أجل الإمتحان.

تشكل العبارة (1) عرضاً، بحسب معناها الصريح. أما العبارة (2) فهي، عادة ضمن السياق المطروح، تفيد رفضاً للعرض، لكن ليس بمقتضى المعنى، إذ إنها بصورة مباشرة لا تفيد سوى تأكيد ما على الطالب ع. والتأكيد أن من هذا النوع ليست بوجه عام رفضاً لعروض معينة، حتى ولا كانت جواباً عنها. فلو أجاب بأنه:

سوف يأكل فستقاً هذا المساء.

لما كان جوابه رفضاً للذهاب الى السينما. من هنا كان السؤال: كيف يعرف س أن العبارة المذكورة تشكل رفضاً للعرض؟ وبالتالي، كيف يمكن لـع أن يعني بعبارة الرفض المفترض إذن أن يكون في جواب ع معنى حرفي ثانوي Secondary ومعنى أولي Primary مقصود. والمطلوب البحث عن كيفية انجاز فعل أولي مقصود، وهو فعل العرض، بواسطة فعل ثانوي حرفي، وهو فعل الإثبات.

3 - أليس من الأفضل أن تغادر الآن.

4 - كل شيء يسير على ما يرام لو تصمتت.

5 - كم مرة قلت لك ألا تقضم أظافرك.

بشأن هذه الجمل يستخلص سورل بعض الحقائق العامة، التي يرى الأخذ بها حتى ولو على مستوى حدسي. منها:

إنه بالرغم من أن معنى هذه الجمل لا ينطوي على قوة أمرية، فلنما تستخدم لإفادة التوجيهيات فينب هذه الجمل والأفعال التوجيهية الداخلة في القول علاقة منهجية، غير حاصلة في العينة التي درسناها بين القول «يجب أن أدرس من أجل الامتحان» ورفض العرض.

صحيح كذلك أن هذه الجمل لا تشكل لغوات idiotism أي صورا خاصة بلغة ما. فاللغة العربية «عاد زيد بخفي حنين» يستحيل ترجمتها إلى الانكليزية بـ // Zaid returned bach with Hunain's shoes، والعبارة الفرنسية «Jean a cassé sa pipe» لا يمكن أن تعني في نقلها الحرفي إلى العربية بـ «كسر حنا غليون» إن حنا قد مات. بينما الجمل التي نحن بصدها قد نجد لها ترجحات حرفية في بعض اللغات أمثال المترادفات: «أتستطيع أن تساعدني؟» Können sie mir helfen. كما أنه لا يمتنع أخذها في بعض الظروف بالمعنى المباشر، إذ قد يحق لشخص ما أن يجيب عن سؤال «هل تستطيع أن تناولني الملح؟»، بأن يده مكسورة مثلاً. لكن، مع ذلك، فهذه الجمل هي طرق تعبيرية متعارف عليها لإفادة الطلب، أي أن لها دلالة عرفية على ذلك.

ويرى سورل أخيراً أن الجمل المذكورة، إذ تستعمل للطلب، تحتفظ أيضاً بمعناها الحرفي. وبالتالي، عند التلفظ بها يتم إجراء كل من الفعلين: الفعل الحرفي والفعل الأولي المنشود.

الفارق الأساسي بين مثل عرض الذهاب إلى السينما وباقي الحالات التي أوردناها يكمن في الطابع المنهجي لهذه الأخيرة. والواقع أن النموذج الذي استخدمناه في المثل الأول، يصلح أيضاً للحالات الأخرى، ويتيح كذلك تفسير طابعها المنهجي.

إن نظرية الأفعال الكلامية توفر لنا تفسيراً بسيطاً لكيفية استخدام هذه الجمل، التي لها بمقتضى معناها قوة ما داخلة في الكلام، للقيام بفعل ذي قوة مغايرة. فكل صنف من الأفعال الداخلة في القول تخضع لمجموعة من شروط التحقيق التي هي ضرورية للقيام الناجح والوافي بهذا الصنف. والحال أن اللائحة السابقة لأصناف الجمل التي تنفع لإنجاز التوجيهيات

العينة التي استقصينا البحث فيها هي من النوع المطلق الممكن استعماله في أي سياق. لكن ما يزيد المشكلة تعقيداً هو أن ثمة جمل، يكاد استعمالها كأفعال غير مباشرة يخضع لعرف ما. من النادر مثلاً تحيل ظروف لا يكون فيها السؤال «هل تستطيع أن تناولني الملح؟» طلباً بفعل المناولة. فما يميز أساساً هذه الحالات عن أمثال العينة المذكورة هو عمومية الشكل التي تؤدي بها.

في مجال الأفعال غير المباشرة الداخلة في القول، يبدو أن صنف التوجيهيات هو الأكثر أهمية وغنى لأن يكون موضوعاً للبحث. إذ إن متطلبات الحديث المعهودة تأتي عادة التلفظ بجمل أمرية بحتة، مثل: «أخرج من الغرفة!»، أو أيضاً التعبير بإنشائيات صريحة، كقولك: «أنا أمرك أن تخرج من الغرفة!». ولا شك أن الآداب هي الدافع الأساسي للجوء إلى الفعل غير المباشر.

لنعتبر بعض الجمل التي تستعمل عرفاً أو بالاتفاق للقيام بتوجيهيات غير مباشرة. فإنه بالإمكان توزيعها على الفئات البسيطة التالية:

فئة 1: جمل تخص مقدرة المخاطب (خ) على إجراء الفعل (ف):

1 - هل تستطيع أن تناولني الملح؟

2 - هل بإمكانك أن تعطيني الكتاب؟

3 - أمعك صرافة 250 دينار؟

فئة 2: جمل تخص إرادة أو رغبة المتكلم (ك) أن يقوم المخاطب (خ) بفعل (ف):

1 - أنا أحب أن ترحل الآن.

2 - أكون شاكراً لك لو تساعدني.

3 - آمل أن تفعل هذا.

4 - يسعدني كثيراً لو زرتني.

فئة 3: جمل تخص إجراء (ف) من قبل المخاطب (خ).

1 - من الآن فصاعداً يرتدي الموظفون الزي الرسمي.

2 - هل كففت عن الضجيج؟

3 - أسوف تنتهي من الشتم؟

فئة 4: جمل تخص رغبة أو قبول المخاطب (خ) بإجراء الفعل (ف):

1 - هل تريد أن تعبرني الكتاب؟

2 - ألا يزعجك أن نلتقي غداً؟

فئة 5: جمل تخص دواعي القيام بالفعل (ف):

1 - عليك أن تكون أكثر تهدياً.

2 - يجب أن تذهب إلى العمل.

غير المباشرة يمكن إرجاعها الى الشروط التالية الخاصة بالتوجيهيات:

توجيهيات	
يُستطيع المخاطب (خ) القيام بالفعل (ف)	شرط تحضيري
يريد المتكلم (ك) من المخاطب (ب) أن يفعل (ف)	شرط الصراحة
يُسند المتكلم (ك) الفعل الاستقبالي الى المخاطب (خ)	شرط محتوى القضية
يعود الى محاولة المتكلم (ك) جعل المخاطب (خ) يفعل (ف)	شرط ذاتي

إذ إن الفئة الأولى من الجمل المذكورة تتناول الشرط التحضيري، أي مقدرة المخاطب على إجراء الفعل. والفئة الثانية التي تعبر عن إرادة المتكلم تتناول شرط الصراحة. والفئة الثالثة تستهدف شرط محتوى القضية. أما الفئة الرابعة، تكون الرغبة بالقيام بفعل ما هي من الدواعي المميزة لإجراء هذا الفعل، فإنها تتساوى والفئة الخامسة في تناولها للشرط الذاتي.

من تفحص لائحة الفئات ومجموعة الشروط يتوصل سورل الى التعميمات التالية التي تخوله أن يفسر الطابع المنهجي للعلاقة القائمة بين جمل الفئات المذكورة وصنف الأفعال التوجيهية الداخلة في القول:

تعميم 1: يستطيع المتكلم أن يقوم بطلب غير مباشر (أو بأي فعل توجيهي) إما باستخباره عما إذا كان الشرط التحضيري العائد الى مقدرة المخاطب على إجراء ما هو متحقق، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 2: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، إما باستخباره عن تحقق شرط القضية، أو بإثباته ذلك التحقق.

تعميم 3: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، بإثبات تحقيق شرط الصراحة، ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط.

تعميم 4: يستطيع المتكلم أن يقوم بفعل توجيهي غير مباشر، اما بإثباته دواعي صالحة أو دواعي مؤدية لفعل ما، وإما باستخباره عنها، إلا إذا كان الداعي هو إرادة المخاطب القيام بالفعل أو رغبته في القيام به، فعندها لا يستطيع المتكلم إلا أن يستخبر فقط عما إذا كان المخاطب يريد القيام بالفعل أو يرغب في القيام به.

مثل هذه التعميمات التي استخلصها سورل باستقصائه فئات متنوعة من العبارات التوجيهية غير المباشرة، تصح أيضاً على الإنجاز غير المباشر للأصناف الأخرى من الأفعال الكلامية الداخلة في القول وعلى سبيل المثال، يمكن بوجه عام القيام بفعل داخل في القول بإثبات تحقيق شرط الصراحة المتعلق بهذا الفعل، (ولكن ليس بالاستخبار عن تحقق هذا الشرط). من هذا القبيل:

أنا أسف لما حصل (اعتذار).

أعتقد أنه في المكتب (إثبات).

أنا سعيد لكونك ربحت الجائزة (تمنئة).

نويت أن أعمل بشكل أفضل، المرة القادمة (وعد).

الطريقة التي جرى عرضها لتفسير الأفعال غير المباشرة تختلف عن النماذج التفسيرية المعهودة. فنظر سورل، طريقة الفيلسوف أمثال كاتز J. Katz غوردن D. Gordon ولاكوف G. Lakoff. تقوم عادة على إثبات مجموعة من الشروط الضرورية والكافية منطقياً لتفسير الظواهر، وطريقة العالم اللغوي (أمثال اللسانين التوليديين والتحويليين) تعود الى إبراز مجموعة من القواعد البنوية التي تتيح توليد الظواهر المطلوب تفسيرها. أما مشكلة تفسير الأفعال غير المباشرة فهي قريبة من مشكلة التحليل المعرفي للإدراك الحسي. إذ السؤال «كيف أعرف أن المتكلم عرض علي طلباً، بينما هو طرح علي سؤالاً عما أستطيع فعله» هو على الأرجح شبيه بالسؤال «كيف أعرف أن سيارة عبرت، مع إنني لم أشاهد سوى وميض تجاوزني على الطريق». فإن صحت المقارنة، لا يمكن أن يكون الجواب بأن «عندي مجموعة من المسلمات استنبطت منها الطلب» ولا «بأن عندي مجموعة من القواعد التنظيمية أتاحت لي توليد البنية العميقة الأمرية للجمل التي نطق بها المتكلم».

مصادر ومراجع

- السكاكي، محمد، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين، الإيقان، المجلد الثاني، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- شروح التلخيص، الجزء الثاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1937.
- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975.

- Austin J.L., *How to do things With Words*, Oxford, 1962.
- Grice, H.P. *Logic and conversation*, Mshr, 1968.
- Jacques, F., *Dialogique*, P.U.F, Paris, 1979.
- Recanatì, F. *Les Énoncés performatifs*, Minuit, Paris, 1981.

الاقتصادية، وفي حفظ الأخلاق، وتنظيم الجيوش دفاعياً، وتحسين العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأجنبية.

ونظر الطهطاوي الى الوظيفة السياسية والادارية - التنفيذية على انها من الواجبات الدينية الرئيسية، ويرى فيها واجباً لا مجرد تكليف. يرى الطهطاوي ان الانتظام العمراني يحتاج الى قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة. ويسمي الطهطاوي القوة الأولى بالحكومة أو الملكية، وهي احد مركزي يتألف من قوى ثلاث: تشريعية وقضائية وتنفيذية. ومع وضوح التمييز بين هذه القوى عند الطهطاوي، فانه لا يصل بها الى حد الفصل، وانما يعتبرها واحدة من حيث هي قوة حاكمة. الا انه يعرف ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، وهذه هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها. أما القوة الثانية فهي قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة (التنفيذية) قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها.

ويتصور الطهطاوي الحكم الملكي الوراثي - الدستوري المقيد على انه الأمثل. ويرى ان التطور في تعيين الملوك قد سار من الانتخاب الشعبي واجماع الأمة الى ارساء القاعدة الوراثية، وليس العكس. ويقع الطهطاوي في تناقض، حينما يعتبر الملك غير مسؤول أمام أية سلطات، هذه السلطات التي تظل بالنسبة اليه استشارية. فالحاكم في نظره له من نفسه محكمة ضمير خاص. وفي واجبات الملك في نظر الطهطاوي أن يرفع الرعية، وأن يتذكر دائماً «ان الله جعله ملكاً عليهم لا مالاً لهم».

ويرى الطهطاوي ان العدل من أول واجبات الحاكم، ولقد قدم الطهطاوي الحل لمشكلة تحديد السلطات بين الحكام والوزراء عبر ما يمكن أن نسميه بالتكامل الوظيفي - الهرمي بينهم، وينظر الى الوزراء على انهم سفراء بين الحاكم (الطبيب) والرعية (المرضى). أما الشروط الواجب توافرها في «الوزير» كما يراها الطهطاوي، فهي: الكفاءة الخلقية، والعلم بالشؤون السياسية والقانونية، وبضوابط السلطة، والأحوال التنظيمية العامة والخاصة كما ينبغي أن توافر في الوزير القدرة على التحليل والتركيب والثقافة العملية والأدبية على اختلافها. ويحاول الطهطاوي تحديد الوظائف السياسية والوظائف الفقهية وتبيان العلاقة التاريخية بينهما. ويميز الطهطاوي بين السياسة الظالمة والسياسة العادلة: «فالسياسة الظالمة تخدمها الشريعة». وبذهب الطهطاوي الى تأييد رأي العلماء الذين أكدوا ان صلاح الدنيا انما يكون بصلاح حكامها، وان صلاح هؤلاء لا يكون الا بصلاح الوزراء، وانه لا يصح للملك الا

- Searle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge, Press, 1979.
- Searles acts, Cambridge, uni, Press, 1969.
- Wunderlich, D., *Studien zur Sprechtheorie*, Frankfurt, 1976.

عادل فاخوري

النظرية السياسية في الفكر العربي الحديث

Political Theory in Modern Arab thought.

La Théorie politique dans la pensée arabe moderne

Politische Theorie in modernen arabischen Denken

يعالج البحث الآتي الاتجاه الجديد الذي برز في الفكر العربي مع اطلالة المرحلة الجديدة في هذا الفكر، وهو ما يعرف باسم الفكر العربي الحديث، وهو اتجاه ما زال ينحو ويتأصل شيئاً فشيئاً. ونعني به الاتجاه الذي يؤسس لنظرية سورية (ديموقراطية). بدت محدودة عند الطهطاوي وتوسعت دائرتها مع الأجيال اللاحقة ممثلة «على التوالي» بجمال الدين الافغاني ثم محمد عبده ثم الكواكبي، وبعد ذلك محمد رشيد رضا. وسوف نلاحظ مدى اقتراب هؤلاء الأعلام من النظرية الديمقراطية ومن الفلسفة الشورية كما نفهمها اليوم. وهذا ما لم يكن واضحاً تماماً في الدراسات والأبحاث التي نشرت عن هؤلاء في السنوات الأخيرة.

النظرية التنفيذية

يرى الطهطاوي في السياسة وظيفة حضارية، وتنفيذية وتشريعية في آن معاً. وقد حاول الطهطاوي تحديد العلاقة الوظيفية بين الحكام والوزراء أنفسهم. وفي رأي الطهطاوي فانه لا يجوز للأمة أن تستغني عن رئيس يقوم على مصالحها السياسية وحقوقها المدنية، ومزاياها الحضارية، وأمنها الاقتصادي، الاجتماعي، واجراء القوانين والأحكام، وحفظ الشريعة والدين. ويرتب الطهطاوي على الحاكم - في تصوره السوراني - أن يعرف أهل الخبرة والمروءة والشهامة من المواطنين، وأن ينتخب منهم للوظائف العليا، مع الأخذ بعين الاعتبار التفتن للدسائس والفتن. أما وظيفة الحاكم عند الطهطاوي فانها ليست في السعي وراء الشؤون الشخصية، ولا في العمل أو مباشرة جزئيات الادارة، وانما النظر في كليات الأمور. أي في تعيين الموظفين الكبار وامتحانهم ومراقبتهم، وكذلك في تفقد أحوال الشعب، وانما الصناعات والعلوم

انها على العكس يوجبانه. فالنصوص الشرعية تجمع على وجوب نصب إمام منفذ للشرع، حافظ للدين، عادل في الأحكام. والعقل يرى إقامة الفرد الحاكم من باب تدارك الرعية بالهبة والرهبة للسلطة التنفيذية. وهذا لا يسمى استبداداً لأن الحاكم في هذه الحالة يبقى مقيداً بحدود القانون والشرعية لا تبيح الاستبداد المطلق بل انها توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون. ومن البديهي ان نصوص الشرعية لا تفيد الحاكم بنفسها... كما ان علم الحاكم بالشرعية والقانون لا يكفي لتقيده بهما، بل يتوجب في نظر عبده فرض نوع من الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية اضافة الى ضرورة اقامة طائفة أو مجموعة وظيفتها الدعوى للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك «حفظاً للشرعية من أن يتجاوز حدودها المعتدونها» وليس ذلك من باب النذب الشرعي» وانما هو واجب وجوباً شرعياً مفروضاً. وعلى الحاكم المسلم الاقتداء بالرسول (ص) في تطبيق مبدأ الشورى والأخذ بنصيحة الأمة وهذا واجب للوجوب لا النذب. ويتضح من ذلك كله، حسب رأي محمد عبده أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعاً، وانه لا يجوز للحاكم أو المحكوم أن يخرج عن حد الشرعية الحقة، وانه يتوجب على الولاة استشارة ذوي الرأي في المصالح والمنافع، وان الشورى من الأمور الشرعية الواجبة.

ويذهب عبدالرحمن الكواكي الى ضرورة ترتيب هرم السلطة الحقيقية، بحيث يأتي على رأس الهرم حكماء الأمة المجاهدون في سبيل الله، يليهم العلماء العاملون، ثم الحكام. فإذا كانت الشورى مناط التقدم السياسي الحقيقي علمنا ان سبب الفتور العام... هو استحكام الاستبداد في الأمراء شتمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهل وجبانة. لذلك فقد دبت الفوضى الدينية والمدنية بين المسلمين، بحيث لا يمكن وصف الدواء لهم الا بعناية الحكماء.

ويتبنى الكواكي الحل الشوري أو الديموقراطي مناهضاً الاستبداد أو الديكتاتورية. ويذهب الكواكي الى ان الاستبداد كطبيعة للنظام السياسي يفترض أساساً له السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية. خصوصاً اذا تراقق وأبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم (الحكام) المتملقين والأشرار. وكذلك تنكيل الحكام بالهداة والسرارة... وإصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً... وانغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير

أهله ولا تصح الوزارة الا للمستحق ويعود الطهطاوي ليذكر ان الحكم الفردي ليس حكماً مطلقاً، بل هو يرتكز على العدل.

ويطرح الطهطاوي مفهوم الاستقلال الاداري الذاتي كحل لمشكلة المركزية في الحكم، الا انه يفترض لقيام أية ادارة عملية أن تكون لها خصائص اقتصادية واجتماعية وعمرانية مميزة. فقد رأى ان الوجود الاقليمي اسبق على الوجود المركزي في المجتمعات السياسية الانسانية. وان التطور السياسي كانت نتيجته الحتمية نشوء رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك وانقسمت هذه الى محافظات (ايالات)... ومع حتمية التطور السياسي قامت رئاسة واحدة لمجموعة من البلاد أو الممالك. ويرى الطهطاوي انه مع ذلك كله استمرت مسيرة الادارة المحلية (أو البلدية) ولكن تحت رعاية الحكومة المركزية (الكلية).

وتنبع المشكلة التنفيذية في نظر الطهطاوي من تعدد الارادات الاجرائية مما يؤدي الى ببطء العمل الاداري. لذا فقد أعطى للحاكم الفرد السلطة الاجرائية الأولى غير القابلة للمشاركة. ويذهب الطهطاوي الى ان القوانين واللوائح الصادرة عن المجالس لا تكتسب شرعيتها وقابليتها التنفيذية الا بتصديقه عليها، وان اقامة العقاب الجزائي في الوظيفة الأساسية للحاكم. ومن مزايا الحاكم امتلاكه حق العفو العام أو الخاص. ويعتبر انه لما كان الملك أو الحاكم مناط الوظيفتين الادارية والسياسية، فإن للتربية السياسية عنده أهمية قصوى. ويرى ان الرئاسة من أعظم الأساليب الإنسانية وأصعبها، وهي تتطلب الاستعداد والمعرفة بالجزئيات والشروط الموضوعية للوقائع المختلفة.

وبينما يتجاهل جمال الدين الافغاني البعد التنفيذي في فلسفته السياسية، ركز محمد عبده على هذا البعد، معتبراً ان مشكلة النظام السياسي عموماً انما تتراوح بين حدي الشورى والاستبداد وهذا الأخير، إما أن يكون استبداداً مطلقاً وفيه يتصرف الواحد في الكل تصرفاً كيفياً، فإن أراد وافق الشرع والقانون «فيكون اتباع النظام مفوضاً اليه وحده، ان أراد قام به، وان لم يرد لا يؤخذ عليه». وقد يكون الاستبداد في نظر محمد عبده استقلال الحاكم في تنفيذ القانون والشرع. وهذا لا يسمى استبداداً، وانما يسمى سياسياً توحيد السلطة المنفذة والاستبداد المطلق منابذ لحكمة الله في التشريع، ومناقض للقرآن والسنة، واجماع السلف الصالح. وأما حصر السلطة التنفيذية في فرد، فليس ممنوعاً في الشرع، ولا في الحق، بل

الخاصة. وانه ليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات وفقاً لمقاييس الأغلبية، وتقديمها لولي الأمر. فمن وظيفة هذا الأخير «نشر القوانين واجراء مفعولها من يوم نشرها». وانه اذا لم يصدق على اللوائح فانه لا يجري مفعولها. أما الحقوق العامة فهي عبارة عن «الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة» وهي تتعلق بالسياسة والادارة التنفيذية. ومن الحقوق المدنية تنفرع حقوق الدوائر البلدية، وهي حقوق اقليمية تستند الى حق الاستقلال البلدي وتطویر المناطق ذات الشخصية الخاصة اقتصادياً أو اجتماعياً أو عمرانياً.

ولقد أعجب الطهطاوي بالتجربة النيابية التي بدأها الخديوي اسماعيل واعتبرها من أكبر مآثره، لأنه بذلك أصبح حاكماً لأمة حرة الرأي، في اتخاذ الاجراءات والتنظيمات الخاصة بها، ولكن من وجهة استشارية فقط.

ويبيد الطهطاوي اعجابه بالدستور الفرنسي - الملكي الذي وضعه لويس الثامن عشر خصوصاً للاحية المساواة التامة بين الفرنسيين أمام القانون، وللاحية التكاليف المالي للمواطنين كل حسب قدرته، وكذلك للاحية المساواة في الوظائف العامة. كما يبيد اعجابه بحرية الرأي والنشر والتعبير ضمن حدود القانون.

لقد اعتبر الطهطاوي تنظيم السلطات حسب هذا الدستور على أساس تصنيف السلطات الى تنفيذية واستشارية وتشريعية، اعتبر ذلك مانعاً للظلم. لأن السلطة التشريعية «قامت مقام الرعية ومتكلمة على لسانها... كأنها حاكمة نفسها».

ويقدم الطهطاوي الحل لمشكلة «الامام المفضول» عن طريق تأكيده على المفهوم الوظيفي لأهل الحل والعقد، وهم «العلماء ووجوه الناس». وبذلك يسقط التحرج عن الباقيين «والأئمة المسلمون جميعاً». وينبغي أن تتوافر في أهل الحل والعقد (وهم الهيئة التشريعية في نظر الطهطاوي)، جملة شروط: العلم بالشروط الواجبة في الامام، والعدالة، والرأي، والبيعة المباشرة، وشهادة الغائب منهم. أما البيعة العامة فهي واجبة على جميع الأفراد، واقامة الامام ثابتة بالاجماع، بل ان الصحابة قدموها على دفن الرسول: لأنها من أهم الواجبات، وقد جرت الشعوب على ذلك حتى الآن.

ويتوجب في رأي الطهطاوي في حالة عدم النص من الله ورسوله على تعيين إمام معين، أو عند عدم وجود عهد في الامام السابق نصب إمام حقناً لدماء المسلمين وتوحيداً

الفخفة بالمال... وكذلك حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجنديّة فقط.

ويرى الكواكبي ان مسألة الخلافة قد كرسّت لغايات اقليمية سياسية وأدت اثارها الى نتائج انعكست سلباً على التضامن العربي والاسلامي. وان حل هذه المعضلة كامن في اقناع الحكام المسلمين اقناعاً سياسياً بتركها، واقناعهم كذلك بضرورة قيام الاستقلال السياسي لدولهم في اطار نظام اتحادي وفي اطار الجامعة الدينية. ويؤكد الكواكبي على الفكرة الاتحادية واللامركزية، وي طرح فكرة الاستقلال السياسي المحدود للأقاليم الإسلامية. وأما وظائف الشورى العامة فإنها لا تخرج عن البحث في المسائل الأساسية الدينية السياسية ذات الصلة العملية. لقد حلم الكواكبي بحل مشكلة الخلافة حلاً اتحادياً وخاصاً. وذلك حتى «تأمين الحكومات الاسلامية الموجودة على حياتها السياسية من الفوائت الداخلية والخارجية فتتفرغ للترقي في المعارف والعمران والثروة والقوة».

ورأى محمد رشيد رضا انه لا يمكن اقامة العدل السياسي الا بالتوازن بين العوامل الروحية والأخلاقية من جهة، وبين العوامل العلمية من جهة أخرى في سلوك الامام العامل. ورأى أنه من الناحية العملية البحتة فانه لا يمكن لأي حاكم أن يجد نخبة أو بطانة مثالية، كما لا يمكنه القيام بالشؤون جميعها. ويميز الشيخ الامام رضا بين نوعين من الحكومة: الحكومة الشخصية المطلقة والحكومة المقيدة أو الدستورية. وفي الأولى يكون حق التشريع والتنفيذ محصوراً بالحاكم وحده، فهو الذي ينول وضع الأحكام ونسخها من دون استشارة أحد. كما يتولى في الوقت نفسه تنفيذ الأحكام باسمه. وله أن يعفو عمن يشاء سواء أكان الحكم من نوع القانون الوضعي أم من نوع الشريعة الدينية، فهو فوقها. وهذا النوع من الحكم يجرّمه الدين الاسلامي، بل إن الشريعة الاسلامية تحكم بكفر مستحله. أما الحكومة المقيدة أو الدستورية فهي التي يكون فيها الحاكم وما دونه في السلطة التنفيذية مقيدين بالدستور. وتتلخص المشكلة السياسية في نظر رضا في مدى موافقة الدستور للشرع الإسلامي في أصوله وفروعه. وانه مع تأكيد الاسلام على مبادئ الشورى، فإن الحكومة الموافقة للدين الاسلامي هي الحكومة الدستورية.

النظرية التشريعية

يرى الطهطاوي ان وظيفة المجالس النيابية انما هي وظيفة استشارية بحتة. وهي تتساوى هنا مع وظائف المجالس

الى الغاية منها. فاختيار الطريقة يظل أصلاً من قبيل الإباحة والجواز. ويعلن محمد عبده بصراحة جواز نقل التجربة الشورية (الديموقراطية) عن الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت نظاماً مخصوصاً، حتى رأينا في الموافقة... فائدة تعود على الأمة والدين وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا، ويطبق منافعنا، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه. بل يتوجب الأخذ بأي شكل جديد من أشكال تحقيق العدل. فانه مطلوب لذاته كشرع إلهي، بصرف النظر عن مصدره. وما يؤيد شرعية وجوب الشورى ويؤكد قاعدته تغير الأحكام بتغير المكان. لذلك فقد نزع بعض الناس إليها، ونفروا من الاستبداد، ولم يكن ذلك من طريق تقليد الأجانب أو التأثير بدم الجرائد للاستبداد، بل كان نتيجة للمعاناة التاريخية من النظم الاستبدادية.

ويتساءل محمد عبده بعد ذلك حول امكانية تطبيق الشورى ومدى الفائدة منها في البلاد المصرية. فيذهب الى ان هذه البلاد سجلت نهضة فكرية مهمة في العصر الحديث، وان ذلك يرسحها للأخذ بالشورى. فالأمة والحكومة تطلبان الشورى، وتسعيان لتحقيقها، وهي ممكنة التحقيق. اذ يترتب على ذلك منافع عديدة. ويرى محمد عبده ان البحث في الشورى يفضي الى تحديد العلاقة بينها وبين القانون. وان التطور نفسه يسوق الى الشورى. فاذا بلغت الأمة شأواً من التطور، فلا يعود يعجبها أن تكبل وضع القوانين الى فرد منها ولا يمكنها عملياً أن تباشر وضعه. فلا يبقى الا أن تنتخب منها نواباً يمثلونها اقليمياً ومهنيّاً، ليكونوا على علم بأحوال موكلهم وطبائع أمكتهم. ويرى عبده ان أفضل القوانين وأنفعها تلك الصادرة عن الرأي العام للأمة المؤسس على مبادئ الشورى. أما الاستعداد للنهج الشوري، فانه ليس متوقفاً على احادة الناس وتدريبهم في البحث والجدل على أصوله المقدرة، وانما يكفي التوجه الى الحق واتخاذ مقياساً، وضبط المصالح وفقاً لنظام يتلاءم ومصالح البلاد وأحوالها الاجتماعية. ذلك لأن وضع القوانين يتطلب نظرة موضوعية الى أوضاع البلاد وأحوال الأهالي الحاضرة، كما يتطلب البحث والتنقيب والاستقصاء العام، حتى يمكن للفكر التشريعي أن يكشف الحجاب عن كل الأمور، فيحصل على مبادئ أولية تتخذ قواعد كلية للأبحاث اللاحقة.

ويذهب محمد عبده الى انه لما كانت أحوال الأمم تتبع معارفها، كما يتبع الملل العلة فقد وضعت هذه الأمم لأعمالها حدوداً، واختارت لأوضاعها قوانين حسب قوتها النظرية

للسلطة. والطاعة للحاكم واجبة حسب الأحاديث. وذلك ما لم يأمر بمعصية ولا يجوز الثورة أو الخروج على الحاكم حتى ولو كان ظالماً أو فاجراً.

ويعتبر الطهطاوي شرع الاسلام مغني عن غيره، فشرع الاسلام كاف وفتح باب الاجتهاد هو الحل الأمثل. واختلاف الأئمة في بعض المجتهدين رحمة.

ويأخذ الطهطاوي على القوانين الأوروبية عموماً والفرنسية خصوصاً انها وضعية في حين ان مصدر القوانين في الشرق الاسلامي إلهي، معتبراً ان أول منبع للتشريع هو القرآن ويليهِ الحديث والسنة، ثم الاجماع، فالقياس. ويؤيد الطهطاوي اتخاذ الدولة لمذهب فقهي معين، وهو في ذلك لا يخرج عن اعتباره الاتوقراطي للدولة.

أما جمال الدين الافغاني فيرى في النظام الشوري أو الديموقراطي نظاماً أصلاً. وفيه يكون الفرد «حاكماً لنفسه محكوماً منها بعامل الحكم الشوري». «وفيها يكون الحكم للعقل والعلم... (أما) حكم الفرد المطلق فانه يكون ويدوم ما دامت الأمة تتخطى في دياجي الجهل». وقد رأى جمال الدين الافغاني في العالم الغربي نموذجاً ديموقراطياً - سياسياً يمكن للمسلمين أن يقتدوا به تنظيمياً ودستوراً. لكن الافغاني لم يضع يده على الحل الديموقراطي كما تنصوره اليوم. وهو الحل الذي يقوم على تصور يميز بين السلطات الثلاث.

يذهب الامام محمد عبده الى ان الأمة لا يمكنها القيام بمجموعة بمراقبة السلطة التنفيذية مراقبة تشريعية كاملة وفقاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك يتوجب أن تختص طائفة تكون على علم بحدود الشرع تستخلصها العامة لتأييد الحق ونظامه واضطراده. فإن الله لم يجعل الشريعة في يد شخص واحد، ويدخل الحكام في ارشاد هذه الطائفة بتواتر الأحاديث الشريفة والأخبار النبوية حول ضرورة النصيحة للأئمة وأولياء الأمر. وهي مساعدتهم من طريق التنبيه والارشاد والتعليم والتحذير والنصرة. فهي إذن نصيحة ايجابية شاملة تمتد لتشمل النصيحة للعامة من الأمة من جهة عملية وإرشادية. ومن ناحية أخرى، فإنه يتوجب على الأمة رفض الظلم السياسي والقضاء عليه. وتدلتنا الأحاديث والأخبار النبوية بصراحة على وجوب «رصد أعمال الولاة، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وردهم الى شريعة الحق عند الاعوجاج».

لكن من المعلوم ان الشرع لم يبين كيفية خاصة لنصح الحكام والشورى عليهم، كما انه لم يمنع أية كيفية معينة تؤدي

وجود نصوص قانونية أو تشريعية تحمي العلماء العاملين وطلاب العلم الحقيقيين. أما الداء الحقيقي فإنه كامن في اهمال المسلمين المطالبة بالحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل الجماعي.

ومما يزيد المشكلة التشريعية تعقيداً، ذلك التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية. وأما القوانين والتشريعات الادارية، فانها لا تلتزم أصول توجيه المسؤولية لرؤساء الادارات المركزية أو المحلية. من هنا ضاعت حرمة الشرع وقوة القوانين.

ويرى الكواكبي ان من أهم أبعاد المشكلة التشريعية قفل باب الاجتهاد، وذلك على الرغم من توفر العلماء، خصوصاً وان الأصول الأساسية للتشريع الاسلامي تميزت بمستوى عال من الضبط والشرح والتحليل. الا ان أحداً من الأئمة الكبار لم يدعنا الى الاقتداء به مطلقاً. كما ان أحداً منهم لم يتميز بعلم وهمي أو كسبي خارق للمألوف. أما الاختلافات الفقهية بينهم فانها نابعة من طبيعة الشرح والتحليل والتأسيس. ان التفاعل العلمي - التشريعي من شأنه أن يؤدي الى تقارب حقيقي مباشر بين العلماء. ولقد أدت مشكلة التضييق الديني والتشريعي الى انتشار الطرائق الصوفية المنحرفة بين جماهير المسلمين. وشمل هذا التضييق العبادات والمعاملات على السواء. فتوسع العلماء في أحكام المعاملات حتى ضاع الناس وتشوش القضاء والإفتاء. فالسلم على أي من المذاهب الفقهية لا يمكنه اتباع التفاصيل الشرعية الدقيقة في العبادات والاعتقادات. وفي الاسلام، فانه لا يجوز التقليد، كما انه لا يجوز الأخذ الجزئي عن المذاهب الفقهية القديمة بدعوى ان بعض الحق في جانب منها. وينادي الكواكبي بضرورة التكيف مع الزمن في وضع التشريعات. ويعتبر التشديد والتشويش في التشريع من أكبر أسباب انحطاط المسلمين. لذلك فلا بد من صياغة جديدة للتشريعات وللنقح برمته بما يتضمنه من مذاهب. وان اختلاف الأئمة قد يكون رحمة اذا روعي الأخذ من كل مذهب بما يناسب أخلاق وأحوال وطبائع الجماعات الاقليمية. أما التلفيق بين المذاهب فانه أيضاً عين التقليد من جميع الوجوه.

ويذهب الكواكبي الى ان الدين يلزم المسلم بأن يأخذ من الشارع في كل مسألة لا من الامام، وان يعمل باجتهاده، لا باجتهاد غيره ولو كان أفضل منه. لكن «من الحكمة أن تلتزم للضرورات أحكاماً اجتهادية فيأمر بها الامام إن وجد، والا فالسلطان ليرتفع الخلاف فتعمل بها الأمة ما دام مقتضى قائماً».

ورتيبتها الفكرية. لذلك فإنه من الخطأ نقل هذه القوانين من أمة الى أمة أقل منها معرفة، لأن مثل هذا النقل لا يتوافق وحالتها الفكرية - الاجتماعية. وقد جرت عادة المشرعين على مراعاة درجة التطور العقلي للأمم حين وضعهم للقوانين، فيضعون صيغة واضحة لهذه القوانين، مع ملاحظة العادات والأخلاق ودرجة التطور الأخلاقي.

ويرى الكواكبي ان فئة الحكماء هي في الحقيقة أهل الحل والعقد، ويتوجب عليها أن تُعنى بالوسائل اللينة لتثقيف عقول العلماء العاملين، لأن العلم رافع للجهل فقط، ولا يفيد عقلاً ولا كياسة، فيلزم تعليمهم (العلماء العاملين) وتعريفهم كيف تكون سياسة الدين. وانه بدون الحكماء أو أهل الحل والعقد لا تنعقد الامامة. ولهم وحدهم حق حساب ومراقبة الحاكم المركزي والحكام غير المركزيين (العمال) لأنهم رؤساء الشعب ووكلاؤه. فهم يقومون في نظام الحكم الاسلامي مقام مجلس النواب أو الاشراف أو الأسرة المالكة، أو شيوخ الانخاذ. فالحكام ليس لهم غير تنفيذ ما يبرمه الشيوخ.

كما اننا اذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الاسلامية من عهد الرسالة الى الآن نجد (ان) ترقيا وانحطاطها تابعان لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة، وكذلك فإن التاريخ الاسلامي يدلنا على ان النبي محمد (ص) كان أطوع المخلوقات للشورى امتثالاً لأمر ربه في قوله تعالى: ﴿شاورهم في الأمر﴾، (آل عمران، 159) وكذلك فعل النبي (ص) وان رتب الشورى ترتيباً خاصاً. حتى اذا اجتهد الخليفة الثالث في مخالفة الصحابة في بعض المهمات ثارت الفتن في وجهه. وما استقرت دولة الأمويين الا بفضل مراعاة قاعدة الشورى بين بني أمية أنفسهم وكذلك شاور العباسيون رؤساء بني هاشم في أول عهدهم. وهكذا نرى أن التاريخ السياسي الاسلامي يدل على ان الصلاح والفساد مرتبطان بمدى الشورى، أو مدى الاستقلال في الرأي.

ويذهب الكواكبي الى ان من أهم أسباب المشكلة التشريعية الاسلامية تشتت أو الانقسام الفقهي - الديني. ويعود ذلك في نظره الى انعدام الوعي بسهولة التدين، وبضرورة تبسيط الأحكام التشريعية، بدلاً من التشديد الفقهي المخالف لاتجاهات السلف. كما ان من جملة الأسباب التشريعية للفتور الاسلامي فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين الطبقات، «وتكليف الأمراء والقضاة والمفتين أموراً تهدم دينهم... وحرمان الأمة من حرية القول والعمل»، وعدم

المسلمة هي التي تقرر القوانين اللازمة لمصلحة الأمة. أما فرض شروط الاجتهاد على نواب الأمة فانه غير لازم، لانه يستند الى آراء الأصوليين الأولين. فجماعة أولي الأمر أو نواب الأمة مكلفة باستنباط الأحكام برأيهم واجتهادهم، حتى ولو لم تتوافر فيهم الشروط كاملة. الا انه ينبغي على أهل الشورى أن يكونوا من أولي الرأي والمكانة ليحوزوا ثقة الأمة. وبالتالي فانه يجب على الأمة أن تختار من تتوفر فيهم الكفاءة للقيام بهذا الركن الشرعي أو اختيار الأمثل اذا اقتضت الضرورة. وان تعد أفراداً معينين للكمال المطلوب عن طريق التربية والتعليم.

ويرفض رضا قفل باب الاجتهاد، لأن حاجات العصر والزمن في تغير مستمر، وكذلك الأعراف التي تقوم عليها الأحكام، والظروف السياسية للدولة. أما أساس الدستور فهو الانتخاب لنواب الأمة الذين يتولون وضع الأحكام لها. لذلك فإن عليها أن تنتخب أمثلهم وأعلمهم بالشرع وأحكامه ومقاصده. ويجب أن يتضمن الدستور حرية القول والعمل للأفراد في اطار القانون الذي يحفظ الحقوق العامة والخاصة. ويرى رضا أن هناك حريات شرعية وحريات غير شرعية. وإذا كان القانون الأساسي لا يحتوي على التمييز بينهما، فإن مسؤولية التقصير تقع على مجلس الأمة عند وضعه للقوانين الجزائية وعلى الأمة أن تطالبه بذلك. ويقع اللوم في التقصير على الأمة والحكومة في وقت واحد، وهنا قد يكون الجهل عذراً. لذلك تلجأ الحكومات المستبدة الى تهليل الأمة للحفاظ على مصالحها هي. ومما يزيد من ضعف الأمة أن يتصدى للزعامة من ليس من أهلها. أو أن يناهض أصحاب النفوذ الباطل كل مرشح للزعامة الحقيقية.

ويذهب رضا الى أن الحكم في الاسلام انما هو للأمة وشكله شوري (ديمقراطي) ورئيسه الامام أو الخليفة انما هو منفذ للشرع، والأمة وحدها هي التي تملك عزله أو نصبه. ويرى أن الاسلام ترك الشورى لاجتهاد الأمة لأنها «مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجعل تعسدياً» ويحدد رضا مصطلح أولي الأمر على أنهم أصحاب الرأي في مصالح الأمة، الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم اذا اقتضت الضرورة. لكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن السراط المستقيم.

ويرى رضا انه يمكن حل مشكلة استخراج قواعد الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة عبر تصنيف دقيق للأحكام. فهناك أحكام خاصة بالأعمال والوقائع، وهناك قواعد عامة للتشريع. ويرى أن ترسيخ قاعدة العدل المطلق كأساس للأحكام وكميزان للتشريع من شأنه أن يفضي الى حظر

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشديد الديني أو التشريعي كامن في طرح القيود والاعلال التي فرضها المتشددون على الدين. وعليه، فقد كان من الواجب أن تحرر الشريعة الاسلامية أحسن تحرير، فلا يوجد فيها ما وجد في غيرها بسبب عدم ضبط أصولها من اختلافات ومباينات مهمة بين العلماء الأئمة. ورأى الكواكبي ان مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية لا تشمل الأصول لأن أحكاماً قطعية الثبوت والدلالة، أو ثابتة بإجماع الأمة الذي لا يمكن أن يقوم الا على أصل من الشرع، وبالنسبة لنواسخ الأحكام، فانها قليلة ومعلومة.

ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التشتت في الأحكام التشريعية، والخلاف حول الفروع وسوء تمييز العامة بين الأصول ومراتب التكليف، انما يتمثل في ضرورة اعادة بناء وتركيب النسق التشريعي كله على أساس المذهب الفقهي وان هذا يستدعي اعادة تحرير أو تدوين الشريعة الاسلامية برمتها بصورة تدريجية. وبذلك يسهل على كل العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل على حسب مراتبه. ويرى الكواكبي ان حل مشكلة التقليد للسلف متوقف على هؤلاء العلماء الذين يستهدون بأنفسهم. ويفترض هذا عدم التقيد بقوم من الصحابة والتابعين دون قوم. أما العامة فإن على العلماء أن يهدوهم الى الأحكام مبنية بالدليل الاقناعي. وعلى العالم ألا يأنف من قول لا أدري. فإن سير الكبار من الأئمة تدلنا على رفض نسبة العصمة اليهم، أو فرض الاجماع حولهم، أو الأخذ عنهم من غير دليل.

ويذهب محمد رشيد رضا الى ضرورة التمسك بالدستور، فهو شريعة البلاد وقوانينها التي يضعها أهل الرأي عن طريق الشورى. وعلى ذلك، فإنه ليس للحاكم أن يستبد بالأمر، بل عليه التقيد بالشريعة والقوانين التي وضعها أهل الشورى. ويصنف رضا هذه القوانين الى: أحكام دينية منزلة، وأحكام دنيوية موضوعة. وإذا كانت هذه القوانين مطابقة للقواعد الشرعية فإن الدستور يكون موافقاً للدين الاسلامي في جزئياته التفصيلية. أما اذا خالف الدستور بعض هذه القواعد فانه على الأمة حينئذ أن تنبه مجلس نوابها على ذلك ليتداركه اذا تبين له. ويجوز أن يكون مجلس النواب الذي يتولى استنباط الأحكام والقوانين مؤلفاً من أعضاء مسلمين وغير مسلمين. اذ ان استشارة المسلمين لغيرهم ومشاركتهم في الرأي غير ممنوعة، وهي مطلوبة اذا كانت تتوافق ومصلحة الأمة ولأن المصلحة هي الأصل في جميع الأحكام الدنيوية بل ان بعض الفقهاء قدموا المصلحة على النص. الا انه في النهاية، فإن الأكثرية

من ناحية أخرى. وأنه لو استعرضنا التاريخ لرأينا أن السلطة: إما أن تقوم على القهر - وهذه غالباً ما تنتهي إلى التفكك - وإما أن تقوم على الحكمة والعدل - وهذه تدوم بدوام قواعدهما - فمن المعروف تاريخياً أن العدل المقصود بذاته يكتسب صفة الخلود كعدل عمر بن الخطاب... وعدل المسلمين مع الرهبان والولدان والشيوخ، وسيرة الخلفاء الراشدين عموماً. أما عدل السلاطين العثمانيين فكان عدلاً عرضياً ظاهرياً. وينعي الأفغاني على أواخر هؤلاء أخذهم بنظام الامتيازات القضائية للأجانب.

أما جمال الدين الأفغاني فإنه يتصور العنصر التنفيذي في مسألتين: إدارية وعسكرية. ويرى أنه نتيجة للانفصام بين العمل التنفيذي - الإداري وبين الجنسية (أو الرابطة القومية) ينشأ الاحتراف في العمل السياسي الذي يقود إلى التبعية. في حين يشهد فيه التاريخ أن الرواد من أية أمة إنما كانوا منها. وإن هذه الدول لم تسقط أو تنحط عن مكانتها إلا بدخول العنصر الاجنبي فيها، وتبوء الغرباء وظائفها العالية.

وتتعلق المشكلة التنفيذية الثانية ببناء الجيوش في الدول الإسلامية. فإنه لا يكفي تنمية العدد والعدة، وإنما ينبغي أن تكون عناصر الجيوش وقياداته من العناصر القومية أو الإسلامية. وذلك حتى يحملوها على أجنحة السياسة القوية إلى أسمى مكانة تمكن لها. وهذا شرط أولي يتبعه شرط توفر الخبرة العملية والقدرة النظرية. وأهم شرط توافر الروح الوطنية المنبثقة عن الروح الأخلاقية. كما تبدو عموماً ضرورة الحس الوطني واضحة في المجال التنفيذي. إذ إن الشفقة والرحمة والنصرة على الملك والرعية إنما تكون لمن له في الأمة أصل راسخ ووشيع يشد صلته بها. وهذه فطرة طبيعية تقف وراء الالتزام الوطني.

ويذهب الأفغاني إلى أنه إذا نظرنا إلى العالم الغربي رأينا أن استقلال الدول القومية كان نتيجة للتساوي النسبي بين الحقوق والواجبات ومعرفة طرق المطالبة بها. وبذلك انعدم التفرد بالسلطة والسوق الكيفي للأمة، وأنه وفقاً لسنن التدرج ومقتضيات الفطرة، فإن الحكم المطلق سيزول من العالم كله.

ويطالب محمد عبده من ناحيته بإعادة النظر في قوانين المجالس القضائية من قبل الحكومة بشكل يجعلها مناسبة للظروف، واضحة بذاتها لا تحتمل معاني كثيرة، ولا تكون موادها من نوع القواعد العمومية. ذلك لأن القضاة ليسوا في مرتبة المشرعين القادرين على استنباط ما يخالف الظاهر، أو الاستنباط من القواعد العامة حكماً على حقيقة الواقع. وفضلاً

الظلم. وإنه إذا شئنا استقراء للأحكام الشرعية لرأينا أن الإصلاح الأخلاقي - الاجتماعي محورها الأول، وإن من شأن ذلك أن يؤدي إلى إصلاح سياسي متكامل في الاطرار الإسلامي. لذلك كان الاجتهاد ضرورياً، فالتقليد والاسلام ضدان. ووضع القوانين في طريق أولي الأمر ليس تقليداً، بل هو الاجتهاد نفسه. واختلاف القوانين بين الدول الإسلامية وتجديدها من ضرورات الترقى في علم الحقوق.

ويذهب رضا إلى أنه لا يحق للحاكم أو نائبه أن يضع القوانين والأحكام الملزمة للسلطين القضائية والتنفيذية، لأن الشرط أن تكون عادلة ومتوافقة مع الكتاب والسنة. وهذا لا يتأتى إلا عن طريق أولي الأمر من المسلمين لأنهم هم نواب الأمة، الذين لهم حق اختيار الخليفة.

النظرية القضائية

يعرض الطهطاوي لحل مشكلة التداخل بين السلطين التنفيذية والقضائية بالتمييز بين وظيفتيها. فهو يوافق على قول البعض أنه ليس من وظائف ولاية الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل، بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين من أدلة الكتاب والسنة والاجماع. والحاكم يجب أن يخضع للقانون شأنه في ذلك شأن جميع الأفراد، وذلك حتى في الشؤون السياسية والإدارية، خصوصاً وأنه قد ثبت أن الاجماع يجب العمل به إذا لم يتوافر دليل من الكتاب أو السنة. وقبول الاجماع أو القياس إنما يكون من القادرين على استنباط الأحكام وبالتحديد من النخبة التشريعية.

فالحاكم الذي يستند إلى العلماء والمستشارين الصالحين ولا يتبع إلا تلك الأحكام الشرعية ذات الأصول المحمدية، يعتبر في نظر الطهطاوي من المجتهدين للشؤون الدينية والدنيوية. والأساس في ذلك سلوك العدل، وإحياء السنن. فإن حكمة الله تنجلي على السنة الأنبياء، وليس في عقول المحدثين. فعل الحاكم أن يقضي على البدع، ويعرض عن الحرام، ويوطد العدل، ويظهر النفوس. وأن يكون قدوة لغيره من المواطنين أو الرعايا، كما يذهب إلى ذلك الطهطاوي.

أما الأفغاني فقد رأى أن العنصر القضائي يركز على مفهوم العدل، وهو قيمة مثالية، لأنه أشرف الصفات وأسمى الفضائل. فمن طريقه تحفظ المجتمعات الإنسانية وهو من مقومات السلطة السياسية. فالعدل يجب أن يكون مقصوداً لذاته، اعتقاداً أنه واجب تتطلبه الإنسانية ويأمر به الشرع، وهو أيضاً من مقومات العمران الاجتماعي، وهو في التعريف اعتدال بين نقيضين الجور والظلم من ناحية، والخرق والتسيب

عن ذلك كله، فإن القوانين السائدة في نظر عبده، غير مضبوطة وبجوهولة عند الناس، كما أنها تختلف في التسميات والمصادر وأساليب النشر، وهذا مما يؤدي إلى ذلك التشتت القانوني والقضائي.

لذلك فمن الواجب إصلاح هذا الخلل. لأن الالتزام بالقوانين هو السبب في سعادة الأمة واستقامة أحوالها، وفي نظر محمد عبده فإنه لا يكفي مجرد وضع القوانين الحاوية لكلليات الأمور وجزئياتها لتحقيق راحة العباد وانتظام الملكية. فهناك علاقة عضوية بين القوة والقانون. فالقوة هي ما يستعمل لجلب الملائم، ودفع المكروه، سواء كان من شخص واحد أو جماعة متألّفة أو شعب من الشعوب أو أمة من الأمم. أما القانون فهو الناموس الحق الذي ترجع إليه الأمم في معاملاتها العمومية. وأنه إذا تمسك الإنسان بالقانون باطناً وظاهراً، فإنه يصبح ركناً من حياته ووسيلة لتحقيق أهدافه.

ويعتبر محمد عبده أن عدم تطبيق القانون من قبل الحاكم واتباعه لإرادته ومشيتته من شأنه أن يؤدي إلى ويلات اقتصادية وإدارية واجتماعية فادحة. ويتبع ذلك كوارث أخلاقية. ويعتبر عبده أيضاً أن مشكلة تنظيم القضاء الشرعي من أهم المشاكل التي تمس بناء الحكومة... ومنزلتها من مصالح الأمة الإسلامية. ذلك لأن المحاكم الشرعية تدخل في العلاقات الأسرية مهما بلغت من الدقة والسرية وتبدو الحاجة إلى المحاكم الشرعية متزايدة مع تراخي العواطف والعلاقات. وهذا مما يفسر في نظر محمد عبده كثرة الدعاوى الخاصة بالنفقة والسكن المستقل. ويرى عبده أنه مهما قامت محاولات لتضييق صلاحيات المحاكم الشرعية، فإن مصيرها إلى الفشل، لأن حاجة الناس إليها قوية. ولذلك فإن لهم الحق في الشكوى من الاعتلال الذي أصابها وطلب إصلاحها، خصوصاً من ناحية الموظفين أو الكتبة لعلاقاتهم المباشرة بالجمهور. ويرى الشيخ الإمام أنه لا بد أيضاً من تجهيز المحاكم الشرعية تجهيزاً فنياً ملائماً، بحيث يمنع الاختلاط بالموظفين، وينبغي على الإدارة تحديد الاختصاصات والصلاحيات تحديداً واضحاً وكذلك إيلاء مسألة اختيار القضاة الأكفاء الأقوياء الاهتمام الأول.

وعلى ذلك فقد احتل الإصلاح القضائي مكانة مركزية من اهتمام الشيخ الإمام محمد عبده وخصوصاً اختيار القضاة. كما رأى في مشكلة تعدد المذاهب الفقهية في مجال القضاء الشرعي مجالاً للتسامح في تعيين القضاة من المذاهب المختلفة. ذلك لأن الأصول متقاربة. كما أنه لا يمكن ضم النخبة من المذاهب الفقهية إلا بتحرير انتخاب القضاة من القيد المذهبي. وهناك أمور أخرى لا بد في نظر محمد عبده من التنبيه عليها، منها

عدم الاستقلال في الرأي عند القضاة وعدم الاستقلال المالي. ويؤكد محمد عبده على ضرورة تصفية القضاة المنحازين، على ضرورة توفير الأمن الوظيفي للقضاة المنحازين كما يشدد على ضرورة توفير قاعدة لعزلهم يراعى فيها عدم الأهلية أو المخالفة المسلكية، ويقول أنه ينبغي اتباع قاعدة انتخاب الأفضل بين القضاة كما ينبغي القضاء على ظاهرة الإحالة إلى المراجع المختصة، وكذلك ينبغي اتباع التنظيم الهرمي في المجال القضائي، وتأكيد الإفتاء المركزي واللامركزي. ولا بد لكل قاضٍ من مستشار يرجع إليه، وعند تشكيل المحاكم ينبغي إزالة التمييز. وكذلك لا بد من العمل بمبدأ الانتخاب ف يحال غياب عضو من أعضاء المحكمة وذلك بإشراف من رئيسها.

وفي نظر الكواكبي فإن التنوع والاختلاف في القوانين الحقوقية من شأنه أن يؤدي إلى تشوش القضاء حتى في أحكامه على القضايا المتماثلة ويتبع ذلك «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم».

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغاني المحققة الكلية، جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا. ت.
- —، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، جمع محمد باشا المخزومي، المطبعة العلمية، بيروت، 1931.
- الأفغاني، جمال الدين، ومحمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت 1970.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، مطبعة المنار، ج 1، ج 2، ج 3، ج 4، ج 5، 1346 هـ.
- —، السوحي المحمدي، الكتب الإسلامي والشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، 1971.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، ج 1، ج 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة مع دراسة عن حياته وآثاره، جمع وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- —، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره، جمع وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.

جميل منيمنة

تمهيد

النفعية كمذهب فلسفي مدرسة انكليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنتام J. Bentham 1748-1832 في كتاب شهير عنوانه مدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع نُشر سنة 1789 م. ثم صُحح سنة 1823 م. ثم جاء تلميذه جون ستوروت J. S. Mill 1803-1873، فرّوج للمذهب، ثم نشر سنة 1861 م. كتاباً يحمل اسم النفعية Utilitarianism، دافع فيه عن مبدأ المنفعة مُدخلًا تعديلات هامة على مذهب سلفه بنتام.

والواقع ان بنتام كان قد دافع عن مبدأ المنفعة Utility ثم تكلم عن مبدأ اعظم سعادة لأكثر عدد The greatest happiness of the greatest number، ورغم انه استعمل كلمة نفعي Utilitarian في بعض رسائله الا ان ميل هو الذي رَوّج الكلمة، واصبحت هناك في انكلترا حلقات من النفعيين المؤمنين بأولوية مبدأ المنفعة.

وكلمة نفعي استعملت بالانكليزية، كما في العديد من اللغات، بمعنى احتقاري للدلالة على الانتهازي الذي لا يهتم الا بمصلحته الشخصية، في حين ان المدرسة النفعية انطلاقاً من مؤسسها ومنظرها بنتام، دافعت في الواقع عن مفهوم خاص بها لكلمة منفعة، هو في نهاية المطاف مفهوم هيدوني hedoniste اي ينتمي الى تلك المدارس التي تجعل اللذة المحرك الأول في التصرفات الاخلاقية، وهي مدارس عريقة عرفتھا الفلسفة منذ القدم، وعلى الاقل منذ ابيقور Epicure 340-270 ق. م. في القرن الثالث قبل الميلاد. الا ان هذه الحقيقة لا تقلل من أهمية المدرسة النفعية ولا من اصالتها، ودورها المميز في الفكر الانكليزي في القرن الماضي، وستبين كل هذا من خلال عرضنا لهذا المذهب كما دافع عنه بنتام في اهم كتبه مدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع - An Intro-duction to the principles of Morals and Legislation وكما عرضه جون ستوروت ميل في الكتاب الذي كرسه له.

نتبين مما سبق ان بحثنا سيتناول أولاً عرضاً مفصلاً لآراء بنتام حول النفعية، ثم نلقي الاضواء على كل التعديلات التي

ادخلها ميل على هذا المذهب، قبل ان نحاول، في الخاتمة، ان نظهر أهمية هذه الفلسفة وموقعها الحقيقي في سياق التطور الفكري الغربي.

لا يحاول فيلسوفنا الانكليزي البحث عن الجذور التاريخية او الفكرية لمدرسته، بل يبدأ بتحديد المنفعة ليؤكد بعد ذلك انها لا تتعارض مع المجموعة، ثم يفند المبادئ المعادية لفلسفته ليخلص الى القول بأن خصومه مخطئون، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة وحدة بفسر التصرف الانساني الاخلاقي، ويظهر دوافعه الحقيقية. بعد تأكيد هذه الحقيقة يتابع بنتام بحثه، فيفتش عن مصادر اللذة التي كان قد ساوى بينها وبين المنفعة، ثم يقيم بعد ذلك حساباً دقيقاً لمعايير اللذة، وكأنه به يريد ان يدخل كل معطيات العمل الاخلاقي في كمبيوتر نسأله قبل ان نقدم على اي تصرف، فيجيبنا ان كان من منفعتنا ان نُغضي قدماً في عملنا، او ان نحجم عن ذلك. والآن لندخل مدرسة بنتام لنرى بالتفصيل معطيات مذهبه.

أ) تحديد المنفعة :

يسارع بنتام الى القول بأن الطبيعة قد وضعتنا تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. هذه الحقيقة هي الاساس الفلسفي الاول السابق لكل مذهب او مدرسة، فهذان السيدان يتحكمان بتصرف البشر كلية، وهما اللذان يملكان علينا ما يجب فعله وما علينا ان نقوم به، فهما وراء تحديد الصواب والخطأ، الخير والشر، ووراء سلسلة العلل والمعلولات، اذ انها يتحكمان ليس فقط في كل ما نفعل بل كذلك في كل ما نقوله وكل ما نفكر به. ومهما ادعينا قولاً بأننا لا نخضع لسلطة هذين السيدين، فإن الواقع يكذبنا باستمرار. واذا كان الامر كذلك، فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته، حين يؤسس نظامه الفلسفي، الذي يهدف الى نشر السعادة بين الناس، عن طريق العقل والقانون.

هنا يبرز السؤال الأهم: ما هي هذه المنفعة التي ستجلب السعادة لكل فرد من الناس؟ وما هو المبدأ الذي بفضلله ستعم السعادة الحقيقية في شتى ارجاء المجتمع؟

يؤكد بنتام بأن المنفعة هي القدرة الكافية في غرض معين على انتاج: ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة، وهذه كلها معانٍ تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الايجابي للمنفعة، أما الوجه السلبي، النافع في سلبيته فيحدده

مصلحة المجموعة، أي مع المنفعة العامة، أي أنه ذلك الإجراء الذي تكون قدرته على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. ويمكننا أن نتوسع في الشرح، فنقول بأن كل عمل يقوم به فرد أو كل إجراء تقوم به الحكومة ويتمشى مع مبدأ المنفعة يمكن أن نطلق عليه تعبير قانون المنفعة، ويصبح بالتالي مناصراً لمثل هذا القانون، كل شخص يوافق على تصرف معين أو يعارضه، ويؤيد كل إجراء رسمي تتخذه الدولة، أو يهاجمه منطلقاً فقط من قدرة هذا التصرف أو هذا الإجراء على زيادة سعادة المجموعة، أو على انقاصها.

مثل هذا القول يقودنا إلى الأساس المركزي لكل نفعية بنشام، إذ يمكننا أن نقول هنا بأن مبدأ المنفعة قد تحول إلى مبدأ السعادة القصوى، أو بالأصح مبدأ أكبر قدر من السعادة، ولا يخفى ما لهذا المبدأ من علاقة مباشرة بالتشريع وبالساسة، إذ أن مبدأ كل تشريع أي مبدأ اتخاذ الإجراءات الرسمية السياسية يصبح توفير أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن من المواطنين. ولقد هاجم البعض بنشام بسبب هذا المبدأ أو اعتبروه مبدأ خطير العواقب، وقد ردّ بنشام قائلاً بأنه فعلاً مبدأ خطير ولكن على من؟ على الذين يريدون إقامة سعادة قصوى لواحد معين فقط، بمشاركة قلة محدودة العدد، وكذلك على الموظفين الرسميين الذين يريدون الدفاع عن امتيازاتهم وتحكمهم بالناس، فهم لا يتورعون عن مضايقة السواد الأعظم من الشعب واستغلالهم وإبتراز الأموال منهم.

خلاصة القول هي أن النفعية، حين تتحول إلى نفعية المجموعة، تصبح مبدأ سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. وعلينا هنا أن نعترف بأن بنشام كان سباقاً في هذا المجال فما نادى به على الصعيد النظري الفلسفي المحض أصبح في الواقع أعظم شعار سياسي في الأزمنة الحديثة، إذ أصبح جميع السياسيين في مختلف البلدان وفي مختلف الأنظمة يعدون بسعادة كبيرة تغمر الغالبية الساحقة من شعوبهم، وإن كانت هذه السعادة قد أخذت أسوأ شتى متعددة كالازدهار والانتعاش الاقتصادي والخير العام والرفاهية، والرخاء، والبجوبة والراحة.

ج) المبادئ المعادية لمبدأ المنفعة:

إن كان مبدأ المنفعة على صواب فهذا يعني أنه وحده صالح لأن يكون شريعة أي حكم، وبالتالي فإن كل مبدأ يتعد عنه كلياً أو في أحد أجزائه، هو مبدأ لا يصلح لأن يشكل القوانين

فيلسوفنا بأنه القدرة الكاثنة في غرض ما على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن، لذلك الذي نأخذ مصلحته بعين الاعتبار. يبرز هنا مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها ألم أو مصاب، وبالتالي فإن تحديد مبدأ المنفعة يصبح ذلك المبدأ الذي يقف بالمرصاد لكل عمل ستقوم به فيوافق عليه أو يعارضه، مستنداً فقط إلى ميل هذا العمل إلى زيادة سعادة من سيقوم به، أو إلى انقاص هذه السعادة. إن كان هذا العمل سيجلب السعادة لمن سيقوم به فإنه عمل جيد، وإن كان سيتعارض مع مثل هذه السعادة فهو عمل سيء يجب تجنبه. وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة اتهمت، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم، وكذلك الإجراءات التي تنفذها الحكومة.

ب) المنفعة بين الفرد والمجموعة:

إن التعارض بين أهداف الفرد وإنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الأمور الهامة المطروحة في الفلسفات الأخلاقية، ولكثرة ما تداول الفلاسفة هذه القضية فقد ضاع معناها، إذ ما معنى قولنا مصلحة المجموعة؟ حين ننسى المناهات التي تدخلنا فيها كل جمل الأخلاقيات الطنانة يتبين لنا بأن المجموعة هي جسم وهمي fictitious body يتألف من الأفراد الذين يشكلون المجموعة، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى «مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها». وحين نتجلى هذه الحقيقة أمامنا يصبح «من العبث الكلام عن مصلحة المجموعة دون فهم طبيعة مصلحة الفرد». إذن فلنحاول أن نفهم مصلحة الفرد ولنعمل من أجلها، فنكون قد ساهمنا في مصلحة المجموعة. أين تكمن إذن مصلحة الفرد؟ هنا يجيب بنشام بأن أي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلما كان يميل إلى انقاص المجموع الأخير لآلامه.

بعد أن حددنا بالضبط مصلحة الفرد وفهمناها، يمكننا الآن أن نأخذ بالحسبان مصلحة المجموعة، بشكلها الأوسع، فنقول بأن أي تصرف يتمشى مع مبدأ المنفعة كلما كانت قدرة هذا التصرف على زيادة سعادة المجموعة أكبر بكثير من قدرته على انقاص هذه السعادة. وانطلاقاً من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الإجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية، ذلك أن الإجراء الجيد هو الإجراء الذي يتمشى مع

النسك صنفان : الاخلاقيون والمتدينون . ورغم أن مبدأ واحداً يجمعهم الا انهم يختلفون في ما بينهم . فالأخلاقيون يحدوهم الامل، امل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمة الحسنة بين الناس ونيل التكريم، ومثل هذا الامل يصبح لذتهم المستقبلية، اللذة المترقعة بعد فترة قصيرة او طويلة. اما المتدينون فإن الخوف من الألم في المستقبل هو محركهم الاساسي، الخوف من بطش إله مريض منتقم، إذ ان الخوف، في الواقع يلعب، بالنسبة للحياة الآخرة غير المنظورة، دوراً أهم بكثير من دور الرجاء.

والحزب الديني قد ذهب ابعد بكثير من حزب الاخلاقيين، اي الحزب الفلسفي، فهذا الاخير لم يذهب الى ابعد من شجب اللذة، في حين ان الحزب الديني قد ذهب الى حد جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب.

ولقد سارت الانسانية تحت تأثير هذين الحزبين، سار قسم منها تحت راية المتدينين، وسار قسم آخر تحت راية الاخلاقيين، وخلط قسم آخر بين الرايتين، غير ان المثقفين ناصروا الحزب الفلسفي الاخلاقي لأنهم اعتقدوا انه اقرب الى عواطفهم النبيلة، في حين ان الناس العاديين تبعوا الخرافات والاباطيل، لأنها تتمشى بشكل افضل مع ضيق افقهم العقلي وتواضع وضعهم الاجتماعي الذي يجعلهم باستمرار فريسة سهلة، لشتى انواع المخاوف.

ومن العيوب الفاضحة لمبدأ النسك هو أنه لا يمكننا أن نعممه ليصبح تصرف المجموعة بأكملها، ذلك ان انصار هذا المبدأ يحاولون ان يحيطوه بهالة من الحرارة الانسانية، ولكننا نلاحظ فشله الذريع حين نتقل من النسك كتصرف فردي خاص، الى النسك كمبدأ يتحكم في قرارات الحكم، فالإنسان حر بأن يُنزل بذاته وعلمه حريته واختياره ما شاء من الإماتات والعذابات ليسيطر على شهوات جسده، الا ان إنزال مثل هذه التعذيبات على الغير، وفرضها كواجب على الآخرين دون رضاهم، يصبح خطيئة كبيرة وخطأً فاحشاً يقلب كل توازن المجتمع.

هذا ويبدو أن مبدأ النسك قد نتج عن خيالات بعض الاخلاقيين المتسرعين الذين رأوا ان بعض اللذات تنتج مستقبلاً متاعب تفوق في عنائها اللذات السابقة، فقاموا بتحريم كل متعة، وجعلوا من الألم هدفاً أعلى لنظرياتهم. ونحن حين نتأمل مثل هذه التأكيدات جيداً تبين لنا اننا امام مبدأ المنفعة وقد طبق تطبيقاً سيئاً.

وأخيراً يؤكد بشام بأن مبدأ المنفعة يمكن أن يطبق

التي تحكم افراد المجتمع . وفي الواقع فإن المبادئ المناهضة لقانون المنفعة تنقسم الى نوعين اساسيين : المبادئ المخالفة كلية للنفعية اي التي هي نقيض تام ودائم لها، والمبادئ التي تتعاطف احياناً مع مبدأ النفعية وتنفّر منها احياناً اخرى، وهذه يمكن أن نطلق عليها اسم مبدأ التعاطف والنفور - the principle of sympathy and antipathy .

لننظر الآن الى كل نوع على حدة.

١ - مبدأ التنسك :

يسمى بنثم المبادئ المتعارضة باستمرار مع مبدأ المنفعة مبدأ التنسك principle of asceticism، وهذه الكلمة تحتاج الى توضيح، فمع ان التنسك كان دوماً قريباً من الزهد والتقشف وشطف العيش، إلا أن هذا المفهوم أخذ بعداً خاصاً في المسيحية، وخصوصاً بين الرهبان في الأديرة، فكلمة التنسك ascétisme, asceticism، اشتقت من اليونانية من كلمة تعني التمارين او الرياضة، فكان التنسك عبارة عن ممارسات، ليست روحية فقط بل عبارة عن إماتات للجسد، وهكذا فإن التنسك لا يعني التقشف فقط ولا الزهد فحسب، بل يعني قبل كل شيء تمارين يقوم بها الراهب من اجل تعذيب جسده وتحمله ما لا يستطيع حمله، وإيجاد المتعة في هذا التعذيب والصلب المعنوي اليومي، وكل ذلك من اجل التقرب من الله واستحقاق رضاه. وقد يرى البعض في ممارسات التنسك الحذور البعيدة للمازوشية التي هي تلذذ بالتألم في محاولة تقوم بها الأنا للحصول على غفران انا اعل في غاية الصرامة والقساوة. ولعل احد أشهر ممارسات التنسك المسيحي الإقامة الطويلة على احد الأعمدة تهدمة او على رأس العمود. وقد ادخل هذه الممارسة القديس سمعان العمودي Saint Siméon Stylite الذي عاش في القرن الخامس الميلادي في انطاكية في سوريا، وقد امضى السنوات الأخيرة من حياته مقياً على رأس عمود، وقد كان له اتباع ومقلدون في الكنيسة الشرقية والغربية حتى القرن الخامس عشر.

لنعد الى بنثم وموقفه من النسك، فهو يقول بأن مبدأ النسك يؤيد اي عمل انساني او يعارضه تماماً كما يفعل مبدأ المنفعة، أي أنه ينطلق من قضية زيادة أو انقاص سعادة ذلك الذي قام العمل من اجله، غير ان مبدأ النسك يتعاطى مع القضية بطريقة معكوسة، اي بطريقة متعارضة كلياً لمبدأ المنفعة، فالنسك يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة. والواقع ان انصار

حزين متضادين، وكل يريد الانتقام من الفريق الآخر، وكذلك فإن العكس قد يحصل أيضاً، بمعنى ان هذا المبدأ قد يقود الى تساهل غريب مع كل إساءة حقيقية لا نشعر بها كإساءة.

وقد يعجب البعض، يقول بنثام، بأننا لم نشر الى الآن الى المبدأ اللاهوتي اي الى المبدأ الذي يجعل من الخير والشر من الحق والباطل، من الصواب والخطأ، مشاكل لا يمكن حلها أو فهمها الا باللجوء الى إرادة إلهية، ويصبح الخير كل ما يرضي الله ويسره. ولكن ما هذا الذي نسميه لذة الله؟ من يستطيع ان يؤكد انه لا يخلط بين عواطفه الشخصية ومثل هذه اللذة؟ إن النصوص المقدسة صامتة لا تتكلم على الإطلاق عن التفاصيل الدقيقة للحياة السياسية وللادارة الحكومية لشؤون الناس، وكذلك فهي عاجزة عن الدخول في شتى تفاصيل التصرفات الفردية الخاصة، وهي تحتاج باستمرار إلى تأويلات جديدة كثيرة.

واخيراً فإن الشعور بالنفور لا يمكن ان يشكل ارضية صالحة للحكم على الاعمال والممارسات، والواقع ان مثل هذا الشعور يقودنا في كثير من الاحيان الى نتائج حسنة وجيدة، فنظن ان دافع النفور جيد ويكفي وحده لننتقل منه لنقيم اعمالنا، والواقع غير ذلك، إذ يحتاج شعور النفور الى ما يضبطه ويسويه ليمنعه من الوقوع في الخطأ، ومبدأ المنفعة وحده قادر على القيام بمثل هذه المهمة، اي أنه يضبط الشعور بالنفور، اما هو فليس بحاجة الى اي ضابط آخر سواه. ان نقدنا لمبدأ النسك ومبدأ التعاطف والنفور يؤكد بأن مبادئ خصوم مبدأ المنفعة لا تصلح لأن تكون الأسس الصلبة للتشريع.

(د) مصادر اللذة:

نتبين مما سبق ان سعادة الفرد، اي لذة كل فرد من افراد المجتمع وأمنه، يجب ان تكون الهدف الوحيد لكل مشروع، وهكذا فإن الحصول على اللذة والتحصن ضد الألم يشكلان الغاية الاخيرة التي ينشدها الفرد بتصرفه، والمشرع بقانونه. غير أننا حين نعتبر اللذة بحد ذاتها، أي حين ننظر اليها كوسيلة، ونحاول ان نتفحص طابع هذه الوسيلة نرى انها تتأتى من مصادر متعددة متباينة يسميها بنثام مكافأة أو ثواب أو عقاب أو جزاء أو تكريس sanction. ولو حاولنا حصر هذه المصادر، حين ننظر الى اللذة والألم لا كعلة غائية بل كعلة فاعلة، لوجدنا انها اربعة، ومنها يمكن ان يأتيها الألم، أو أن تكون سبب اللذة، وهذه المصادر هي:

باستمرار، وكلما تمادينا في تطبيقه كلما كان ذلك افضل للبشرية، في حين ان مبدأ النسك لو طبقه عشر سكان الارض لتحول كوكبنا خلال يوم واحد، الى جحيم حقيقي. هنا نلاحظ بأن فيلسوفنا بقي اميناً للتراث السراغماتي الانكليزي، اذ انه يشدد على قابلية نجاح مبدأ المنفعة واستمراريته في حين ان مبدأ النسك غير قابل للحياة، ولا يمكنه ان ينجح في حل مشاكل الناس واقامة علاقات سوية بينهم.

2 - مبدأ التعاطف والنفور:

يحدد بنثام مبدأ التعاطف والنفور بأنه المبدأ الذي لا يحكم على الامور من خلال ميلها إلى جلب السعادة إلى الفرد، ولا حتى من خلال الميل الى إنفاص مثل هذه السعادة، ولكن فقط لأن المرء يجد نفسه مهياً لأن يوافق على اعمال معينة أو أن يعارضها. إن الحكم على الاعمال والتصرفات هنا ينطلق من وجهة نظر ذاتية محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتباريات خارجية. مبدأ التعاطف والنفور هو مبدأ العواطف الشخصية المحضة، ولذا فهو في نظر بنثام ليس بمبدأ على الإطلاق، إذ أنه في الواقع مبدأ نفي كل مبدأ، حين يرفض أن تكون هناك اعتبارات خارجية موضوعية تشكل المعيار الذي نسير على هديه، إذ أن العاطفة هنا تصبح هي مقياس ذاتها وقانون نفسها، لذا فإن انصار هذا المبدأ يقولون بأنك إن شئت ان تحكم على أعمال معينة كي تقبلها أو ترفضها، فما عليك سوى الإصغاء لصوت عواطفك، فافعل ما تحب وعاقب ما تكره، وكلما زادت كراهيتك ما عليك الا زيادة رفضك وإدانتك. والواقع أن مختلف النُسق التي حاولت أن تقيم نموذجاً للصواب والخطأ للخير والشر انطلقت من هذه الذاتية العاطفية التي ترضي غرور انانيتنا، وسميت هذه الذاتية بأسماء مختلفة كالحس الاخلاقي، أو الفطرة، أو طبيعة الاشياء، أو قانون الطبيعة أو قانون العقل أو الرأي الصواب، أو الفهم، وخطورة كل هذه المفاهيم هي انها تعبد الطريق امام الاستبداد، إذ يتمسك كل فرد بما يشعر به هو نفسه، ويختزل الجميع الى احساسه ولا يعود يتسامح مع كل من خالفه طبعه ومشاعره. ومثل هذا الاختزال يجعل من كل من يخالفنا في الذوق او العادات أو الرأي عدواً يجب الاقتصاص منه، وهكذا فإن مبدأ التعاطف أو النفور يقود الناس الى قساوة غريبة في الاحكام والعقاب، وقد يؤدي الى كوارث حقيقية، حين يختلف الناس لأتفه الاسباب، ويتقسمون الى

مصادر الثواب والعقاب، إذ أنه يؤكد بأن ليس ثمة من فرق بين مصدر وآخر، ليس هناك مصدر اسمي من آخر، والفارق الوحيد يأتي فقط من الظروف التي تصاحب حدوث ثواب أو وقوع عقاب، فالتألم الذي يصيب أحد الناس بسبب ظروف طبيعية يسمى مصيبة، ولو كانت هذه المصيبة بسبب إهماله الشخصي لتكلمنا عن مصدر طبيعي للعقاب، أما لو انزل به أحد القضاة عقاباً شديداً لكان هذا العقاب من مصدر سياسي. والمهم يبقى في نهاية المطاف كيفية الحصول على اللذة وتجنب الألم، ومن هنا، يمكن القول بأن اللذة تبقى الهدف الاسمي والقيمة الأخيرة لكل أخلاق، وعلى المشتري أن يضع هذا الأمر نصب عينيه.

هـ) معايير اللذة:

إن كانت العلة الغائية هي الحصول على اللذة وتجنب الألم، فإن اللذات والآلام تصبح الآلات التي نتعامل معها كي نصل إلى الغاية الأخيرة، ويصبح من الواجب معرفة قدرة كل ألم أو كل لذة، أي القيمة الحقيقية لكل لذة على أفراد، ولكل ألم على حدة، وبتعبير آخر كيف نقيم اللذات والآلام، كي نقارن بينها ونفاضل.

هنا نصل إلى أهم ما ميز فلسفة بنشام وطبعها كفلسفة غربية. فلقد أرادت الحضارة الغربية أن تجد صيغة رياضية لكل ما في الكون، فأكدت بأن «الطبيعة مكتوبة بلغة الأرقام»، وأن ما يتجه الإنسان من فنون ينتهي أيضاً إلى معادلات رياضية، وكذلك حياته في المجتمع أي حياته السياسية والأخلاقية. لقد حاول الانكليزي هوبز 1679-1588 في القرن السابع عشر إيجاد حل علمي فيزيائي رياضي للمشكلة السياسية في كتابه الشهير لاويathan. وبنشام هنا يقوم بمحاولة ماثلة في المضمار الأخلاقي، فهو يرفض طرح المشكلة الأخلاقية طرحاً نظرياً، والبحث في المبادئ السامية أو غير السامية التي تستند إليها كل فلسفة أخلاقية. ذلك أنه أدرك أن طرحها على أسس نظرية وتأملية وميتافيزيقية يعني الدخول في اعتبارات لا مخرج لها. المبدأ الوحيد الذي يسلم به الجميع لواقعيته هو تجنب الألم والحصول على اللذة. انطلاقاً من هذا الواقع يمكن أن نجد المشكلة الأخلاقية حلاً رياضياً، أي أنه بإمكاننا إيجاد حل علمي لهذه المشكلة، وكأن بنشام يقول لنا بأن الكمبيوتر قادر على حل كل المشاكل الأخلاقية، فاللذة قابلة للحسبان وكذلك الألم، ومن هنا يمكننا أن نحسب بدقة ما يسعى إليه البشر دوماً وهو

1 - المصدر الطبيعي أو الفيزيائي:

يكون مصدر اللذة أو الألم مصدراً طبيعياً، أو تكريساً طبيعياً حين تأتينا اللذة أو يصيبنا الألم من سيرورة الأشياء ذاتها، ومن المجرى العادي للأمور، دون أن يكون هناك تدخل من إنسان آخرين يغيرون هذا المجرى، ودون تدخل من قوة خارقة غير منظورة.

2 - المصدر السياسي:

حين نتوقع ألماً أو نتظر لذة من جراء تدخل شخص معين أو عدة أشخاص يعملون باسم المجموعة وينفذون أوامر السلطة العليا الحاكمة عندها نستطيع أن نتكلم عن مصدر سياسي، أو تكريس سياسي لهذا الألم أو لهذه اللذة.

3 - المصدر الأخلاقي أو الشعبي:

لو أثر علينا أصحاب السلطة، أو أولئك الذين يصنعون الرأي العام، وكان هذا التأثير عفوياً تماماً أي بسبب استعداد فردي محض، لكان مصدر اللذة أو الألم مصدراً أخلاقياً أو شعبياً.

والواقع أن مثل هذه التسمية غريبة، فبنشام هنا يتكلم عن تأثير المجتمع، دون إكراه مادي، على الفرد وتصرفه، ويجعل من هذا التأثير المصدر الأخلاقي الوحيد، لذا فإنه يسمي هذا المصدر، أخلاقياً وشعبياً، ويشدد على أن الصفة الثانية هي الأقرب للواقع.

4 - المصدر الديني:

إذا جاءت اللذة أو حصل لنا الألم بسبب تدخل قوة عليا غير منظورة، فإن التكريس يكون في مثل هذه الحال، تكريساً دينياً.

والفرق الرئيسي بين المصدر الديني والمصادر الثلاثة الأخرى هي أن اللذة أو الألم قد يقعان في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، في الحالة الأولى، في حين أننا نتوقع أن يقعاً في هذه الحياة فقط، حين يكون المصدر أخلاقياً أو سياسياً أو طبيعياً.

مما تجدر ملاحظته هنا هذه الواقعية البرغماتية التي اشتهرت بها الفلسفة الانكليزية، والتي تنبئنا هنا بوضوح لدى بنشام، فهو لا يريد إطلاقاً الابتعاد عن الحياة اليومية العادية حتى حين يتكلم عن تجربة تتعدى يومية الحياة، وهو لا يتخلى عن واقعية المحسوس والعملية حين لا يمايز بدقة على الإطلاق، بين جميع

العكس يظل صحيحاً.

هذه المعايير تظل ناقصة فهي صالحة حين نريد تقييم اللذة او الألم في حد ذات كل منهما، ولكن حين نريد ان نحسب الميل العام الذي تتجه نحوه اللذة، كان لا بد لنا من إدخال معيارين جديدين في الحساب وهما:

5 - الخصب : Fecundity

ويعني بنشأ هذا التعبير حظ اية لذة أو ألم بأن يتلوها إحساس من النوع نفسه، أي أن اللذة تكون أخصب كلما أنتجت، أو كان لها حظ حقيقي بأن تنتج لذة أخرى بعد زوال لحظة اللذة الأولى. ومثل هذا القول ينطبق على الألم. والتفضيل هنا واضح تماماً لأن على المرء أن يفضل اللذة التي تعقبها لذة، وكلما كان عدد اللذات التي يمكن ان تعقبها أكبر، كلما كان ذلك أحسن. أما بالنسبة للألم فيجب تجنب كل ألم يتلوه ألم آخر أو آلام عديدة.

6 - الصفاء او النقاوة : Purity

ويقصد فيلسوفنا بهذا التعبير حظ أي لذة أو ألم أن يتلوها إحاسيس مباينة لها. فاللذة تكون نقية حين لا يتبعها نقيضها أي الألم، والألم يكون صافياً حين لا يتبعه نقيضه أي اللذة. ومن الواضح أن اللذة تكون أفضل كلما كانت أنقى، أي كلما كنا متأكدين اننا لن ندفع ثمنها ألماً في المستقبل، في حين أن الألم يكون أفضل كلما كان غير نقي، أي كلما تأكدنا من أن وراء لذة تعقبه الكثير من اللذات تليها الحسرات والأحزان لذا يجب التنبه جيداً الى أهمية صفاء اللذة، حين نقدم على أي عمل.

هناك معيار آخر يدخل في الحسبان فقط حين لا تعود اللذة فردية بحتة بل تتناول عدة اشخاص، ومن هنا كان هذا المعيار هو:

7 - الامتداد أو الانتشار : extent

هذا المعيار يأخذ في الحسبان عدد الافراد الذين تشملهم اللذة او يطالهم الألم، أي أن المعيار هنا هو معيار اجتماعي. ومن البديهي ان اللذة تكون أفضل كلما ازداد عدد الناس الذين تشملهم، أما الألم فانه يزداد سوءاً، مع اتساع رقعة الناس الذين يحل بهم.

حين نتسلح بكل هذه المعايير يصبح من السهل أن نحسب بدقة كل عمل نريد ان نقوم به، فترى إن كان يتجه نحو

السعادة. إذ ما هي السعادة؟ السعادة عملية حساب، عملية جمع وطرح. كيف؟ يجب جمع اكبر كمية ممكنة من اللذة، وطرح اقل كمية ممكنة من الألم، بمعنى ان هدفنا في الحياة يجب ان يكون جمع اكبر قدر من اللذة مع محاولة عدم ادخال الا اقل كمية من الألم، والحاصل هو السعادة. يمكننا ان نقول بأن اللذة هي حساب الدائن والألم هو حساب المدين، والغنى أي السعادة يصبح جمع اكبر حساب دائن، واقل حساب مدين، ولنضع المعادلة رياضياً فنقول بأن السعادة هي حاصل جمع اكبر قدر من اللذة بعد طرح اقل كمية من الألم.

مثل هذا القول يظل نظرياً، إذ كيف نميز بين كمية لذة وأخرى؟ أو كيف نعرف أن ألماً هو اصغر من آخر؟ من أجل ذلك يلجأ بنشأ الى معايير عدة. فلو اعتبرنا مصلحة فرد واحد فقط، ونظرنا الى قيمة اللذة أو الألم في حد ذاتها، لكانت عندنا اربعة معايير نقيس بها كمية اللذة او حجم الألم وهي:

1 - الشدة أو الزخم : Intensity

ان هذا المعيار فردي محض، فكل شخص يستطيع ان يقيم اللذة التي يتغياها حسب الاهمية التي يعلقها على عمل معين. ومن الطبيعي أنه كلما اشتدت اللذة وزاد زخها كلما كانت أفضل، أي تتمشى بطريقة انسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله. وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كان أسوأ، فوجب تجنبه والابتعاد عنه.

2 - الدوام : Duration

وهي الفترة التي يستغرقها ألم ما أو الحقبة التي تعيشها لذة معينة، وكل لذة تبقى فترة اطول تكون أفضل، والعكس صحيح بالنسبة للألم، فكلما قصرت مدته كلما كان أنسب.

3 - التأكد أو عدمه : Certainty or Uncertainty

هناك لذات مضمونة أكيدة، وأخرى ليست الا من قبيل الاحتمال، لذا وجب تفضيل اللذة الأكيدة على اللذة المحتملة فقط، والعكس صحيح بالنسبة للألم.

4 - القرب والبعد : Propinquity or Remoteness

هذا يعني أن هناك لذة قريبة، سهلة أي أنها في متناول اليد، وأخرى بعيدة لا بد من ترقبها وانتظارها، والعمل البعيد المدى من اجل الحصول عليها. وبالمطبع لا بد من تفضيل اللذة التي تحت تصرفنا والسهلة المثال، أما بالنسبة للألم فان

التي نادى بها مؤلف المدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع، غير أننا لا نستطيع ان نتبين كل ما أتى به من جديد، أي كل ما اضافته الى نفعية سلفه الا اذا تبعنا عرضه الشامل لهذه المدرسة كما بينه في كتابه النفعية. ففي هذا الكتاب يحاول مل أولاً البحث عن الجذور التاريخية للنفعية كمشكلة اخلاقية، ثم يرد على مختلف اعتراضات خصومه، ليكمل فيطرح المشكلة الاساسية وهي مشكلة المصدر الذي تستند اليه النفعية، أي المبدأ المؤسس الذي يجعل من هذه النظرية قوة أخلاقية ضاغطة وملزمة، واخيراً يبحث في الغاية الاخيرة لكل اخلاق فيشير مشكلة علاقة السعادة بالفضيلة.

أ) المشكلة الاخلاقية والجذور التاريخية للنفعية:

منذ مطلع كتابه حول النفعية، نتبين البون الشاسع بين مل وسلفه، فبتنام لم يكن يكثر لتاريخ الفلسفة، بل كان يحتقر قداماءها وخاصة افلاطون 347-428 ق. م. وأرسطو 322-384 ق. م. فهو حين يقول بأن الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم يتنكر لكل تاريخ الفلسفة ويمسحه، فلا يبق من أية جذور، وينطلق من هذا الواقع دائراً اظهره لكل ما أتى به السلف قبله، في حين ان جون ستورث مل يطرح المشكلة الاخلاقية كمشكلة فلسفية قديمة، ثم يبحث عن جذورها ليؤكد بأن أبا النفعية هو سقراط عينه حين جادل السفطائيين وخاصة بروتاغوراس 411 - 481 Protogoras ق. م. الذي كان يؤكد بأن الانسان مقياس كل شيء، ليبين عيوب مذهبهم. كان سقراط إذن يبحث عن معيار يقيس به المشكلة العملية مشكلة الاخلاق الاولى، مشكلة الخير والشر. قدم هذه المشكلة لا يعني أنها وجدت حلاً مرضياً فما زال الفلاسفة ينقسمون الى قسمين حول هذه المسألة: ما الذي يؤسس الاخلاق؟ إن كل المبادئ الاخلاقية لا مبرر لها اذا لم تستطع ان تحل المسألة الاساسية وهي مشكلة الغاية الأخيرة للعمل البشري. ولقد فشلت الفلسفات في ايجاد المبرر العملي للغاية، اي النفعية. هناك إذن أولاً الفلسفات الاخلاقية التي تنتمي الى المدرسة الحديثة Intuitive school، وهي تضم فلسفات عدة مختلفة ومتنوعة، وكلها تقول بأن ما يؤسس الاخلاق هو قوى طبيعية، أو حس داخلي، أو غريزة معصومة لا يمكن اختزالها، أي أن مبادئ الاخلاق بينة بطريقة قلبية لا يمكن فهمها وشرحها. فكما اتنا نميز بين الالوان وكذلك بين اللذات والالام، بين الرغبات والنفور، دون ان نستطيع تفسير ذلك

الصالح أو نحو السوء. نجمع كل اللذات ونطرح كل الالام فتبدولنا الميزانية بوضوح، وهل تميل نحو الخير أي نحو مصلحتنا الحقيقية أي السعادة، أم تميل نحو الشر أي الالم والحزن والتعاسة. والحساب الذي يطبق على العمل الذي يقوم به الفرد يمكن ان يطبق على العمل الذي يشمل العديدين، أو يقوم به العديدون من الناس. ومن الطبيعي أننا لا يمكن أن نطبق هذا الحساب باستمرار، في كل الظروف، غير أن مثل هذه العملية يجب أن تظل نصب اعيننا باستمرار، وان نقرب منها دوماً ونطبقها بقدر ما نستطيع، وكذلك فعل المشرع أن يأخذها دوماً في حسابه. وما ينطبق على اللذة والالم ينطبق على كل ما يقع في مقولتهما. فاللذة قد تتخذ اشكالاً مختلفة، ويطلق عليها اسماء متعددة مثل الخير والفائدة والمصلحة والصالح والمكافأة والسعادة، أما الالم فقد يسمى الشر والإساءة والخسارة والتراجع والتعاسة، وهي كلها مفاهيم يمكن ان نطبق عليها طريقتنا الحسابة السابقة.

إن كل ما قلناه عن كيفية تقويم اللذات والالام وحسابها لا يشكل مجرد نظرية لا طائل منها، بل يستند الى الواقع الذي مارسه البشرية على مر الاجيال، فنظرة سريعة ترينا بأن اي غرض لا يكتسب قيمته الا من مجموعة اللذات التي تنوقعها منه، أو مجموعة الالام التي تنوقع ان يجنينا اياها. وكلما ازدادت فترة استمتاعنا بهذه اللذات كلما زادت قيمة هذا الغرض، وكذلك كلما كنا واثقين من حصول هذه اللذات وقرب هذا الحصول، كلما اعطينا هذا الغرض قيمة اكبر. من الواضح هنا ان رادكالية بتنام تبلغ ذروة الواقعية، فالعامل الاخلاقي غائب تماماً عن مثل هذه الفلسفة التي تجعل كل واحد منا مجرد محاسب يريد أن يقوم بجردة لمجموع اللذات والالام، للربح والخسارة.

II . النفعية عند جون ستورث مل John Stuart Mill:

لقد قيل بأن جون ستورث مل لم يضيف جديداً الى المذهب النفعي، بل اكتفى بتبني المذهب كما نظره سلفه بتنام، ثم اضاف اليه مفهوم الكيفية، أي أن مشكلته الأساسية كانت مشكلة صفات اللذات وخصالها ونوعيتها، ولكنه بتشديده على نوعية اللذات أساء إلى نفعية بتنام إساءة كبيرة، فمثل هذا المفهوم من شأنه أن ينسف الاساس الذي بنيت عليه فلسفة سلفه. غير أن مثل هذا التأكيد جائر بحق مل: صحيح أنه بقي من انصار بتنام وانه لم يكن راضياً عن موقف هذا الاخير من مفهوم التضحية فحاول إدخاله الى جانب الحسابات الباردة

إنكار دور اللذة، فلا بد لهم من اخذها بعين الاعتبار كلما عالجوا المشاكل التطبيقية للأخلاق، بل إن أنصار القبلية يضطرون، دفاعاً عن نظريتهم، للجوء الى حجج نفعية.

والسعادة عند مل هي اللذة او مجموعة اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد للموس لكل عمل اخلاقي، بل لكل عمل انساني، الخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فهو يؤكد بأن «الأعمال الانسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من اجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماماً وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة». وكلمة سعادة هنا ليست كلمة مبهمة تحتل التأويل بل هي كلمة لها معنى واحد محدد، إذ يقول مل: «ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللذة وغياب الألم»، «أما الحزن او الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذة».

إن الحصول على اللذة وتجنب الألم هما الشيطان الوحيدان اللذان يرغب بهما الناس، وبالتالي فإنهما يشكلان الغاية القصوى لتصرف الفرد، والهدف الأخير لسمي البشرية الحثيث، وهذا ما تؤكد التجربة البشرية التي نستطيع ملاحظتها وتفسيرها، وكذلك التاريخ الطويل للفلسفة، مهما حاولت بعض المدارس إنكار هذا الواقع.

(ب) اعتراضات خصوم النفعية:

بعد أن وضع مل النفعية في اطارها التاريخي، كمشكلة المبدأ الأساسي في الحياة الاخلاقية، يبدأ في البحث عن ماهيتها بطريقة الرد على شتى المآخذ التي وجهت اليها.

1- إن الاعتراض الأول يقول بأن النفعية تدين اللذة، ولقد جاء هذا الاعتراض من اللغة التي تجعل من المنفعة نقيض اللذة، ومن الاستعمال العام لكلمة منفعة خلص الخصوم الى القول بأن النفعية فلسفة قاسية لأنها لا تترك للذة دوراً في التصرف البشري، والغريب ان الذين يعيبون هذا الامر على النفعية هم انفسهم يعيبون عليها نقيض ذلك، أي دعوة الناس للاستسلام للذات وحتى أبخسها، وباختصار فإن النفعية هي نظرية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ بسبب نشافها وقساوتها حين توضع كلمة نافع قبل كلمة لذة، وهي نظرية قابلة للتطبيق بسهولة، بسبب طابعها الشهواني، حين توضع كلمة لذة قبل كلمة منفعة.

إن خصومنا يناقضون انفسهم، كما يؤكد جون ستيورت مل، في حين ان جميع الفلاسفة النفعيين، من ابيقور الى بنثام، لم يقصدوا بكلمة منفعة شيئاً مناقضاً للذة، ولكن اللذة

وتعليه، فكذلك يعتقد انصار المدرسة الحدسية بأن الخير والشر يستندان الى حس اخلاقي قبلي a priori لا يختزل ولا يفسر، إذ أنه الجدار الأخير الذي نصطدم به فلا يعود هناك من اساس ابعد منه، هذا الحس الأخلاقي هو المعيار الحقيقي للأخلاق. غير أن هذه المدرسة رغم اعترافها بضرورة وجود علم اخلاقي، تكفي مبادئ عامة جداً، وتفشل في إيجاد اساس واحد للأخلاق، كما انها تفشل في إعطاء لائحة كاملة بكل المبادئ القبلية. والواقع ان الفيلسوف كانط Kant 1724 - 1804 م. مثل العقلانية الأخلاقية في كتابه الشهير أسس ميثافيزيقا الأخلاق، ينتمي أيضاً الى المدرسة الحدسية، فهو يقول بأن اساس الواجب الاخلاقي ومصدره هو مبدأ كلي عبر عنه بقوله: تصرف بطريقة تجعل قاعدة تصرفك قابلة لأن يتبناها كقانون عام جميع الكائنات العاقلة، فهو يفشل فشلاً ذريعاً ومضحكاً حين ينتقل من المبدأ العام السابق لكل تجربة ومعاناة الى التطبيق، ففلسفته عاجزة عن اظهار اي تناقض منطقي في تبني الكائنات العاقلة للتصرفات اللاأخلاقية تماماً. أضف الى ذلك ان قاعدة كانط لا معنى لها الا اذا أولئناها حسب المدرسة النفعية، فهو في هذه القاعدة يعترف ضمناً بأن الفاعل الأخلاقي حين يريد أن يتصرف ويحكم على تصرفه اخلاقياً، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار منفعة البشرية ككل، وبتعبير آخر علينا جميعاً أن نتصرف بطريقة حسب قاعدة يمكن لجميع الكائنات العاقلة ان تتبناها وهي مقتنعة بأنها لخيرها وصالحها العام.

إن نقد كانط يقودنا مباشرة الى المدرسة الأخرى، مدرسة جون ستيورت مل، أي المدرسة النفعية التي تعتقد أن مسألة الخير والشر وجميع العواطف الاخلاقية المتعلقة بهما لا تقود إلى نوع من القبلية العقلية ولا الى غريزة أو فطرة غير قابلة للاختزال، بل هي قابلة للشرح والتفسير والملاحظة. هناك تجربة للانسانية نستطيع ملاحظتها بسهولة، نستطيع منها أن ندرك المبدأ الأساسي الذي يتحكم بعواطف الناس الاخلاقية. كل الفلسفات الاخلاقية التي لجأت الى وجود حس اخلاقي لا يُفسر، وكذلك الاخلاقيات العقلانية على طريقة كانط فشلت في أن تشير الى مبدأ واحد هو مصدر كل التصرفات الاخلاقية. إن هذا المبدأ الأوحده الذي يلعب الدور الأساسي في تأسيس الواجب الاخلاقي هو مبدأ المنفعة، أو مبدأ اعظم قدر من السعادة كما اكده بنثام.

خصوم هذا المبدأ لا يسمهم الا الاعتراف بدور البحث عن السعادة في كل صياغة للأفكار الاخلاقية، ومهما حاولوا

ذكي الى انسان غي، وانسان عالم الى انسان جاهل طمعاً في زيادة اللذات، بل إن الانسان الذي وهبه الطبيعة قوى عقلية وروحية عالية يتطلب دوماً المزيد ليكون سعيداً، ومن المحتمل جداً أن يتعرض أكثر من غيره للآلام والمصاعب، إلا أنه لا يطلب إطلاقاً المهبوط الى انسان أفنى، إن هذا النفور الطبيعي من الدرجة الأدنى يمكن أن يفسر تفسيرات كثيرة، إذ يمكن أن ننسبه الى الكبرياء، أو أن نفعل مثل الرواقين فنسبه الى محبة الحرية والاستقلال الشخصي، إلا أن إسمه الحقيقي يظل الشعور بالكرامة Sense of dignity. هنا يتعدى مل كثيراً عن بتام ليؤكد بأن هذا الأخير قد نسي الكثير من المشاعر السامية، كالشعور بالشرف والكرامة الفردية، حين تكلم عن دوافع التصرف الانساني. والشعور بالكرامة ينمو - حسب مل - مع نمو القوى العليا للانسان. وعلينا ألا نلظ ولو للحظة، أن الانسان الخارق القوى العليا أقل سعادة من الانسان العادي، ذلك اننا عندها نلظ بين فكرتين متباينتين: فكرة السعادة وفكرة الرضا content؛ إذ من الواضح أن صاحب القوى الدنيا امامه حظ كبير بأن يشبع كل رغباته ويحقق طموحاته، في حين أن صاحب القوى العليا يشعر باستمرار بأن السعادة التي يطمح اليها ابعده من ان تنال بسهولة، أو أن تُنال كلية. الانسان الحقيقي ابعده بكثير من الحيوان عن الرضا والاشباع. الحيوان أكثر رضا من الانسان، ولكن الانسان يعرف سعادة لا يمكن للحيوان حتى أن يتخيلها، وكذلك الحال بين صاحب القوى الخارقة العليا، وصاحب القوى الدنيا الذي يظل اقرب الى الحياة الحيوانية. وباختصار فإن عدم الرضا علامة قوة الانسان الخارق، لا علامة تعاسته، إذ من الواضح أنه من الافضل ان نكون انساناً غير راض من أن نكون خنزيراً راضياً. والناس حين يفضلون اللذات السهلة القريبة فإنما يفعلون ذلك بداعي الكسل. وبطبيعة الحال فإن اولئك الذين خبروا اللذات الدنيا واللذات العليا، هم وحدهم يستطيعون أن يقيموا سلم التراتب بين اللذات، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف، وحكمهم مبرم في مثل هذه الحال.

واخيراً فإن التفعية ليست فلسفة أنانية، لأن مثلها الأعلى ليس سعادة العامل الاخلاقي وحده، بل مجموع السعادة، أي أنها تأخذ بعين الاعتبار مدى إشباع سعادة ما على الآخرين، فلو اننا شككنا في مدى سعادة صاحب خلق نبيل، الا اننا لا نستطيع أن ننكر بأن مثل هذا الانسان يجعل الآخرين أكثر سعادة باستمرار، وتستفيد منه المجموعة فائدة جمة، وبالتالي

عينها وغياب الألم، وبدل أن يجعلوا من الملد والنافع امرين متعارضين، أعلنوا دوماً بأن النافع يشمل الملد والأنيق والجميل والمتع.

2 - لما كانت التفعية تؤكد بأن اللذة وغياب الألم هما الشيطان الوحيدان اللذان يرغب فيهما الناس كغايات أخيرة، فقد اتهمها خصومها بأنها تدافع عن مفهوم غير اخلاقي وغير سام، واناني للحياة. إن الاقرار بأن الحياة ليست لها غاية اسمى من اللذة، وإن ليس من غرض اسمى وانبل من اللذة يعني الدفاع عن مفهوم ديني ومنحط، ومثل هذا المذهب خلق بالخنازير، ومنذ القدم شبه تلامذة أبيقور بالخنازير. ولقد رد الابيقوريون بأن اللوم يقع على مناوئهم الذين لا يعتقدون بأن الانسان قادر على البحث عن لذات تفوق تلك اللذات التي يبحث عنها الخنزير، ورغم هذا فإني اعترف، بأن لا بد من ادخال تعديلات هامة على نفعية الابيقورين. يؤكد مل، أن لا بد من ادخال عناصر رواقية واخرى مسيحية على هذا المذهب.

هنا نصل الى التعديل الرئيسي الذي ادخله مل على نفعية بنثام، أي إدخال مفهوم الكيف، مفهوم نوعية اللذات والاقرار بأن هناك لذات أكثر قيمة من غيرها، إذ كان مل مقتنعاً بأن نفعية بنثام لا تأخذ بعين الحسبان كل نوعية العمل الأخلاقي. لقد قال جميع النفعيين بأن اللذات الروحية لا تفوق على اللذات الجسدية بسبب ماهيتها، ولكن بسبب عناصر خارجية، أي بسبب كونها أكثر استقراراً وأمناً وأقل عناء، ولكن مع ذلك فيمكن للنفعيين أن يقرروا بأن بعض انواع اللذات اثن من غيرها، إذ ان عنصر النوعية يلعب دوره بالنسبة الى اللذات الى جانب عنصر الكم، تماماً كما في كل الحقول والميادين.

ولكن كيف نميز هذا الفرق الكيفي بين اللذات؟ إذا فضل الناس، دون إكراه لذة على أخرى، بعد معرفة الاثنتين فهذا يعني ان اللذة المفضلة اثن نوعاً وليس كمياً فقط من الأولى، ولما كانت اللذات غير متجانسة لم يعد بالامكان قياسها بموضوعية، لذا وجب أن نلجأ الى الناس المؤهلين للقيام بمثل هذا القياس، أي الذين عاشوا مختلف اللذات. ونحن نلاحظ ان الذين عاشوا شتى مستويات اللذات يفضلون بطريقة واضحة بيئة اللذات التي تنتمي الى قواهم العليا، أي تلك التي تنتمي الى القوى العقلية والروحية، إذ ليس هناك من مخلوقات - إلا فيما ندر - تفضل ان تتحول الى حيوانات سفلى طمعاً في كمية اكبر من اللذات. ولا يرضى أن يتحول إنسان

فإن النفعية لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى، إلا حين تنادي بنبل الخلق.

3 - إن خصوم النفعية يؤكدون بأن السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري: حجة الخصوم هنا مزدوجة، فهم يؤكدون من ناحية بأن السعادة صعبة البلوغ بل مستحيلة، إذ تبدو كحلم بعيد المنال، ثم هناك أيضاً السؤال الأهم وهو: بأي حق نطالب بأن نكون سعداء؟ ومثل هنا يعرض لرأي توماس كارلايل Thomas Carlyle 1881-1795 الذي يعتبر بأن المصيب هو الشاعر الألماني الكبير غوته 1832-1749، حين يؤكد بأن الحياة لا تبدأ حقاً إلا مع التخلي Entsagen الذي يقود الى السكينة، ويشكل الشرط الضروري لكل فضيلة. مثل هذا القول لا يقلل من أهمية النفعية، ذلك أنها ليست فلسفة السعادة فحسب، بل أنها أيضاً فلسفة الابتعاد عن الحزن وتجنب الشقاء، فإذا كانت السعادة مستحيلة، فهذا يعني أننا ما زلنا أيضاً بحاجة الى النفعية كفلسفة تخفيف الألم. غير أن الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، يعنون بأن السعادة هي اللذة المثيرة والاستمتاع الصائب. بالطبع فلاسفة السعادة يعرفون جيداً بأن لحظات اللذة قصيرة لا تتجاوز السدقات في كثير من الأحيان، وهي عبارة عن فترات قصيرة في يوم طويل. السعادة هي لحظات من الهناء المثيرة وفترات عابرة من الألم في حياة طويلة، أي أننا يجب ألا نطلب من الحياة أكثر مما يمكن أن تعطي، والحياة عبارة عن فترات من الهياج والصخب والتمتع والهوس، وفترات من الراحة والهدوء. والذي لا يعرف الاستمتاع بالهدوء لا يعرف السعادة الحقيقية. كل الامر هو إذن أن السعادة موجودة وممكنة، ولكن علينا أن نعترف أن الحصول على كل شيء ليس ممكناً، وتصبح السعادة هنا فن الممكن، بل حتى فن الرضا بالقليل والاستمتاع الشديد بهذا القليل، ومثل هذا الفن يتوقف علينا فقط، نحن نستطيع ان نحققه أو أن نركض وراء اوهام لا نستطيع الحياة ان تعطيها. والنفعية تنادي بأن يستطيع القسم الأكبر من الناس الجمع بين عنصرى الهدوء والاثارة في توازن سعيد.

هنا يلامس جون ستيورت مل مشكلة فلسفية ضخمة عرفتها الفلسفة دوماً، وهي مشكلة سرعة زوال اللذات، فكل لذة تموت حالماً تتحقق، فكيف يمكن أن تكون اساس السعادة؟ اللذة لا عمر لها تموت مع ولادتها، ما أن تكون حتى تصبح ذكرى، لذلك فضل الكثير من الفلاسفة الفرح على اللذة لديمومته، اما جون ستيورت مل فيجد حلاً يمزج

بين اللذة والفرح في واقعية انكليزية، فهو يقول بأن كل إنسان مثقف يمارس نشاطه العقلي يستطيع ان يجد مصادر لا تحصى لاهتمامه، في كل ما يحيط به، في الطبيعة، في الفن، في العلوم، في الشعر، في تطور البشرية وآفاق مستقبلها. ومثل هذا الأمر يمكن أن يحدث، وأن يصبح كل من ولد في بلد متحضر يملك درجة من الثقافة تحوله الاهتمام بكل هذه الامور، إذ ليس صحيحاً أن الانسان أناني، بل على العكس، فالمجتمع المتحضر يضع امامنا الكثير من الانجازات الرائعة والامكانات المتعددة، ويخلق باستمرار مراكز اهتمام. في عالم كهذا مليء بالأشياء المثيرة للعقل والخيال، وفي عالم ما تزال هناك اشياء كثيرة تحتاج الى تعديل وتغيير وتحسين، فإن كل انسان تلقى تربية جيدة يجد الكثير من الاهتمامات بالخير العام، ويعيش حياة يُحسد عليها.

لا يكفي مل بالتبشير بهذا الوجود السعيد، ضد الذين يقولون بأن السعادة مستحيلة، بل يتنبأ أيضاً بمجتمع سعيد أت بفضل التقدم. فهو يؤكد بأن التربية الجيدة تجعل منا جميعاً شركاء في الصراع ضد الكوارث الطبيعية، وبفضل جهد الجميع وتقدم الانسانية، فالفقر، المصدر الدائم للألم، يمكن أن يتلاشى بفضل حكمة المجتمع المتكافل، وكذلك فإن المرض، وهو أخطر اعدائنا، يمكن ان ينقص باستمرار بفضل تربية جسدية واخلاقية صالحة، وكذلك فإن التقدم العلمي يعد بانتصارات جديدة ساحقة، على شتى انواع الامراض.

إن ما ينادي به مل هنا يشكل فعل ايمان حقيقي بالتقدم العلمي، وبطبيعة الطبيعة البشرية، إذ أنه يؤكد بأن كل الكوارث التي تصيب الانسان وتزيد من حزنه وألمه، يمكن السيطرة عليها وإزالتها، بفضل الجهد المتواصل للبشرية، إلا أن هذا لا يمنع مل من رؤية الواقع المرير الذي كانت تعيشه الحضارة الغربية في عصره، إذ أنه يؤكد بأن التقدم ما يزال بطيئاً جداً، وهناك اجيال كثيرة متعاقبة ستهلك قبل أن يأتي النصر النهائي على الفقر والحزن والألم والمرض، وسيكون هذا النصر انتصار الارادة والمعرفة.

الذين يقولون بأن السعادة غير ممكنة مخطئون إذن تماماً، إذ أن المساهمة، ولو بشكل متواضع، في سير الانسانية الحثيث، في نضالها ضد شتى الكوارث، كفيل بأن يعطي لكل إنسان يملك القليل من الذكاء ومن العطاء متعاً متعددة متنوعة، تمنحه سعادة حقيقية، تمنعه من السقوط في إغراءات الأنانية.

4 - النفعية تستبعد التضحية بالذات، هذا ما يقوله الخصوم فهل الأمر كذلك؟ إن الغالبية الساحقة من الناس، حتى في البلدان المنغمة اقل بكثير من غيرها في البربرية، ما

من اجل إيجاد التناغم والتناغم بين الفردي والاجتماعي ، وبالتالي من اجل إيجاد حل جذري نهائي لمشكلة التضحية ، يقترح جون ستيورت مل القيام بأمرين اثنين : قيام جميع القوانين والتنظيمات الاجتماعية بإيجاد توازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجتمع ، ومن ناحية ثانية على النظام التربوي ان يخلق في ذهن كل فرد ارتباطاً كاملاً بين سعادته الشخصية ومصالح المجتمع ، أي السعادة العامة . إن هذين الأمرين كفيلاً ، على المدى البعيد ، بإزالة كل سبب لوجود التضحية .

5- إن المثل الأعلى للنفعية سام جداً ، إلى درجة لا تستطيع معها الانسانية أن تبلغه ، أو أن تحققه . بهذه الجملة يمكن ان نختصر ما يقوله الخصوم ، فبعد أن عابوا على النفعية انحطاطها يعيرون عليها الآن سهوها وإغراقها في مثالية لا يمكن أن تتحقق ، إذ كيف يمكن أن نصل الى أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس؟ إن النادر جداً من الناس تتاح له الفرصة أن يؤثر على سعادة المجتمع بأكمله ، إلا أن هذا يجب ألا يمنع الناس من العمل من اجل إسعاد الآخرين . ما تطلبه النفعية هو العمل المجرد من أجل إسعاد مجموعة صغيرة معينة من الناس ، ومثل هذا العمل متوافر لكل الناس ، أي أن على كل منا أن يعمل ، لا من اجل خير المجتمع بأسره ، فهذا بالفعل امر عسير ومحال بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس ، بل من اجل إدخال السعادة الى نفوس من يعيشون معه في محيطه الضيق المحدود ، فالفضيلة بنظر النفعيين هي محاولة زيادة عدد السعداء . ومثل هذا الهدف ليس بمثل أعلى بعيد المثال ، بل إنه في متناول كل واحد منا ، وفي كل آن . فلنعمل كل في محيطه الصغير على تخفيف آلام الآخرين ، وعلى إدخال السعادة الى بيوتهم ، وهكذا نكون قد خدمنا الهدف الأكبر ، هدف أقصى درجات السعادة لأقصى عدد من الناس .

6- إن الاعتراض السادس على النفعية يمكن صياغته على الشكل التالي : إن مثل هذه الفلسفة تجعل انصارها باردين ، إذ تقتل عندهم كل شعور نحو الآخرين ، حين تطلب منا أن نحسب فقط ، وبشكل قاس ، نتائج التصرفات لا النيات التي كانت وراء التصرف . مثل هذا التقدير يطرح مشكلة علاقة العمل الاخلاقي بمنفعته ، مشكلة الفعل والفاعل ، وهي مشكلة ليست خاصة بالنفعية وحدها بل عرفتها كل الفلسفات الاخلاقية . إن انساناً نبيلاً قد يقوم بعمل نتائجه مؤذية ، فهل يصبح الفاعل هنا مؤذياً وشريراً ؟ الرواقيون قالوا على طريقتهم بأن من كان فاضلاً ملك كل الصفات الجيدة ، فأصبح غنياً جيلاً نبيلاً كريماً . . . إن النفعية لا تذهب الى هذا

يزالون يعيشون ، دون ارادتهم طبعاً ، بدون سعادة ، وكذلك فإن الأبطال والشهداء مدعوون لأن يتخلوا عن سعادتهم بمحض ارادتهم ، وذلك من اجل المثل الأعلى الذي يجعلونه فوق سعادتهم الشخصية . إلا أن كل من يضحي بذاته فلنما يفعل ذلك لا من اجل التضحية ذاتها ولكن من أجل سعادة الآخرين ، الأبطال والشهداء يقومون بأعمالهم ، وهم مقتنعون بأنهم سيوفرون الكثير من الشقاء على غيرهم . إن التضحية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تساهم في سعادة الآخرين . إن من يضحي من اجل غاية أخرى لا يستحق اعجابنا أكثر من اعجابنا بالناسك القابع على رأس العمود . إن جون ستيورت مل يتذكر هنا كل ما قاله سلفه عن النسك ، إلا أنه يظل أقل عداءً له ، إذ أنه يقول بأن النسك والتعب على رأس عمود ، كما فعل سمعان العمودي الذي ذكرناه سابقاً ، قد يكون له أهميته بأن يرينا الى أي مدى تستطيع أن تصل الشجاعة الانسانية ، ولكن عمل سمعان العمودي لا يمكن ان يكون النموذج الذي على الانسانية ان تحتذيه ، باختصار مل يلتقي مع بنثام بالقول بأن التضحية لا قيمة لها بحد ذاتها ، ولكنه يختلف معه بعد ذلك ، فبنثام لا يعترف على الاطلاق بأية تضحية اذا كانت على حساب الذات ، إن عمل الخير لا يتعارض مع مبدأ المنفعة عند بنثام ، ما دام لا يتعارض مع سعادتنا ، ولا يقوم على حسابنا ، في حين أن مل يعتقد بأن التضحية ، رغم عدم قيمتها في حد ذاتها ، ستظل تلعب دوراً هاماً في المجتمعات ما دامت هذه المجتمعات ناقصة كما هو الواقع ، وبسبب هذا النقص يأتينا الشعور بأننا نستطيع بالتضحية أن نأمل بأن نحقق السعادة القصوى التي من الممكن ان نبلغها مع تقدم المجتمع ، أي انه بسبب اليأس الحالي فقد اعطي لجميع الذين يضحون أن يأملوا بعالم ملؤه السعادة والرخاء ، مثل هذا الشعور يؤكد لنا حريتنا ، وبأننا أقوى من القدر والمصائب ويجعلنا نعيش ، كما حصل مع الرواقين أثناء أسوأ ايام الامبراطورية الرومانية ، في طمأنينة لا تطلها قساوة الظروف .

إلا أن المثل الأعلى للأخلاق النفعية هو في التضحية التي تكون من اجل سعادة الآخرين . إن مصلحة المجموعة هي التي تعطي معنى لأية تضحية . غير أن معنى التضحية يبدأ بالزوال تدريجياً مع تقدم البشرية ، وقيام تناغم حقيقي بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة ، وهذا ما نجده في القاعدة الذهبية للمسيح ، حين يطالبنا بأن نفعل للآخرين ما نريد ان يفعلوه معنا ، وحين يقول لنا بأن نحب قريبنا كأنفسنا .

ثم العهد الجديد دفعة واحدة. مثل هذا القول لا معنى له. وهنا نصل الى فكرة اساسية عند جون ستيورت مل وهي فكرة التجربة الاخلاقية التي عرفتها البشرية، فميل يرد على الذين يحتجون بضيق الوقت بأننا نملك كل الوقت المساوي لكل ماضي الجنس البشري، فالإنسانية تعلمت، خلال تجاربها السابقة، ما يتمشى مع سعادتها، وعرفت ما يتعارض معها، وبالتالي فإن المعتقدات التي وصلت الينا، هي قواعد الاخلاق من اجل العامة والفيلسوف وسبق كذلك الى أن ننجح في إيجاد قواعد افضل.

هناك إذن حكمة للأهم اكتسبتها خلال تاريخها المديد، وهذه الحكمة مفتوحة على التقدم اللامحدود. هذا الانفتاح على التقدم المستمر، يعني أن تجربتنا ما تزال ناقصة، وأن حكمة البشرية ما تزال قابلة للتعديل والتحسين، ولكن هذا لا يعني ان البشرية ستظل مكتوفة اليدين في انتظار تحقيق المبدأ الأساسي، أي الكمال أي السعادة الكلية لكل الناس. البشرية تجري تعميمات مستقاة من تجربتها كيلا تقع في اخطاء الماضي من جديد، وهذا يقودها الى نوع من المبادئ الثانية.

10 - إن الاعتراض الأخير على النفعية يؤكد بأنها تسمح لتمرير تبريرات ضمنية كاذبة. الخصوم يقولون بأن النفعية يجعل لنفسه ما لا يحلله لغيره، ان يميل دوماً إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشذ عن المبدأ الأساسي، ليؤكد بأن خرق القاعدة أنفع له شخصياً من احترامها. ولكن هل النفعية وحدها تحيز لأتباعها أن يغشوا مع ضميرهم؟ يجب جون ستيورت مل بأن كل المذاهب الاخلاقية واجهت مثل هذه المشكلة المتأنية، لا من المبادئ الاخلاقية، ولكن من شتى الاعتبارات المتنوعة التي تدخل في صراع في ما بينها. ومثل هذه الظاهرة تشير الى أن الاشياء البشرية في غاية التركيب والتعقيد، مما يجعل من الصعب جداً الحكم على كثير من التصرفات حكماً جازماً وقاطعاً، ولهذا فإن كل المذاهب الاخلاقية سمحت للعامل الأخلاقي ببعض التسامح مع نفسه، في الظروف الاستثنائية، ومن هنا فقد فتحت باباً ثمر منه تبريرات الضمير الكاذبة، مثل هذه الاشكالات لا يحلها الا ذكاء الفرد وفضيلته.

والمشكلة كما نرى ليست خاصة بالنفعية، كما يحاول الخصوم أن يقولوا، بل هي مشكلة عامة تعرفها كل الفلسفات الاخلاقية، بل إن النفعية حتى في حال تصارع الواجبات هذه، تظل افضل من كل المذاهب الأخرى، ذلك أنها تملك معياراً ثابتاً يتيح لها أن تحسم الصراع لصالح احد الطرفين، مهما كان تطبيق مثل هذا المعيار صعباً، وهذا المعيار هو بالطبع

الحد بل تؤكد بأنه على المدى البعيد فإن الاعمال الحسنة هي وحدها البرهان على وجود خلق حميد نبيل، لا النيات الخفية للفاعل الأخلاقي. والواقع انه لو طرحنا السؤال الاساسي هنا، وهو ما الذي يشكل خرقاً للقانون الاخلاقي؟ لما استطعنا الاجابة انطلاقاً من النيات، إذ من الصعب معرفتها معرفة حقيقية، في حين أن الافعال ملموسة وبيّنة مفهومة، يمكن الاحاطة بها بسهولة.

7 - لقد عاب خصوم النفعية عليها أنها اخلاق بدون الله. وهنا يقول جون ستيورت مل المسألة تتعلق بتصورنا نحن لما يريده الله من البشر، فإن كان يريد، قبل كل شيء، سعادة جميع خلائقه، فإن النفعية لا تكون مذهباً بدون الله، بل تصبح مذهباً دينياً بعمق شديد، يفوق غيرها من المذاهب. الواقع أن مل يستوحي آراءه هنا من اللاهوتي النفعي بالي Paley المتوفى في مطلع القرن التاسع عشر، وكانت آراؤه منتشرة في شتى أنحاء انكلترا، وكان ينادي بأن الله لا يرغب الا في سعادة كل مخلوقاته.

النفعية إذن، في تصور مل، لا تدير ظهرها الى إرادة الله، بل تستطيع ان تستند اليها للدفاع عن موقفها.

8 - الاحتجاج الثامن ضد النفعية نعتها بأنها اخلاق انتهازية الانتفاع، وبالتالي فهي لا اخلاقية لأنها لا تستند إلى المبادئ. وكلمة انتفاع Expediency التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل، إذ أنه بفعله من اجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الفردية الأنانية كما هي الحال حين يضحي وزير بمصالح بلده من اجل الاحتفاظ بمنصبه. والانتفاعية تقال ايضاً بمعنى الانتفاع المباشر أو الآني، مع انتهاك ما كان يضمن منفعة أعم وأسمى، كان يكذب المرء من اجل التخلص السريع من إحراج. إن الانتفاع هنا هو غير النافع Useful، وطبعاً إن النفعية هي مع ما هو نافع، وليست مع ما ننتفع به في لحظة انتهازية. الا ان النفعية تقبل باللجوء الى الانتفاع، كاللجوء الى الكذب من اجل انقاذ احدهم من مصيبة محدقة مع مراعاة الحالات الضرورية والقصوى لمثل هذه الانتفاعية الانتهازية، بل إن حسنة المبدأ النفعي هي أنه يستطيع أن يقارن بين مختلف المنافع ليرجح الافضل منها.

9 - إننا لا نملك الوقت الكافي لنحسب تأثير اي عمل نقوم به على السعادة العامة. هذه هي صياغة الاعتراض الجديد لخصوم النفعية، ويرد مل متهاكماً بأن من يقول مثل هذا القول، هو كمن يقول أنه من أجل تنفيذ المبادئ المسيحية على المرء ان يقرأ، قبل أن يقدم على اي عمل، العهد القديم

نساهم في مسيرة السعادة العامة. وهكذا نستطيع أن نقول بأن التأثير الذي تلعبه المكافآت والعقوبات، سواء أكانت مادية أو معنوية، أجاءت من الخالق أو من أبناء بجدتنا، يلعب دوراً مهماً لتثبيت الأخلاق النفعية.

2 - الدافع الداخلي :

إن المحرك الأساسي للواجب واحد لا يتغير، إنه شعور داخلي، تألم شديد يعقب خرق الواجب، حتى أن الناس الذين تلقوا تربية اخلاقية جيدة يتراجعون مذعورين أمام احتمال مثل هذا الخرق، وواضح ان هذا الشعور حين لا تكمن وراء اية مصلحة انسانية يشكل جوهر الضمير الاخلاقي. إلا أن الواقع هو ان هذا الشعور غير مرتبط فقط بالفكرة المحضة للواجب. إن الالتزام الاخلاقي هو ظاهرة في غاية التعقيد فنحن نجده متشابكاً مع الكثير من المشاعر والعواطف، مع التعاطف والحب والخوف والشعور الديني بشئ اشكاله، وكذلك مع ذكريات الطفولة، وكل حياتنا المنصرمة، وكذلك مع رغبتنا في الحصول على احترام الآخرين وتقديرهم. ويسبب هذا التعقيد الكبير فقد اعطى الواجب الاخلاقي صفة صوفية. ومهما يكن من أمر فإن القوة الضاغطة، الملزمة اخلاقياً تأتي من كتلة من الشعور علينا إزاحتها بقوة إن شئنا أن نخرق مبدأنا الاخلاقي، ومواجهتها من جديد بعد ذلك، حين تعود الينا بصورة تأنيب الضمير. وكتلة الشعور هذه هي التي تشكل الضمير الاخلاقي مهما كان رأينا حول اصل هذا الضمير.

والواقع أن مل يتعد هنا كثيراً عن سلفه بنثام، إذ إنه يعلق اهمية كبرى على الشعور بالالزام الاخلاقي والواجب، ورغم تأثره بالالماني كانط الا ان خلافاً أساسياً يميز بينهما. مل يعترف بالضغط الذي يمارسه الشعور بالواجب كما فعل كانط، إلا أنه لا يقول بأن هذا الشعور يأتي من مبدأ عقلي ترنسندنتالي، بل يأتي، كما رأينا، نتيجة للعديد من المشاعر الطبيعية والمكتسبة التي تتشابك وتتداخل، والتي يمكننا أن نخلصها من كل ما يشوبها من عناصر غير صافية لنصل الى «الفكرة الصافية للواجب»، مرة اخرى يشدد مل على دور تجربة المجتمع وتقدمه.

وهكذا فإن المحرك الاخير لكل اخلاق هو شعور ذاتي يكمن في اعماق كل واحد منا، وليس هناك ما يمنع من ربط مثل هذا الشعور بمبدأ المنفعة، والواقع أن الذين يرون في هذا الشعور واقعة ترنسندنتالية، اي حقيقة موضوعية تنتمي الى عالم

السعادة القصوى للعدد الاكبر من الناس. هذا المعيار الذي يشكل المبدأ الاول الاساسي، يقي اللجوء إليه النفعية من الوقوع في الرغبات الشخصية، كما يحصل عند غيرها من النظريات، في حال تصارع المبادئ الثانوية.

ج (المحرك الأخير لمبدأ المنفعة :

في كل الفلسفات الاخلاقية تطرح مشكلة الأساس الذي تستند اليه كل نظرية، أي أننا نتساءل عن الدوافع الاخيرة التي تجعلنا نشعر بواجب اتباع هذه النظرية، ومن اين تستقي قوتها الملزمة. واول ما يلاحظه جون ستيورت مل هنا، هو اننا في الغالب نتبع اخلاقاً هي بالنسبة لنا عادات ألفناها، وتبدو وكأنها تؤسس ذاتها، اي تستقي من ذاتها قوتها القهرية كواجب. هذه العادات تجعلنا اليوم نقول «إنني اشعر بأن ملزم بالآسرق او أقتل، بالآ أخون أو أخدع، ولكن لماذا انا ملزم بأن اعمل من أجل السعادة العامة؟».

نعم إن فكرة العمل من اجل سعادة كل الناس، ما تزال بعيدة جداً عن اذهاننا، ولا نقبلها كمادة درجنا عليها، ولكن مع تقدم التربية، ستنعمق الشعور بالصلة التي توحدنا مع بقية البشر، وهذه هي ارادة المسيح، إلى درجة أن التضامن مع بقية أخوتنا في البشرية سيبدو، امام ضمير كل فرد منا، كشعور طبيعي جداً، تماماً كما يبدو اليوم النفور من بشاعة الجريمة طبعياً لدى شبان أسوياء تلقوا تربية جيدة.

في انتظار أن يصبح مبدأ سعادة الجميع طبيعة جديدة، وعادة يومية لدى جميع البشر، فإن النفعية تملك، مثل غيرها من المذاهب الاخلاقية، دوافع عديدة لجلب الناس اليها. هذه الدوافع أو المحركات هي على نوعين: داخلية وخارجية.

1 - الدوافع الخارجية :

الدوافع الخارجية سهلة المعرفة، وقد عاشتها الانسانية باستمرار، واول هذه الدوافع هو الامل في اجتذاب محبة الناس، او محبة الخالق، ذلك اننا جميعاً نسعى الى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، واجتذاب محبة الناس يسهل سعادتنا ويمهد لها الطريق، وهذا ما يجرنا الى أن نبتعد عن حساباتنا الانانية في السعادة ونعمل من اجل سعادة من يحيط بنا كي يظل يضمن لنا كل خير. والوجه الآخر لهذا المحرك هو الخوف من أن يصيبنا غضب الناس أو سخط سيد الكون، إذ لما كنا نخاف على سعادتنا كنا حريصين على ألا يصيبنا الأذى من نعيش معهم، لذا نمتنع عن أعضائهم، وبهذا

التي ما تزال قائمة بين الافراد أو بين الطبقات. هذه الفروقات هي التي تسمح حتى الآن بعدم الاهتمام بسعادة جماهير عديدة من الناس.

إن تقدم الإنسانية يعني تقدم الشعور بالإشارة والعمل لمصلحة الغير وخيره، وهو يعني أخيراً هذا الشعور بالترابط بين كل افراد المجتمع، وبوحدة السعادة بينهم. ونحن لو وجهنا كل طاقاتنا التربوية نحو تنشئة هذا الشعور وتقويته، لنشأ كل فرد منذ الصغر وهو يرى الجميع وقد تنبوا هذا الشعور بالوحدة، فأحس بالاطمئنان، واقتنع بأن اخلاق السعادة تشكل دافعاً أخيراً كافياً. هنا يلتقي جون ستيورت مل مع الفرنسي اوغست كومت 1857-1798 Auguste Comte المؤمن بتطور المعرفة الانسانية، وتقدم البشرية التي يجعل من سعادتها ديناً جديداً. إلا أنه يتابع ليقول بأن انصار الاخلاق النفعية لا يحتاجون الى مسار الانسانية الحثيث ليؤكدوا على وجود الشعور الملزم بالواجب نحو سعادة المجموعة. ففي الحالة الحضارية الحالية، والتي لا تشكل بعد تقدماً ملحوظاً، يملك كل فرد حساً عميقاً متجذراً في داخله، بأنه كائن اجتماعي، وبالتالي فهو لا يرى في بقية افراد البشر خصوماً يجب أن ينافسهم ويقرهم، بل يرى أن عليه أن يقيم تناسقاً بين عواطفه وأهدافه وعواطف الآخرين وغاياتهم، حتى حين يدخل في صراع مع بعض الناس الذين لا يدركون سعادتهم الحقيقية، إذ يشعر حينها أن أهدافه تتعارض فقط مع أنانيتهم، لا مع غاياتهم الحقيقية والتي يجهلونها.

صحيح أن الحس الاجتماعي ما يزال ضعيفاً جداً، أمام المشاعر الانسانية لدى معظم الافراد، إلا أن أولئك الذين يملكونه يحسون أنه امر طبيعي، فهو لا يمثل امامهم كما لو كان خرافة اخترعتها التربية، أو قانوناً فرضه بالقوة الضغط الاجتماعي، بل كصفة من العيب عدم امتلاكها. مثل هذه القناعة الداخلية تشكل في الواقع الدافع الاخير لأخلاق السعادة القصوى، لأنها هي التي تحر ما سميناه بالدوافع الخارجية الى الاهتمام بالغير، وفي حال غياب هذه الدوافع تكفي هذه القناعة لأن تشكل وحدها قوة داخلية قاهرة، تدفع الفرد في اتجاه العمل من اجل سعادة المجموع.

د) في الغاية الاخيرة للأخلاق، أو صراع السعادة والفضيلة: يؤكد مل بأن الغايات الاخيرة التي نسعى اليها بغاية الصعوبة، إلا أننا نستطيع اختصار مشكلة الغايات العملية بالسؤال التالي: ما هي الاشياء التي نرغب فيها؟ والنفعية لا تردد في القول بأن السعادة هي موضوع رغبة كل

«الاشياء في ذاتها» كما فعل كانط، يعتقدون أنهم بذلك يمنحون الضمير الاخلاقي قوة الزامية جديدة تضمن عدم اسكاته في الاوقات الحرجة، إلا أننا نعرف من التجربة بأن مثل هذا التأكيد لا يضمن شيئاً، وكلنا يرى السهولة التي يسكت الناس فيها ضمايرهم، كلما تعارضت مع مصالحهم.

هناك مشكلة اخرى لا بد من طرحها، وهي معرفة ما اذا كان الشعور بالواجب أي الضمير فطرياً أو مكتسباً، والواقع انه في الحالين ليس ما يمنع من ربطه بالنفعية، أي باكتساب اللذة والابتعاد عن الألم. هذا، وفي ظني، يؤكد مل، أن المشاعر الاخلاقية مكتسبة لا فطرية ولكن هذا لا يمنعها من ان تكون طبيعية، فمن الطبيعي للانسان أن يتكلم ويفكر وبني المدن، مع ان كل هذه الاعمال تشكل قوى مكتسبة.

من جديد يتدخل هنا ايمان مل بالتقدم الانساني، فهو يعتقد بأن القوى الاخلاقية، بالرغم من انها لا تشكل جزءاً من طبيعتنا، الا انها يمكن ان تنمو نمواً طبيعياً. a natural outgrowth، فقد تبدأ ضعيفة جداً، ثم تبلغ درجة عالية من التطور بفضل الثقافة. ولكن من المؤسف أيضاً أن الاخلاق قد تتطور في أي اتجاه كان، كما تبرهن التجربة، ولكن هل هذا يعني أنه ليس في طبيعتنا مركز أساسي يوجه الاخلاق الوجهة التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية؟ بل يجيب مل، هناك شعور طبيعي قوي يتمشى مع الاخلاق النفعية التي تجعل من السعادة العامة مثلها الأخلاقي الأعلى، وهو مجموعة المشاعر الاجتماعية للانسانية، أي الرغبة في العيش بانسجام مع بقية الناس. وتشكل هذه المشاعر قوة دافعة قوية تحت تأثير الحضارة التي تتقدم باستمرار، ذلك أن الحالة الاجتماعية هي الحالة الطبيعية والضرورية للانسان، إذ أنه يعتبر نفسه دوماً كعضو في جسم. ومع التقدم الحضاري نصل الى مجتمع المتساوين، ومن الطبيعي ان مثل هذا المجتمع، لا يمكن ان يوجد الا اذا اخذت بعين الاعتبار مصالح جميع الافراد الذين يؤلفونه، وهكذا يعتاد الناس على أن يعاملوا بعضهم بعضاً على قدم المساواة، وهذا يقودهم الى التعاون في ما بينهم، ويبدأ كل واحد يشعر بأن مصالح الغير جزء من مصالحه، فيوجه مشاعره نحو الصالح العام، ويعتبر نفسه انساناً معيئاً بكل ما يهم الآخرين. وهنا يلعب التعاطف والتربية دورهما الأساسيان، إذ سيجد كل واحد نفسه محاطاً بمؤسسات وجمعيات عدة، وكلها تهتم بالصالح العام ومنفعة الآخرين.

مثل هذه الرؤية للأمور بدأت تتوضح وتحقق مع التقدم السياسي تعطيتها دافعاً جديداً حين تزيل الفروقات الضخمة

حصولنا على رغباتنا، يصبح التمتع بالسلطة أو الشهرة جزءاً من السعادة المبتغاة.

إذا كانت الفضيلة، مثلها مثل المال والسلطة والشهرة، في الاصل غير مبتغاة لذاتها، ولم يكن هناك من محرك يدفعنا لرغبتها، إلا أن خلافاً كبيراً. يميزها عن المال والسلطة والشهرة فهذه كثيراً ما تقود الفرد إلى أن يصبح مصدر ضرر لبقية أعضاء المجتمع، في حين ليس هناك أعظم من حب الفضيلة يجعل المرء خدوماً ومساعداً لجميع من يحيط به، لهذا فإن النفعية مع اعترافها وقبولها لجميع الرغبات الأخرى التي لا تصل إلى حد الضرر بالغير، تحض على حب الفضيلة، لأنها تعتبره أكثر شيء يساهم في السعادة العامة.

من كل ما سلف نستنتج أمراً واحداً وهو أننا لا نرغب في الحقيقة إلا بشيء واحد هو السعادة، وكل ما نرغب به عداها، إما أن نرغب فيه كوسيلة للسعادة، أو كجزء منها. والذين يرغبون في الفضيلة لذاتها يرغبون فيها لأن وعي امتلاكها لذة، ووعي الحرمان منها ألم. وإذا كان الأمر كذلك تصبح السعادة الغاية الوحيدة للعمل البشري، والمساهمة في تحقيقها حجر الزاوية الذي يتيح لنا بأن نحكم على كل التصرف البشري، والمعياري الوحيد الصحيح للأخلاق.

الخاتمة

لقد حاول جون ستيورت مل أن يؤسس نفعية سلفه بنثام، إذ وجدها باردة ناشفة ينقصها الدفء الانساني، فأدخل عليها عناصر مسيحية وأخرى رواقية، وحاول أن يصلحها مع الفضيلة، وأن يضعها في محاور التقدم الحضاري والعلمي، فيجعلها في مركز الايمان بالانسان وعلمه، وهو في هذا ابن القرن التاسع عشر، قرن الأفكار الاشتراكية والايمان اللامتناهي بطيبة الانسان وتغلبه على كل ما يحيط به من شر ومشاكل.

إلا أن كل هذا يجب ألا يخفي الصعوبات الجمة التي تواجه كل فلسفة تحاول أن تجعل من اللذة القيمة الأسمى.

يمكننا هنا ان نبدي الملاحظات التالية:

1 - إن كلمة سعادة كلمة تجذب الناس بسهولة، ولها وقع حسن في النفوس وقد استر بنثام ومل وراءها لإخفاء الكثير من القصور، وللخلط بين مفاهيم اللذة والسعادة والمنفعة، إذ يمكننا أن نقول بأن من السهل جداً أن نتصور انساناً يتصرف من اجل منفعته دون أن يتنج عن هذا التصرف أية لذة ضرورية. إذن من العبث الخلط بينهما، كذلك من الخطأ الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي اللحظة التي ما أن تقبل حتى

الناس، وتشكل وحدها الغاية الأخيرة، أما كل بقية الاشياء التي نرغب فيها فإنها ليست سوى وسائل لبلوغ هذه الغاية. ولكن كيف نبرهن على ذلك؟ الأمر في غاية السهولة، فالبرهان الوحيد على أن صوتاً ما مسموعاً هو أن نسمعه، وعلى أن غرضاً ما منظوراً هو أن نراه، وهكذا فإن السعادة مرغوب فيها لأن الكل في الواقع يرغبها، ولماذا كانت السعادة العامة مرغوباً فيها؟ ليس هناك من سبب سوى ان كل انسان يرغب في سعادته الخاصة به، ولما كان هذا هو الواقع اصبح بإمكاننا أن نقول بأن هذا هو خير برهان، واسطع دليل على أن السعادة خير، وكما أن سعادة كل فرد هي خير له، كذلك فإن السعادة العامة هي خير لكل الافراد، حين نأخذهم بمجموعهم، وهكذا تكتسب السعادة حقها في ان تكون إحدى غايات التصرف البشري وبالتالي أحد معايير الأخلاق. إلا أن هذا لا يكفي لجعل منها المعيار الوحيد. البعض مثلاً يرغبون ايضاً في الفضيلة وغياب الرذيلة، ومثل هذه الرغبة اصلية وحقيقية، حتى أن خصوم النفعية يحتجون بها ليؤكدوا بأن السعادة ليست المقياس الذي يتيح لنا الحكم على الاعمال. والنفعيون لا ينكرون بأن الفضيلة امر مرغوب، بل انهم يؤكدون انها امر مرغوب فيه لذاته وبشكل لا تشوبه المصلحة الشخصية.

هنا يبدأ مل في الابتعاد عن سلفه بنثام، فهذا الأخير اعترف بأهمية الفضيلة، ولكنه جعل منها مجرد وسيلة، حتى وان كانت افضل الوسائل، من اجل بلوغ غاية ابعدها وهي السعادة، إلا أن مل يجعل من البحث عن الفضيلة غاية في حد ذاتها، ويجعل الفضيلة جزءاً لا يتجزأ من السعادة، ذلك أن مبدأ المنفعة لا يعني بأن لذة معينة كالموسيقى مثلاً يجب ان تعتبر وسيلة لبلوغ شيء جماعي نسميه السعادة، بل يمكن لأية لذة ان تكون مرغوبة لذاتها وعلى هذا يمكنها أن تكون، لا مجرد وسيلة بل جزءاً من الغاية الأخيرة، والفضيلة لم تكن في البدء جزءاً من الغاية، ولكنها يمكن ان تصبح كذلك، عند جميع الذين يحبونها دون مصلحة شخصية.

لكي نبرهن على صحة وجهة نظرنا هذه، يمكننا أن نعطي امثلة كثيرة على امور كانت وسيلة فأصبحت غاية مقصودة لذاتها، أول هذه الأمثلة، يقول مل، النقود، فالمال في البدء وسيلة لا ابتغاء الحاجيات التي نرغب في اقتنائها وتسبب في سعادتنا، ثم يصبح المال غاية في حد ذاته حين تصبح السعادة في تجميعه وتكديسه. ويمكننا تأكيد القول ذاته بالنسبة للسلطة والشهرة. فبعد ان تكون السلطة أو الشهرة وسيلة لتسهيل

6 - كان أرسطو قد اشار الى ان هناك لذة لدى السيئين والمسيئين والاشرار . واذا استعملنا التعابير النفسية الحديثة لقلنا بأن هناك لذة سادية تتأتى من تعذيب الآخرين، ومن المؤسف أن عصرنا مليء بالساديين الذين يزدادون كل يوم بشكل مقلق. إن عمليات التعذيب باتت في كثير من الاحيان الخبز اليومي لبعض الفئات التي تجدد لذتها في وحشيتها. ثم هناك لذة مازوشية تتأتى من تعذيب الانسان لذاته، وكثيراً ما تمتزج اللذة السادية بالمازوشية. كيف يمكننا إذن أمام هذا الواقع أن نؤكد بأن اللذة هي الخير الأسمى ؟

7 - أبعد من السادية العادية، هناك سادية تصل الى مستوى التلذذ الشيطاني بإرادة عمل الشر، أي بإرادة خرق كل الاعراف والقوانين للتلذذ بمأساة الآخرين. إنها لذة جميع المهوسين الذين يجدون في عمل الشر للبشر تحقيق غرائزهم، أي أن هناك نوعاً من الذوبان المعاكس في الخير أو الذوبان الكامل في الشر. مثل هذا العمل قد يشكل نوعاً من العقد مع الشيطان والفناء فيه بل وتقصصه. مثل هذه اللذة المهوسة لو قيس بمعايير بنثام لكانت في غاية الشدة. كيف يمكننا إذن ان نجعل منها المهدف الأسمى للعمل الانساني ؟ (انظر بهذا الصدد مقالة حول الشر لجان نابير Jean Nabert ورواية دستوفسكي الشياطين).

رغم كل هذه الملاحظات تظل التفعية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية، وفي الفكر الانكليزي، فهذه المدرسة هي ابنة الغرب الذي شاء أن يجد حلاً علمياً لكل مشاكل الانسانية حتى الاخلاقية منها، ولقد اكد بنثام ذلك حين قال إن المسألة الاساسية هي تحسين أو إصلاح العلم الأخلاقي the moral science to be proved، وهنا تبدأ راديكاليته الفلسفية والسياسية، فلقد اقترنت التفعية منذ عصره مع الديمقراطية والافكار المتقدمة المطالبة بحقوق الشعب والافراد. ولقد جعل من مصلحة كل فرد مصلحة المجموعة، فهو لم يجعل بين الحاكم والشعب عقداً على كل من الطرفين احترامه، بل نظر الى مصلحة الفرد وكأنها مصلحة المجموعة، ولم يقبل أن تتعارض، وحين رأى أن مثل هذا التعارض يحصل احياناً أكد بأن التربية الجيدة وخلق المؤسسات الاجتماعية كفيلان بأن يزيلوا الهوة القائمة بين انانية الفرد والاخلاق، بين منفعة ومصلحة المجموع.

واستمرت التفعية مقترنة بالحركات السياسية التقدمية بعد وفاة مؤسسها، ولعبت دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسية والحلقات الاشتراكية التي عرفتها انكلترا في

تتلاشى، في حين أن السعادة، رغم أنها تقيم بعض العلاقات مع اللذة، كما أكد أرسطو، إلا أنها تطمح إلى أن تملأ الحياة بأكملها، وحدودها لا متناهية، إذ يقول أرسطو، وهو على صواب، بأن حدها الوحيد هو التأمل والنظر الفلسفي المحض.

2 - اللذة ليست بهذه البساطة التي يعتقدها الناس عادة، ومشكلتها معقدة تعقيد مشكلة الزمن. اللذة كالحاضر الضائع بين ماضٍ ولى إلى غير رجعة، ومستقبل لم يأت بعد، ذلك أن اللحظة هي اللحظة التي ما أن يعيها الوعي حتى تتلاشى. كيف يمكن إذن لما هو للحظة فقط أن يشكل هدف عمل الانسان ؟ حياة من اللذات هي حياة من اللحظات المتلاشية بسرعة غريبة، لا تسمح للوعي بأن يتنعم بها.

3 - لقد رأى أرسطو بصواب أن الفضيلة الاخلاقية تقيم علاقات مع اللذة والألم، غير أنه شدد على أن اللذة حصيلة للفضيلة، هي ناتج عن العمل الفاضل غير انها لا يمكن أن تكون الدافع للعمل الفاضل، ذلك أن أرسطو يؤكد بأن اللذة التي نتوخاها تجعلنا نتصرف بحقارة، كما أن الألم الذي نخشاه يجعلنا ندير ظهرنا لعمل الخير.

4 - إنه لمن الصعب جداً حساب شدة اللذة أو ديمومتها أو قربها أو صفاتها. لقد برهن برغسون 1859-1941 في اول كتاب له مقالة حول المعطيات الباشرة للوعي، بأن اللذة أو الألم لا يمكن أن يقاسا لأنها يتيميان الى العالم الداخلي لكل فرد منا، إنها يتيميان الى عالم المشاعر الذي لا يخضع لأي حساب، بل يتمرد عليه، فبالنسبة للألم مثلاً نحن نعلم أنه حين يتخطى عتبة معينة تصبح جميع الآلام واحدة، فلا يعود هناك من ألم صغير أو ألم كبير، ألم شديد أو ألم ضعيف.

5 - إن اختصار العمل الاخلاقي وتقليصه لمساواته باللذة هو في الواقع انكار للعمل الاخلاقي تماماً. إن حبنا لأحد الناس بسبب اللذة التي يعطينا إياها ليس بحب كما اكد أرسطو في تحليله الرائع للصدقة. كل عمل اخلاقي، كل فضيلة لا تبدأ الا حين تنتهي الأنانية ومعها مصلحتنا الفردية الضيقة. إن التضحية تسخر تماماً من كل حساب وتقذف برياضيات بنثام بعيداً، بل تحطمها. التضحية تعطي العمل الانساني عظمة لا تقدر بحساب، وتضفي على التجربة الانسانية بعداً لا يستطيع العقل ان يجاريه لعظمته، إن الترقى في عالم القيم غالباً ما يكون ولادة في الألم، ولادة عسيرة يمازجها الحزن وانتالم، إن تضحية أية أم هي النقيض لكل جداول حسابات بنثام.

النقدية (الفلسفة النقدية)

Critical Philosophy
Philosophie Critique
Philosophie d. Kritizismus

1 - فلسفة جديدة :

الكلام على النقدية مشكل بسبب من المدرسة الكانطية، ومن كانط نفسه: فجرياً على تقليد المدرسة، يطلق مؤرخو الفلسفة لفظ Kritizismus (أي النقدية أو النقدانية أو المذهب النقدي) بخاصة على مذهب كانط الفلسفي، وبعمامة على كل مذهب فلسفي يهتم بالمعرفة بمعزل عن موضوعات المعرفة. وربما أطلقوه على كل نزعة فلسفية تعد نظرية المعرفة أساساً لأي مبحث فلسفي. وجرياً على ذلك يتم تأويل كتاب نقد العقل المحض بوصفه نظرية في المعرفة، أو بوصفه «مذهباً فلسفياً» يضاف إلى جملة المذاهب الفلسفية، فيؤكد جملة من القضايا الفلسفية القابلة للنقد أو الإثبات.

هذا مع ان كانط استخدم لفظ Kritizismus مرة واحدة إنما ليشير، لا إلى فلسفته الخاصة، بل إلى المنهج الشكي المحفّز للنقد، في معارضة المنهج الدوغمائي الذي يصلح للعرض فقط. ومع انه يسمي مثاليته الخاصة مثالية نقدية (Kritik) نسبة إلى نقد Kritik وليس إلى نقدانية (Kritizismus) تمييزاً لها من مثالية باركلي الدوغمائية ومثالية ديكرات الشكية على حد تعبيره، ويسمي إسهامه الفلسفي الخاص النقد ونقد العقل والطريقة النقدية.

لكن كانط نفسه الذي يعد النقد مجرد تمهيد لستام العقل، وذات فائدة نظرية سلبية فقط، تصلح لتوضيح العقل وصونه من الأخطاء، لا لتوسيع معارفه، ويعده الفكرة المستامية الكاملة للفلسفة الترنسندنالية المتعالية دون أن يكون هو هذه الفلسفة، يعود ليقول ان النقد هو سستام الفلسفة الترنسندنالية وليس التمهيد لها، لكنه يصّر دائماً على ان النقد ليس مذهباً، وإن مهمة النقد هي حصرها، ان يبحث ما اذا كان المذهب ممكناً وكيف يكون ممكناً.

هذا الشيء الذي ليس مذهباً فلسفياً، لأنه سلبى (يوضح ولا يوسع). والذي ليس مجرد منهج أو مقدمة لسواه لأنه سستام كامل لعلم مستقل. والذي ليس مجرد نظرية في المعرفة، لأنه يسعى لا إلى مجرد فهم المعرفة بل إلى إقامة الميتافيزيقا بتوسط الفهم هذا. هذا الشيء هو ما يميز نشاط

القرن المنصرم، وكان الفضل في ذلك أولاً لجيمس مل James Mill 1836-1773 والد فيلسوفنا جون ستوروت الذي، رغم كل التعديلات التي أدخلها على المدرسة النفعية، ظل مدافعاً عن فكرة سعادة الانسان على هذه الأرض، وإمكانية تحقيق ذلك حتى أنه شدد على أن السعادة والحقيقة أمر واحد، فلا حقيقة خارج سعادة الفرد.

ولم يبدأ وهج النفعية بجو إلا في النصف الثاني من القرن الماضي حين هاجمها التيار المثالي، جاء الهجوم أولاً من جون رسكن John Ruskin 1900-1819 الذي انتقد المجتمع التجاري وماديته والليبرالية الاقتصادية التي تهدم القيم وتزدرى الفن والأخلاق. أما الخصم الألد فكان توماس كارلايل Tho-mas Carlyle إذ قال بأن العالم ليس مستودع بضاعة بل هو معبد صوفي، والنفعية لم تر إلا المظاهر الخارجية للوجود وغاب عنها السر الحقيقي لنهر الزمن، ثم هاجم الليبرالية الاقتصادية والسياسية ليؤكد بعد ذلك بأن التاريخ الحقيقي للعالم، هو في العمق، تاريخ النخبة، تاريخ الرجال العظام الذين عرفوا كيف يكونون قادة لشعوبهم.

مصادر ومراجع

- أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- زيناتي، جورج، «المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية»، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد 22، ايلول - سبتمبر / تشرين الأول - أكتوبر، 1981.
- كانط، امانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government and Introduction to Principles of Morals and Legislation*, With introd. by Wilfrid Harrison, Blackwell's Political texts, Oxford, New York, 1948.
- Everett, Charles W., *Jeremy Bentham*, London, 1966.
- Halévy, Elie, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 Vol. Paris, 1901-1904. English Trans. by Mary Morris, *The Growth of Philosophic Radicalism*, London, 1928.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, The library of liberal Arts, Indianapolis, New York. French trans. by Georges Tanesse, *L'Utilitarisme*, Ed. Garnier- Flammarion, Paris, 1968. *Autobiography*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis New-York.
- Nabert, Jean, *Essai sur le Mal*, ed. P. U. F., Paris, 1955.

جورج زيناتي

حقائق كلية وضرورية في المعرفة البشرية. التسليم بصحة العلوم الرياضية والفيزيائية وقيمتها الموضوعية. التسليم بأن التجربة، التي هي اتحاد الحساسة والفاهمة، هي المدخل الى كل معرفة علمية وانها مع ذلك لا تفيد الكلية والضرورة. واخيراً التسليم بأن العقل قائم على مبادئ واحدة وثابتة عند جميع البشر.

أقول، النقدية تبدأ فيما يتعدى هذه القناعات التي يمكن إهمالها في عرض وجهة النظر الجديدة بوصفها فلسفة ذات مشكلة خاصة تسعى الى حلها بفرضية منهجية خاصة وفق برنامج عمل وفي حقل جديد.

1-1 - الفرضية او الثورة المنهجية:

يقول كانط: «عصرنا هو بخاصة، عصر النقد»، اي عصر تقدم جميع المعتقدات والمعارف الى امتحان العقل للفوز بالجدارة. لكنه ايضاً ومعاً عصر البرم بالتفكير وبانحطاط «العلم القائم على مبادئ». بمعنى هو ايضاً ومعاً عصر «القرف» من الميتافيزيقيا وعدم الاكتراث بمزاعم العقل. والسبب ان مملكة العقل الخاصة (الميتافيزيقيا) خربة وخاوية بفعل الحروب الداخلية وغزوات الرييين المتلاحقة، ولا شيء في هذه المملكة يوحي بالثقة. فلذا كنا نريد خلاصاً للميتافيزيقيا وسلاماً لجمهورية العلم، فلا بد من محاولة مختلفة عن سابقتها. لا بد من البدء بتقديم العقل نفسه الى امتحان العقل اي لا بد من النقد.

وحتى تكون المحاولة جديدة ومثمرة لا بد من ان نبدأ من حيث يجب البدء. من حيث بدأت العلوم المعترف بها، اي من ثورة منهجية تفتح الى العلم طريقاً آمنة فلا تعود تنسد ابداً. ثورة كنتك التي قامت بها الرياضيات لتصبح علماً، عندما خطر ببال ذلك الرياضي الاغريقي ان يبحث عن برهان المثلث المتساوي الساقين لا في خصائص الاشياء والاشكال، بل في افهوم المثلث، Begriff. في ما يتمثله الرياضي فيه بواسطة الرسم والبناء. في ما يضعه هو من عنده لا في ما يجده في الشكل المرسوم. . . وثورة كنتك التي قامت بها الفيزياء عندما ادرك الفيزيائي ان العقل لا يرى سوى ما يحدده هو بموجب خططه الخاصة. وان عليه بالتالي ان يتقدم بمبادئه فيرغم الطبيعة على الاجابة عن اسئلته، كمثل ما يستوجب القاضي الشهود، لا كمثل ما يفعل التلميذ مع معلمه.

هذا القلب المنهجي هو ما ينقص الميتافيزيقيا لتصبح علماً. فحتى الآن كان البحث ينطلق من التسليم بأن على معرفتنا ان

كانط الفلسفي من سواء من الفلاسفة. أقول، انه النقدية، او النقد بوصفه فلسفة مستقلة ووجهة نظر فلسفية متكاملة معروضة في كتب كانط النقدية الثلاثة: نقد العقل المحض، الصادر عام 1781 ثم عام 1787، ونقد العقل العملي، الصادر عام 1788 ونقد الحاكم الصادر عام 1790. وفي كراسين آخرين هما: مقدمات لكل ميتافيزيقيا مقبلة، 1783، وتأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، 1785. وقد شرح الاول منها نقد العقل المحض ومهد الثاني لنقد العقل العملي.

والنقدية، بالمعنى الذي اقول، لوجهة نظر جديدة في التفلسف يجب استخلاصها ورسم معالمها من الكتب المذكورة. ذلك أنها ليست بمثل هذا الوضوح عند كانط نفسه، أو أقله، لم تكن بمثل هذا الوضوح منذ البداية، بل كانت تنمو وتكتمل بمقدار ما كان البحث يتقدم.

أقول، النقدية وجهة نظر جديدة، لأنها تؤسس قولاً فلسفياً مختلفاً، وطريقة مبتكرة في التفلسف: فالنقد لا يطمح الى تزويدنا بقناعات جديدة، بل الى مساءلتنا عن الطريقة التي بها كونا قناعاتنا. وهو لا يحمل اليها حقيقة مغايرة، بل يسعى الى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة. وهو بهذا يفتح حقلاً جديداً للتفلسف ليس هو حقل الكون (م. كان) ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن ان يسمى «شروط الامكان». وقد اقام كانط في هذا الحقل «علماً مستمياً له فرضيته ومشكلته وطرائقه الخاصة». أي أقام النقدية التي لا يمكن ان تعرف بجملته مسلماتها - وهي مسلمات يشارك بها كانط فلاسفة عصره - ولا بجملته مقالاتها الايجابية التي تلخص مذهبه في نظر المؤرخين.

بتعبير آخر، يجب التمييز في نصوص كانط بين النشاط النقدي، وهو المقصد، وجملته قناعات كانط الفلسفية التي قد تشكل «مذهباً» لا يتمتع بكبير اصالة اذ يمكن رد عناصره الى عقلانية لا يثبت، وامبرية هيوم، وبجمل التراث الفلسفي الكلاسيكي. بل يمكن تلخيصه ببضع مقالات اساسية:

1 - ثنائية الكون، اي انقسام العالم الى عالين متميزين ومن طبيعتين متغايرتين، هما العالم الحسي والعالم فوق الحسي او الذهني المعقول (ارث الفلسفة الحديثة بخاصة).

2 - المعرفة مؤلفة من مادة وصورة، والشبه لا يدرك سوى الشبه (ارث الفلسفة اليونانية بخاصة).

3 - ملكات الانسان العارفة هي على التوالي: الحساسة، المخيلة، الفاهمة، العاقلة (او العقل) لكل منها وظيفة خاصة في عملية المعرفة (الارث الاميري).

وعلى أساس من هذه المقالات تنشأ مسلمات اربع تعمل في النص الكانطي دونما الحاجة الى برهان، وهي التسليم بوجود

سستاماً كاملاً وعلماً مستقلاً مهمته «تعيين امكان جميع المعارف القبلية ومبادئها ومداها». وتعيين الامكان والمبادئ، والمدى هو كل العلم النقدي وكامل خطته. ولتنفيذ هذه الخطة كانت كتب النقد الثلاثة. فكيف تم هذا التنفيذ، وبناء على اي برنامج؟.

3-1 - برنامج النقد:

ان البحث في امكان جميع المعارف القبلية يتطلب متابعة عملية التأليف القبلي التي يقوم بها العقل في جميع المجالات. لكن المجالات نفسها تتعين بناءً على الفرضية المنهجية، تبعاً لقدرات العقل أو ملكاته. وملكاته، تشريعياً، هي الحساسية والمخيلة والفاهمة والعاقلة. اما ملكاته، وظيفياً، فليست سوى الاوجه المختلفة لعلاقة تصوراتها بالذات أو بالموضوع، فهي: ملكات معرفة لجهة تطابق التصور مع الموضوع، أو ملكة رغبة لجهة كون الذات بتصوراتها علة لاهداث الموضوع، أو ملكة شعور باللذة والالم لجهة انفعال الذات بتصور الموضوع. والملكات بما هي كذلك تعمل في مجالات مختلفة هي تباعاً: الطبيعة والحرية والفن.

وتتوزع قدرات العقل هذه من جديد، تبعاً لكونه مصدر الاحكام التأليفية القبلية الى ثلاث فيسمى:

- عقلاً محضاً، أو ملكة معرفة نظرية، من حيث تتعلق احكامه بما هو الموضوع.

- وعقلاً عملياً من حيث تتعلق احكامه بتعيين الارادة لفعل ما يجب ان يكون.

- وملكة حكم أو حاكمة من حيث يقوم بادراج الجزئي تحت المبدأ الكلي.

وتنقسم الحاكمة بدورها الى حاكمة معيّنة (بكرس الياء) عندما يكون المبدأ الكلي معطى والمطلوب تعيين الجزئي بموجبه - وتكون في هذه الحالة تابعة للمعرفة النظرية أو العملية - وأما حاكمة متفكرة عندما يكون الجزئي معطى والمطلوب البحث عن مبدأ كلي مناسب له.

وهكذا تنفصل مسألة النقد العامة الى مسائل ثلاث هي تباعاً:

- امكان الاحكام التأليفية القبلية النظرية: وحل هذه المسألة يشكل موضوع نقد العقل المحض.

- امكان الاحكام التأليفية القبلية العملية، وحلها يشكل موضوع نقد العقل العملي.

- امكان احكام التفكير او ما يسميه كانط احكام الغائبة، وحلها يشكل موضوع نقد الحاكمة.

تنظم بناء على موضوعات المعرفة. لكن هذا المنطلق لم يجد نفعاً في فهم الاحكام الكلية التي نطلقها على الموضوعات (حيث تقدم الموضوعات على الاحكام). والثورة المقترحة هي: أن على الموضوعات أن تنظم وفقاً لمعرفتنا. وذلك فرض يبدو أكثر توافقاً مع امكان اقامة احكام كلية بموضوعات، اي مع امكان ان تكون هذه الاحكام لدينا قبل ان تعطى الموضوعات.

هذه الثورة في المنهج، المسماة كوبرنيقية، تعين وجهة النقد ومساره، فإذا كان موضوع المعرفة هو الذي يخضع للعقل العارف ويندرج في احكامه بموجب مبادئه، فان النقد لن يكون نقداً لموضوعات المعرفة، ولا للكتب أو السستامات، بل نقد للعقل نفسه في بنيتة وأحكامه، للعقل بوصفه منظم الموضوع ومنشئه قبل مباشرته التجربة. أي بوصفه ملكة المعرفة القبلية الموضوعية.

2-1 - مشكلة النقد:

ومن المسلم به ان المعرفة العقلية هي المعرفة الكلية والضرورية، اي هي المعرفة القبلية، لأن الكلية والضرورة لا تستفادان من التجربة التي لا تغيد سوى الجزئي والعرضي. ومن المعروف ان المعرفة تصاغ بأحكام، وان المعرفة القبلية أو العقلية تنقسم الى احكام قبلية تحليلية، واحكام قبلية تأليفية. والحكم التحليلي القبلي، مثال: المربع شكل من اربعة اضلاع، لا يعدو كونه قضية توضيحية لا يضيف محمولها اي معرفة جديدة الى حاملها. أما الحكم التأليفي القبلي، مثال: الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين، ومثال: كل حادث له سبب، فهو يؤلف بين افهومين لا يشتق واحدهما من الآخر، بل يضيف فيه المحمول معرفة جديدة الى الحامل، فيوسع معرفتنا بالحامل على نحو كلي وضروري، أي قبلياً.

واذا كانت القدرة على صياغة احكام تحليلية مسألة واضحة بذاتها، ولا تحتاج لأكثر من الاستناد الى مبدأ عدم التناقض حتى تكون ممكنة وتكون يقينة، فإن ما هو غير واضح بذاته هو امكان الاحكام التأليفية القبلية ومشروعية صدقها. إذ كيف يمكن للعقل، وضمن أية شروط، ان يصوغ احكاماً توسع معارفنا بالموضوع قبلياً؟ كيف لنا أن نفهم ان يكون لدينا احكام ذات قيمة موضوعية غير مستمدة من الموضوع نفسه؟. وبتعبير أعم: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية ان تكون؟.

والمسألة بهذه الصيغة هي مشكلة العقل العامة، ومشكلة النقد برمتها. وبانجاز حلها يكون النقد نفسه قد انجز وصار

تزمع الى تعيين موضوع غير معطى في الحدس والتجربة، وهي احكام الميتافيزيقا.

وإذا كان العقل قد برهن على قدرته على صياغة احكام تأليفية قبلية تتعلق بالحدس او بموضوع التجربة، كما يشهد بذلك كل علم الرياضة والقسم النظري من علم الطبيعة، فإنه قد برهن أيضاً على طموحه الدائم الى صياغة احكام نظرية في الميتافيزيقا وان كانت احكامه المعلنة حتى الآن غير يقينية وغير ضرورية كما تشهد بذلك الميتافيزيقا، ويعني ذلك أن النقد سيكون في الحالة الاولى تسويغاً للمعرفة الرياضية والطبيعية، في حين سيكون بحثاً عن اسباب الغلط في الحالة الثانية، وتعييناً من ثم، لطبيعة الاحكام الممكنة في الميتافيزيقا. وإذا كان من المسلم به أن المعرفة النظرية بوصفها معرفة موضوعية تتألف من مادة موضوع معطاة في الحدس الحسي (حيث لا حدس بشرياً سواه) ومن صورة ذهنية تفكر الموضوع، فإن برنامج نقد الاحكام النظرية التأليفية سينحل الى السؤال: كيف يمكن للحساسية بما هي قدرة التلقي الوحيدة، ان تتيج بناء موضوع الرياضيات وان تعطي مادة كل موضوع تجربة؟، وكيف يمكن للفاهمة، بما هي مصدر التفكير المناسب للموضوع، ان تبني قليلاً موضوع التجربة، وان تجعل بالتالي التجربة ممكنة؟ وبصيغة عامة كيف يمكن للشروط الذاتية ان تكون ذات قيمة موضوعية؟.

2-1 - نقد الحساسية:

لدينا نوعان من الانطباعات الحسية: انطباعات تشير الى وجود موضوعات خارجاً عنا، اي متعلقة بوضعها في المكان: وانطباعات تشير الى ترتيب تصوراتنا الزماني عن هذه الموضوعات اي تتعلق بموقعها في الزمان، في احساسنا الداخلي بها، فإذا جردنا هذه الانطباعات من كل مضمون لا يبقى لدينا سوى مجرد تلقيها. أي صورة الحدس المكاني أو الحس الخارجي، وصورة الحدس الزماني أو الحس الباطن.

ويظهر التحليل ان حدس المكان هو مجرد حدس متجانس ذي ابعاد ثلاثة، ولا متناه. وان حدس الزمان هو مجرد حدس بالتعاقب المستمر وحدس متجانس ولا متناه. هذان الحدسان هما اذن الصورتان اللتان تسبقان فينا جميع الانطباعات الخارجية والباطنية وتجعلانها بالتالي ممكنة.

ويجب ان يكونا خاصيتين قبليتين للحساسية، اي حدسين محضين حتى تكون احكام الرياضة التأليفية قبلية ممكنة. ذلك ان احكام الرياضة المحضة احكام حدسية دائمة (وضرورية إطلاقاً) ويجب ان تقوم على حدس محض حيث عليها ان تحضر

والمطلوب لحل هذه المسائل تبيان شروط امكان هذه الاحكام. اي الاجابة عن هذه الاسئلة: هل هذه الاحكام ممكنة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما هو مجال امكانها؟.

ويتم ذلك من خلال خطة على ثلاث مراحل: 1 - العرض والاستنباط. 2 - التسويغ ومهمته تبيان مبادئ الاستعمال المشروع وحدوده. 3 - الديالكتيك ومهمته تبيان مبادئ الاستعمال اللامشروع.

والعرض او الاستنباط يميز الاحكام التأليفية القبلية من سواها ويحللها الى عناصرها المكونة ويردها الى مصادرها في ملكات العقل. ويريد كائناً للاستنباط أن يكون ضرورياً وملزماً بنتائجه، ويرى ان ذلك متوفر له لأنه لا يعدو كونه تحليلاً للقضايا المعطاة.

أما التسويغ فهو شرح ضرورة ما توصل اليه الاستنباط بفرض الفروض اللازمة لفهم موضوعية الاحكام. وإظهار ان هذه الفروض هي الشروط الوحيدة اي الضرورية والكافية لتفسير امكان الاحكام التأليفية القبلية، للاقرار بمشروعيتها (لاحقاق احقيتها).

ويشكل البحث في الديالكتيك الجانب السلبي من النقد فيظهر تهافت الاحكام القائمة على التراثي ويبين اسباب ذلك فيكمل رسم حدود الاستعمال المشروع. ذلك هو البرنامج بخطوطه العريضة. وما يلي لن يكون سوى تفصيل لعملية التنفيذ وعرض لستام العلم.

2 - نقد المعرفة النظرية:

نقد المعرفة النظرية، أو نقد العقل من حيث هو ملكة معرفية يتصدى لمشكلة امكان الاحكام التأليفية القبلية التي تنشئ موضوع المعرفة بموجب القوانين القبلية، وهذا، معطوفاً على الفرضية المنهجية، يعني النظر الى بنية العقل نفسه من حيث توزعه الى قدرات (ملكات) معرفية، وتبيان كيف تكون هذه القدرات مصادر قبلية للاحكام المعرفية النظرية:

والقدرات هي: قدرة التلقي أو الحدس الحسي، وتسمى الحساسية، والقدرة التلقائية التي تفكر ما هو معطى وتسمى الفاهمة. والقدرة المنتجة للتصورات او المخيلة. والقدرة على التعقل اي البحث عن النهايات المعرفية والنزوع الى السستمة، وتسمى الملكة العاقلة او العقل باختصار.

أما الاحكام المعرفية النظرية، فهي: احكام المعرفة التي تبني افهومها في الحدس وهي المعرفة الرياضية او علم الرياضة. والاحكام التي تتعلق بتعيين الموضوع بصدد تجربة ممكنة، وهي المعرفة الفيزيائية او علم الطبيعة. والاحكام التي

ذاتيان، شروط امكان الموضوعات بوصفها ظاهرات اي موضوعات لتجربة ممكنة. ويجعلان القضايا المتعلقة بالحدس المحض ممكنة وذات قيمة موضوعية بالنسبة الى موضوعات الحس لكن فقط بالنسبة الى هذه الموضوعات.

2-2 - نقد الفاهمة :

تشكل الحساسية، من حيث هي ملكة الحدس المحض والقدرة على تلقي الحدوس الحسية البعدية، الشرط الأولي لكل معرفة ممكنة. لكنها ليست كافية لوحدها. والمعرفة الممكنة ليست معرفة بالفعل بعد. والحدس المحض، هو عبارة عن علاقات مكانية أو زمانية، يؤلف موضوع الرياضيات لكنه يمثل الموضوع بوصفه مفرداً. ولا يتعين هذا الا بمطابقته لأفهوم عام. والحدس الأميري مشتت ومتكثر ولا يكفي اجتباؤه في العلاقات الحدسية القبلية ليؤلف منها موضوعاً. فلا بد في الحالتين من التأليف والتوحيد، أي لا بد من تدخل الفاهمة.

1-2-2 - استنباط المفاهيم :

الفاهمة هي ملكة المعرفة بامتياز. هي التي تفكر وتحكم وتجعل المعرفة معرفة بالفعل. فكيف يكون ذلك؟ أي كيف يمكن للفاهمة ان تعين موضوع المعرفة وتجعل التجربة ممكنة؟ والجواب يبدأ بالقول ان الفاهمة تفكر الموضوع بواسطة الافهوم. ويمكن استنباط الافاهيم باستقراء الوظائف المنطقية (القبلية) للحكم على الموضوع استقراء كاملاً. فالفاهمة لا يمكن أن تحكم على الموضوع الا من حيث كنهه او من حيث كيفه أو من حيث اضافته. وتحكم من ثم على معرفتها بالموضوع فيكون لدينا اربع وظائف مختلفة تتوزع كل منها الى آنات ثلاثة هي على التوالي :

احكام الكم :	كلي	جزئي	مفرد
احكام الكيف :	موجب	سالب	معدول
احكام الاضافة :	حملي	شرطي	متصل شرطي منفصل
احكام الجهة :	احتمالي	اخباري	ضروري

وهذا التقسيم الثلاثي يقتضيه «منطق الحقيقة» أي منطق النظر الى الموضوع نفسه لا الى مجرد صورة الحكم كما في المنطق الارسطي. فأحكام الكم ترى الى كم الحامل، وأحكام الكيف ترى الى مضمون المحمول، وأحكام الاضافة الى علاقة الحامل بالمحمول. اما احكام الجهة، فترى الى قيمة الرابطة بمعزل عن مضمون الحكم. وتمثل لوحة الاحكام القبلية هذه جميع الصور المنطقية

جميع افاهيمها عيناً وقبلياً. فتبني الهندسة افهومها قبلياً في المكان، ويبني الحساب افهومه قبلياً في الزمان فيصير بإمكان العقل ان يوسع معارفنا الرياضية قبلياً لأنها معارف متعلقة بخصائص المكان والزمان بما هما حدسان محضان.

وبدون هذا الفرض يمتنع فهم امكان الاحكام التأليفية القبلية في الرياضة. اذ لو كان المكان والزمان صفتين ملازمتين لوجود الاشياء، وغير واقعيتين بالتالي (كما يريد لايبنتز) لامتنع فهم امكان التأليف الرياضي، مثلما يمتنع الزعم بأن المعرفة الرياضية هي معرفة عقلية محضة بواقعة ان مثلثين مرسومين على نصف كرة ومتساويين من جميع الجهات لا يتطابقان، شأنهما في ذلك شأن لا تطابق اليد وصورتها في المرآة. وفي المقابل، لو كان للمكان والزمان وجود مطلق مستقل عنا (كما يريد اتباع نيوتن) لامتنع امكان معرفة حدسية محضة بهما لأنه سوف لن يكون لدينا عنهما سوى انطباعات بعدية، وحدوس أميرية.

الحل الوحيد الباقي هو اذن فرض ان يكون المكان، ومثله الزمان، حدساً محضاً وصورة قبلية للحساسية.

لكن هذا الحل يزيد الامر صعوبة، لأن الحدس هو تصور خاضع مباشرة لوجود موضوع، فكيف يمكن ان يكون لدي حدس قبلي؟ أي كيف يمكن لحدس الموضوع أن يسبق الموضوع نفسه؟.

إذا كان حدسي يمثل الموضوعات كما هي في ذاتها فلن يكون لدي أي حدس قبلي، وسيكون حدسي دائماً أميرياً. ولن يكون حدسي به معرفة لخصائصه كما هي في ذاتها على أي حال. وبالتالي ليس امام حدسي سوى مخرج واحد كي يكون سابقاً على واقع الموضوع: وهو ان لا يتضمن سوى صورة الحساسية التي تسبق في ذاتي جميع الانطباعات الواقعية التي أتلقاها من الموضوعات. وينبغي القول ان الانطباعات الحسية الواردة بعدياً اليّ انما تندرج في صورة تلقيها القبلية فأدرك الموضوعات كما تبدو لي بوصفها ظاهرات لا كما هي في ذاتها. (وادرك نفسي كما ابدو لحسي الباطن أي بوصفي ظاهرة كذلك).

وهكذا تشكل صورتنا الحساسية المحضتان شرطي تلقي الانطباعات الحسية، وتضيفان على متنوع الاحساس صورة الظاهرة. بمعنى ان الموضوع لا يمكن ان يظهر، أي ان يكون موضوعاً للحدس الأميري الا بواسطة صورتني الحساسية هاتين.

يتضمن المكان والزمان إذن، وبما هما حدسان محضان

وينبغي بالتالي ان يكون الربط الضروري قائماً بالاستناد الى افهوم السببية القبلي. وبدون هذه العلاقة الأصلية لا يمكن فهم اي علاقة لأفهوم بآخر ولا لأفهوم بموضوع معطى في التجربة. ينبغي اذن التعرف على الافاهيم المحضة بوصفها الشروط القبليّة لإمكان التجربة.

والحال ان الافاهيم القبليّة قوالب فارغة تماماً ودورها مقتصر على توحيد ما هو معطى. والمعطى معطى في الحدس الحسي فقط، ودون هذا المعطى لا اعرف شيئاً. أتلقى اذن مجرد انطباعات حسية تجتمع في ظاهرة بحسب علاقات المكان والزمان، لكن اجتماعها لا يشكل موضوعاً بعد، ولا بد من فعل للمخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة لتؤلف المجتمع الحسي (حتى في حال غيابه) كموضوع مفرد قابل للتعيين الافهومي.

لكن التعيين في كل حالة لا يكفي بدوره ولا بد من ربط التعينات المختلفة في معرفة واحدة تبقى هي هي رغم تغير الحالات. فكيف يكون ذلك؟.

يكون ذلك بفعل اصلي للفاهمة هو الوعي الذاتي (الإوتعاء) المتمثل في «الأنافكر» اذ كي تكون المعرفة معرفة لي لا بد من ان يصاحبها إوتعاء لهذه المعرفة. وحتى تكون المعرفة معرفة موضوعية ينبغي ان يكون الإوتعاء إوتعاء عاماً وليس مجرد إوتعاء اميري، اي ينبغي ان يكون الإوتعاء واحداً يبقى هو هو خلف التغير المعطى والتعاقب الزمني ضامناً وحدة المعرفة وموضوعيتها. هذا الإوتعاء هو الذي يسمح لي بأن أبصر التصورات بوصفها تصورات صالحة لكل وعي ومتعينة وواحدة. ولذا يسمى ايضاً «الابصار الترنسندنتالي» الاصلي المحض او البصيرة. وهو المبدأ الاسمي لكل تأليف وتوحيد معرفي.

وحدة الابصار الاصلي، اي التوحيد في إوتعاء عام، هو ما يجعل المعرفة الموضوعية ممكنة بربطه متنوع الحدوس الحسية وتأليفه قبلياً بموجب الافاهيم المحضة. وبذلك تكون الافاهيم المحضة الشروط القبليّة الذهنية لإمكان التجربة. لكن لا يكون لها استعمال مطابق الا في حدود التجربة الممكنة، اي في حدود ما يعطى في الحدس الحسي.

وهذا الفرض ضروري لفهم امكان المعرفة القبليّة بالطبيعة. وهو الفرض الوحيد الممكن لأن كل فرض آخر لا يفي بالغرض:

فالقول ان التجربة تجعل هذه المعرفة ممكنة عن طريق التجريد هو قول ملتبس وغير مقبول، لأنه لا يوصلنا الا الى معرفة محتملة وغير يقينية. أما القول ان المقولات ليست مستمدة من التجربة ولا هي

لوحدة التصورات. وهي وحدة تحليلية، بمعنى انه يتم الوصول اليها عن طريق تحليل وظيفة الفاهمة المنطقية الموضوعية. ويقابلها في الوقت نفسه وحدة تأليفية، أي فعل تألفي متنوع الحدوس الحسية. (والتأليف عبارة عن جمع التصورات المتنوعة بعضاً الى بعض في معرفة). ومتنوع الحدس يجتمع أولاً في الحس - في علاقات المكان والزمان، ثم تؤلفه المخيلة نوعاً من التأليف، لكنه لا يتوحد في موضوع الا بفضل الافهوم. فالافهوم هو وحدة تأليف المتنوع. والتوحيد القبلي هو فعل تلقائي من افعال الفاهمة، (أوهو الافهوم المحض). ويوجد من افعال التوحيد، اي من الافاهيم المحضة، بقدر ما يوجد من اوجه الوظيفة المنطقية، أي من احكام قبليّة. لذا يمكن القول ان لائحة الافاهيم المحضة (او المقولات حسب التعبير الارسطي) هي:

من حيث الكم	من حيث الكيف	من حيث الاضافة	من حيث الجهة
الوحدة	الواقع (الحضور)	جوهر وعرض	إمكان/امتناع
الكثرة	النفي (الغياب)	سبب ونتيجة	وجود/لا وجود
الجملة	الحصر الاقتصار (على...)	اشتراك	وجوب/حدوث

وهذه اللائحة كاملة لأنها تمثل جميع أوجه التأليف الممكنة، وأفاهيمها هي جميع المحمولات الممكنة لموضوع معطى ومندرج بما هو موضوع مفرد تحت محمول عام، هو الافهوم، فيتعين في الوحدة القصوى البدئية التي تشتق منها وحدات اقل عمومية وصولاً الى الافهوم التجريبي. وهي نوعان، مقولات تتعلق بموضوع الحدس هي مقولات الكم والكيف وتسمى المقولات الرياضية، ومقولات تتعلق بوجود هذه الموضوعات بعضها نسبة الى بعض (مقولات الاضافة) او بوجودها نسبة الى الفاهمة (مقولات الجهة) وتسمى المقولات الدينامية. بمعنى آخر تتضمن هذه المقولات جميع اوجه تعيين الموضوع بصدد المعرفة. فكيف يكون ذلك ممكناً؟ اي كيف نفهم ذلك ونسوغه؟

2-2-2 - تسويق الافاهيم:

عندما اربط افهوماً (أ) بأفهوم مغاير (ب) ربطاً ضرورياً ومطلقاً وأقول مثلاً: المعادن تتمدد بالحرارة (وهو حكم تجريبي) فان التجربة التي قمت بها لا تسمح لي بمثل هذا الاطلاق،

شروط الزمان بعامة، أي تعين تصور شيء ما نسبة إلى زمن ما. ورسم الوجود الواقعي هو الوجود في زمن معين. ورسم الوجود هو الوجود في كل زمان.

وهكذا تحقق الرسوم الافاهيم المحضة (توقعها) لكنها في الوقت نفسه تقصر استعمالها وتحدده بشرط خارجي عنها هو الحدس الحسي. فالرسم هو الأفهوم الحسي لموضوع من حيث يتناسب مع الأفهوم المحض. وخارج هذا الشرط تظل الافاهيم المحضة افاهيم موضوعات بعامة أي ذات معنى منطقي وحسب. لكنها لا تعطي أي معرفة فعلية بالموضوع ولا تحصل على معناها الحقيقي الا من موضوعات الحساسية أي من التجربة الممكنة.

لكن تطبيق المقولات على موضوعات التجربة لا يحصل اعتباراً، بل بموجب مبادئ قبلية هي الأخرى. وهذه المبادئ القبلية، أو قواعد تطبيق المقولات على التجربة، تشتق من المبدأ الاسمي لكل حكم تأليفي قبلي، وهو المبدأ القائل: «على كل موضوع ان يخضع للشرط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة». ونشتق تحليلياً في لائحة متناسبة مع لائحة المقولات. فتكون:

- 1 - مسلمات الحدس، وتقوم على المبدأ: إن جميع الحدوس هي مقادير ممتدة. وتعلق بتطبيق مقولات الكم.
 - 2 - توقعات الادراك الحسي، والمبدأ: في جميع الظاهرات، يكون الواقعي، أي موضوع الاحساس، على مقدار من الشدة، أي على درجة ما - وتعلق هذه بتطبيق مقولات الكيف.
- وتتعلق هاتين بتأليف المتجانس الحدسي، بتراكمه الكمي أو بتدرجه الكيفي المتصل، وبناء عليه لا تدرك الظاهرات حدسياً الا بوصفها مقادير متصلة. ويكون التأليف فيها تأليفاً رياضياً (اضافة المجانس إلى المجانس). فهو ضروري ضرورة غير مشروطة.

- 3 - أشباه التجربة، ومبدأها العام: التجربة ليست ممكنة الا بتصور ربط ضروري للادراكات الحسية، ويترجم هذا المبدأ وحدة الابصار الضرورية بالنسبة إلى كل وعي اميري يمكن في كل زمن. وتفصل إلى مبادئ ثلاثة توافق تعينات الزمان الثلاثة: الدوام والتعاقب والزمان، ويشكل كل واحد قاعدة لقولة من مقولات الاضافة:

فالشبه الاول هو مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يصمد خلف كل تغير للظواهر وكميته لا تزيد ولا تنقص. والشبه الثاني هو مبدأ التعاقب في الزمن بموجب قانون السببية: جميع التغيرات تحصل بموجب قانون ربط السبب بالنتيجة (السبب

مبادئ قبلية، بل استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة وقد ترتبها الخالق بحيث يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة، فانه قول يُفقد المقولات الوجود اللازم لأفهومها، فيصير يقينها مجرد يقين ذاتي ويؤدي إلى الريبة.

2-3 - مبادئ التجربة:

يبين التسويغ اذن ان الافاهيم المحضة هي الانماط التي بموجبها يوحد «الابصار الترنسندنتالي» المتنوع الحدسي. وبذلك نفهم كيف تؤلف مجموع الظاهرات «طبيعة» تحكمها قوانين كلية وقبلية. ونفهم في الوقت نفسه كيف لا تصلح هذه الافاهيم الا في حدود التجربة الممكنة. وهنا تبرز صعوبة من نوع آخر: ذلك انه حتى يمكن لموضوع ان يندرج تحت افهوم، يجب ان يكون تصور الموضوع مجانساً لتصور الافهوم، والحال ان الافاهيم المحضة مغايرة للحدوس الحسية مغايرة تامة، فكيف يمكن لهذه ان تندرج تحت الاولى؟.

وحق يكون ذلك ممكناً يجب ان يكون ثمة حد أوسط، ذهني من جهة وحدسي من جهة أخرى، فيقوم بهذا الادراج. والحد الاوسط هو المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة قبلياً لتعين بدورها الحس الباطن، او حدس الزمان، تعييناً ترنسندنتالياً (أي قبلياً ويصدد المعرفة الموضوعية) والتعين الترنسندنتالي للزمان هو من جهة «مجانس للمقولة بما هو كلي وقائم على قاعدة قبلية»، وهو من جهة ثانية «مجانس للظاهرة من حيث ان الزمان متضمن في كل تصور اميري للمتنوع». إن تعيين الزمان هذا، المسمى «الرسم الترنسندنتالي»، هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظاهرات، وادراج الظاهرات بموجب المقولة ممكناً. وحيث ان المقولات، او الافاهيم المحضة، هي كل انماط التعيين الفاهمي، يجب ان يكون لكل أفهوم محض رسمه الخاص في تعين الزمان قبلياً. رسم يحققه ازاء المعطى الحسي الممكن ويحصر استعماله المشروع بالمعطى في الوقت نفسه.

وعليه يمكن القول ان رسم افاهيم الكم هو العدد: أي التصور الذي يشمل اضافة الوحدة اضافة مطردة (إلى المتجانس). ورسم افهوم الواقع هو الاحساس بعامة. لأن هذا الأفهوم يدل بنفسه على وجود في الزمان (حضور) ورسم أفهوم الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان أي تصور الواقعي هذا بوصفه اسّ التعيين الاميري، اساً يدوم عندما يتغير التعين. ورسم السبب والسببية هو التعاقب الدائم، بموجب قاعدة، في الزمان، ورسم الاشتراك أو التسبب المتبادل هو تزامن التعينات بعضاً إلى بعض.

أما رسم الامكان فهو توافق تأليف مختلف التصورات مع

التجربة، وان جميع القضايا التأليفية تتعلق بالتجربة، وعلى هذه العلاقة يقوم امكانها.

4-2-2 - خلاصة نقد الفاهمة :

كان المطلوب من نقد الفاهمة ان يبين امكان الاحكام التأليفية القبلية في علم الطبيعة، وقد تم ذلك بتبيان ان الفاهمة تنشئ موضوع المعرفة انطلاقاً من الحدس المعطى وتعينه بموجب قوانين قبلية، فتعمل بذلك على الطبيعة قوانينها: فالفاهمة من حيث هي ملكة تفكير تقوم بأفعال تلقائية تسمى المقولات او الأفاهيم المحضة، وهي أفاهيم موضوعات بعامة خالية بذاتها من أي معنى وليس لديها سوى القدرة على توحيد تأليف متنوع معطى. والفاهمة، من حيث هي ملكة معرفة موضوعية توحد معرفتها في إوتعاء عام يبقى هو هو خلف تغير الوعي الاميري وظرفيته، ويكون لها ذلك بما هي فعل إصار ترنسندنالي محض (بصيرة). والبصيرة أو الفاهمة من حيث ملكة حكم ومعرفة بالفعل، حاكمة معينة تعين المخيلة المنتجة لتأليف المعطى، وهذه بدورها تميم الزمان تعيناً ترنسندنالياً تنتج فيه الرسم الترنسندنالي الخاص بكل أفهوم محض. والرسم هو تحقيق للأفهوم تجريباً، بحيث لا يكون للأفهوم أي معنى ولا يعرف أي تطبيق الا اذا وجد حدس يتجانس رسمه القبلي، أي الا اذا اعطيت مادة موضوعه في تجربة ممكنة. ولا تكون التجربة ممكنة الا بموجب المبادئ القبلية لامكانها. والمبادئ هذه هي القواعد التي بموجبها تنطبق الافاهيم المحضة على الظواهرات (موضوعات الحس) أو التي بموجبها تندرج الظواهرات بتوسط الرسوم، تحت الأفاهيم المحضة.

وهذا الحل (أو الفرض) هو الوحيد الذي يجعلنا نفهم (يسوع لنا) امكان ان تملي الفاهمة على الطبيعة قوانينها، وامكان ان توسع معارفنا قبلياً، لكنه في الوقت نفسه يرسم بدقة حدود هذا الامكان، وبالتالي حدود المعرفة المشروعة بحدود المعطى الحسي وشروط امكان التجربة. لكننا نرى في الوقت نفسه أيضاً، وبسبب من طبيعة المقولات وقبلية البصيرة، امكان ان تعمل المقولات دون معطى حسي وخارج حدود التجربة، أي ان تدفع الفاهمة خارج استعمالها المحايث وهو الوحيد المشروع، الى استعمالها الترنسندنالي، لتقع في الشطط الميتافيزيقي، في محاولة يائسة لمعرفة الاشياء في ذاتها.

3-2 - ديالكتيك العقل :

يحصّر النقد استعمال الفاهمة المشروع ضمن حدود التجربة

يتقدم النتيجة التي تعقبه زمنياً وبالضرورة، فيكون التعاقب الزمني المعيار الاميري الوحيد للنتيجة نسبة الى سببية (السبب).

والشبه الثالث هو مبدأ التزامن بموجب قوانين التفاعل او الاشتراك: جميع الظواهرات من حيث يمكن ان تدرك متزامنة في المكان، هي في تفاعل كلي.

هذه الاشياء الثلاثة هي مبادئ تعين وجود الظواهرات في الزمان حسب انماطه الثلاثة. والتعنين الزماني هنا تعين دينامي بمعنى انه القاعدة التي بموجبها تمنح الفاهمة لوجود الظواهرات الوحدة التأليفية وتعين لكل ظاهرة مكانها في الزمان، فتعينها بالتالي قبلياً وعلى نحو صالح لكل الازمنة، ولكل زمن على حدة.

4 - مصادرات الفكر الاميري بعامة، وهي قواعد مقولات الجهة، فهي ثلاث:

- كل ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (الحدس والافاهيم) فهو ممكن.
- كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (الاحساس) فهو واقعي (موجود).

- كل ما يتعين توافقه مع الوجود الواقعي بموجب الشروط العامة للتجربة فهو واجب (يوجد بالضرورة).

وهذه المصادرات هي قواعد تأليفية انما غير موضوعية، لأنها توسع معرفتنا بالموضوع ولا تقول شيئاً عن مضمون الشيء الواقعي، بل هي تأليفية ذاتية بمعنى انها تؤلف بين افهوم الموضوع المعطى وملكة المعرفة، فيكون الموضوع ممكناً اذا توافق افهومه مع شروط التجربة الصورية ويكون موجوداً اذا ارتبط افهومه بالادراك الحسي ويكون موجوداً بالضرورة، اذا تعين افهومه بتراطبات الادراكات الحسية بموجب الافاهيم.

أخيراً، تفيد الرسوم الترسدالية والمبادئ القبلية انه يتمتع علينا ادراك أي شيء بالمقولة وحدها لأنه لا يمكن أن تشتق من المقولات وحدها أي قضية تأليفية ضرورية، وانه يلزمنا دائماً حدس معطى لظهور موضوعية افهوم الفاهمة المحض. واذا كان تعين الموضوع يتم عبر تعين الزمان تعيناً ترسندالياً، فانه لا يكفي ان يكون لدينا حدس بل يجب ان يكون حدساً خارجياً، أي حدساً في المكان، لأن الزمان يسيل دائماً ولا يمكن ان نحدس مثلاً بشيء دائم، أو بمتغير على دائم، أو بتفاعل، الا في المكان. وعليه فان الحساسية تشكل الشرط اللازم لتحقيق مقولات الفاهمة. ويمكن القول بالتالي: ان مبادئ الفاهمة المحضة ليست سوى مبادئ قبلية لإمكان

- لا مشروط التأليف الحملي. أي الحامل الذي لن يكون بدوره معمولاً على سواء. والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الذاتية لجميع التصورات بعامه (إطلاق الـ «أفكار»).

- لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، أي الفرض الذي تندرج تحته جميع الفروض، أو السلسلة الكاملة لتعاقب السبب والنتيجة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الموضوعية في الظاهرة.

- لا مشروط التأليف الشرطي المفصل، أي سستام القسمة نفسه الذي لا يحتاج إلى سواء لانتماء القسمة. ويمثل الوحدة اللامشروطة للشرط الموضوعية لامكان الموضوعات بعامه.

ولا تجد هذه المفاهيم موضوعاً يقابلها في التجربة، فهي أفاهيم مفارقة واستعمالها المفارق استعمال مشروع عندما يدفع الفاهمة إلى أقصى توسيع معرفي ممكن وإلى أقصى وحدة معرفية ممكنة، أي عندما يدفعها باتجاه مطلبي الشمول والسستمة.

الآن العقل في حاجته الطبيعية إلى تصور جملة الشروط المتمثلة في أفاهيمه، ينظر إليها كما لو كانت أفاهيم لموضوعات واقعية وينظر إلى معرفته بها كما لو كانت معرفة بموضوعات متعينة بمبادئ تؤلف مجموعة التجارب الممكنة. لكن الموضوعات غير معطاة ومجموعة التجارب الممكنة ليست بتجربة، والعقل واقع لا محالة في الديالكتيك والتراثي الترندالي، والأفهوم العقلي الذي يتصور بوصفه أفهوم موضوع هو الفكرة، والموضوع الذي لا يمكن أن يعطى في التجربة هو التومينا أو الشيء في ذاته المعقول. ويكون في أساس ديالكتيك العقل ثلاث أفكار ترندنتالية (مُثل) هي: الذات المفكرة أو النفس وتمثل وحدة الحامل المطلقة، وفكرة الكوسموس (أو العالم) وتمثل الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرات، وفكرة الكائن الاسمي (أو الله) وتمثل الوحدة المطلقة لشرط وجود جميع موضوعات الفكر بعامه.

والعقل، متروكاً لميله الطبيعي دون ضابط النقد، يسترسل في الوهم الترندالي. وبدل أن يتعامل مع أفكاره بوصفها مجرد افكار مفارقة تصلح لمجرد سستمة معرفة الفاهمة، ينظر إليها بوصفها افكاراً ترندنتالية (تتضمن مبادئ معرفة موضوعية) ويستعملها استعمالاً محايثاً ليقيم علوماً عقلية (الميتافيزيقا) بمختلف أقسامها). لكن استدلالاته تبقى مجرد استدلالات سفسطية: تحطىء صورياً فتكون مغالطات منطقية في السيكلوجيا العقلية، أو يناقض بعضها بعضاً فتكون نقائص العقل في الكوسمولوجيا، وتحطىء من حيث المضمون فتؤلف مثال العقل كما في اللاهوت الترندنتالي.

والحدس المعطى، لكن مثل هذه المعرفة لا ترضي طموحه، فيسعى إلى توسيع معارفنا قليلاً دون الاستناد إلى التجربة وخارج المعطى الحسي، معتمداً مبادئ يظنها قادرة على اضافة شيء إلى الأفهوم المعطى غير متضمن في الأفهوم. وفي سعيه هذا ينشئ الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا، بمعناها الحصري، هي ذلك السعي إلى اقامة معرفة تأليفية قبلية بموضوعات تتعدى حدود التجربة والحدس، تلبية لميل طبيعي لدى العقل. لكن احكامها التأليفية ليست، كما يشهد بذلك تاريخ محاولات العقل المتكررة، كلية ولا ضرورية. فغاية النقد هنا مزدوجة: تبيان اسباب هذا الفشل، أي النقد السلبي لمعارف العقل المزعومة، وضبط حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً في المعرفة النظرية. وهذا ما سيرشدنا في الوقت نفسه إلى مجال امكان الاحكام التأليفية القبلية بالعقل.

2-3-1 - أفكار العقل:

وينطلق نقد العقل، من حيث هو ملكة معرفة نظرية، من تحليل وظيفته الخاصة في المعرفة، وهي وظيفة منطقية وحسب لأن العقل لا يفعل سوى أن يعقل بتوسط مبادئ (لا صلة له بالتجربة ولا بالحدس). ويقتصر دور العقل على إحالة قواعد الفاهمة المتنوعة إلى الوحدة، وعمره إلى ذلك البحث عن اللامشروط الذي يختم وحدة معرفة الفاهمة المشروطة. وصورة تعقله المنطقية هي الاستدلال العقلي الذي، من ادراج معرفة (مقدمة صغرى)، تحت شرط قاعدة (مقدمة كبرى)، يستدل معرفة متعينة بمحمول تلك القاعدة، (نتيجة). وهكذا يوجد من انواع الاستدلال العقلي بقدر ما يوجد من اشكال للعلاقة التي تمثلها القاعدة بين معرفة وشرطها. وكل القواعد الصالحة لمثل هذا التعلق هي تلك المستمدة من مقولات الاضافة وحسب. فيكون لدينا ثلاثة انواع من الاستدلالات هي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

ويسعى العقل في استدلالاته إلى اطلاق المعرفة من الاشتراط، وإلى تعيين الحكم نسبة إلى جملة شروطه المطلقة. ولا يركن إلا إلى الكلية والشمول المطلقين، أي لا يركن قبل الوصول إلى اللامشروط نفسه الذي يجعل جملة الشروط ممكنة (وقد تكون الجملة المطلقة هي اللامشروط نفسه). واللامشروط هذا هو ما يمكن أن نسميه «الأفهوم العقلي» من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط. (والواقع أن ليس لدى العقل أفاهيم خاصة به، وإن ما هو كذلك ليس سوى أفهوم الفاهمة وقد دفع إلى المطلق). ويكون لدينا من الأفاهيم العقلية بقدر ما لدينا من الاستدلالات. وهي:

2-3-2 - مغالطات العقل :

في بحث العقل عن حامل لكل محمول جديد يتوقف عند حامل آخر، ويجده في الـ «افكر»، الوعي الذي يصحب كل معرفة فاهمية. ويتحول هذا الحامل الاخير الى افهوم موضوع واقعي. ويصل العقل الى هذه النتيجة بفضل القياس التالي: - كل ما لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً لا يوجد الا كحامل وبالتالي كجوهر.

- والحال ان الكائن المفكر، بما هو كذلك، لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً.

- فهو لا يوجد اذن الا كحامل اي كجوهر.

وهذا القياس هو مجرد مغالطة منطقية تقوم على مفهومين مختلفين للحد الاوسط: فما لا يتصور الا بوصفه حاملاً، في المقدمة الكبرى، معطى في الحدس الحسي (والمقدمة الكبرى قاعدة من قواعد الفاهمية). في حين ان الكائن المفكر في المقدمة الصغرى ينظر الى نفسه بوصفه حاملاً بالنسبة الى الفكر ووحدة الوعي فقط، وهما ليسا معطين في الحدس. فنتيجة الاستدلال مغلوطة.

لكن العقل يحول الانا الذي يفكر، استناداً الى هذه المغالطة، الى كائن مستقل ويضفي عليه نعت الجوهر، ويقيم به علماً عقلياً يهدف الى تعيين طبيعة النفس، ويتوزع هذا العلم بتوزع لوحة المقولات وانطلاقاً من مقولة الجوهر:

1° - النفس جوهر

2° - بسيط

3° - واحد بالنسبة الى مختلف ازمة وجود

4° - على علاقة بالموضوعات الممكنة في المكان.

وجميع هذه المغالطات تقوم على الخلط الاصلي بين مجرد وعي بذاتي ومعرفتي لذاتي. فانا لا اعرف ذاتي بمجرد وعي لها. ولا اعرفها الا اذا كان لدي حدس بذاتي متعين بالنسبة الى وظيفة التفكير الفاهمي. وموضوع المعرفة ليس وعي الانا المعين بل وعي الانا المتعين في حدسي الباطن، اي الانا كظاهرة.

وان يكون الانا المعين (فاعل أذكر) حاملاً وليس محمولاً، وبسيطاً، وهو هو خلف كل متنوع لدي به وعي، وان أميز وجودي الخاص، بوصفي كائناً يفكر، من سائر الاشياء الخارجية، الخ... جميع هذه القضايا مفهومة وصحيحة لأنها مجرد قضايا تحليلية لأفهوم الإرتعاء لكنها لا تؤلف اي معرفة بالانا ولا تسمح لي بالقول: ان الانا جوهر. لأن مثل هذه القضية تتطلب معطيات غير متوفرة في مجرد الفكر.

وهكذا تسقط جميع البراهين الهادفة الى اثبات لا - فساد النفس وروحانيتها وخلودها، أو تنحل الى مثل هذه السفسطة الديكارتية: النفس جوهر، والجوهر دائم، اذن النفس دائمة. وهي سفسطة، لأن الجوهر يتصف بالديمومة في الزمان، اي في تجربة ممكنة. وكل ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال، بعد توحيد مفهوم الحد الاوسط، هو ان النفس تتمتع بالديمومة في تجربتنا الممكنة، اي في الحياة وليس بعد الموت، وهذا عكس المطلوب الاصلي.

ولكن، رغم تهافت جميع مزاعم السيكلوجيا العقلية، فان مشكلاتها تبقى قائمة، وما يبينه النقد السليبي، هو عدم قدرة العقل على اثبات قضايا نظرية تطمح الى تعيين طبيعة النفس واثبات خلودها، نظراً لافتقاره الى التجربة الضرورية لمثل هذه المعرفة التعينية. لكن النقد إياه، يبين في الوقت نفسه عدم قدرة العقل على انكار الخلود او اثبات القضايا المعاكسة للسبب نفسه. وتظل مسألة خلود النفس مسألة مشكلة لا تجد حلها في المعرفة النظرية. وعلينا بالتالي ان نتنظر هذا الحل في مجال آخر هو المجال العملي حيث يمكن ان يطلب خلود النفس كمصادرة عملية.

٤-

3-3-2 - نقائص العقل :

ويعرف العقل في الكوسمولوجيا صعوبات من نوع آخر: فاللامشروط المطلق لكامل سلسلة الشروط الموضوعية في المظاهر اما ان يكون بداية السلسلة فتلحق به جميع الاطراف الاخرى بتعاقب السبب والنتيجة، فتكون السلسلة متناهية. واما ان يكون قائماً في السلسلة بوصفه شرط جميع الاطراف بالتعاقب نفسه ويكون المجموع لا مشروطاً، فتكون السلسلة لا متناهية. ولا يستطيع العقل أن يحسم في اتجاه دون آخر، فيتج القضية وضدها، ويناقض نفسه بنفسه (يتناقض) ويسمى اللامشروط، من حيث هو فكرة مطلقة لموضوع مشكل، الكوسموس او العالم، ويسمى تناقض العقل، نقیضة. ولدينا من التناقض بقدر ما لدينا من أوجه في التأليف المقولاتي: اي نقائص الكم والكيف والاضافة والجهة:

قضية:

نقيضة الكم: للعالم بداية في الزمان وهو محدود كذلك في المكان.

نقيضها:

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد من المكان، فهو لا متناه زماناً ومكاناً.

فاما ان تكون الحرية متعينة بالضرورة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، واما ان لا يكون ثمة تعين ضروري، اي تعين سبي، وهذا ما ينفي الضرورة عن قوانين الطبيعة. يبقى اذن ان لا حرية تكون عله لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها انما يكون وفقاً للسببية الطبيعية. قضية: نقيضة الجهة: يتطلب العالم وجود كائن كلي للضرورة بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له.

نقيضها: لا يوجد اي كائن كلي للضرورة لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علة للعالم،

واثبات القضية: يجب ان يكون ثمة شيء كلي للضرورة حتى يوجد التغير بوصفه نتيجة له، ويكون كلي للضرورة هذا من العالم المحسوس. لأنه لو افترضنا ان الضروري هذا قائم خارج العالم لاضطررنا الى الاقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون ان يكون هو متممياً الى العالم. وهذا تمتع لأن بدء السلسلة لا يمكن ان يتعين الا بما يسبقه في الزمان. يبقى ان في العالم شيئاً كلي للضرورة هو جزء من السلسلة او السلسلة بأكملها.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، او أن فيه كائناً ضرورياً لاضطررنا إما الى الاقرار بأن ثمة بدءاً في سلسلة التغيرات كلي للضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا ما يناقض قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. واما الى الاقرار بأن السلسلة ككل كلية للضرورة رغم انها عرضية ومشروطة في كل اجزائها. وهذا ما يتناقض بنفسه.

ولو سلمنا من ناحية اخرى بأن ثمة علة للعالم كلية للضرورة خارج العالم، لاضطررنا الى التسليم بأن على هذه العلة ان تبدأ فعلها. مما يعني ان على سببها ان تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم. وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم.

يبقى اذن، ان ليس ثمة في العالم كائن كلي للضرورة، ولا خارج العالم (من حيث هو مرتبط به ارتباطاً سببياً).

وتتبنى الدوغمائية الفلسفية القضايا، في حين تتبنى الامبريرية نقيض القضايا لكنها تصير هي نفسها دوغمائية بمدى منطق التجربة الى خارج حدود التجربة. ويخفق المذهبان في تحليل العقل من تناقضه في مزاعمه الكوسمولوجية. ويعود الى النقد وحده بيان سبب هذا التناقض الاصيل في العقل. والسبب ان جميع التوكيدات الكوسمولوجية تقوم اصلاً على دليل دياكتيكي نصه:

ويمكن للعقل ان يقدم الحجج على القضية ونقيضها بالقوة نفسها. وطريقه الى ذلك برهان الخلف، اي اثبات امتناع الفرض المناقض لما هو مطلوب. مثال اثبات القضية: إذا سلمنا بأن ليس للعالم بداية في الزمان فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول اليها. اذن للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. أما اثبات النقيض فيكون: اذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه ان وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في اجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة فيمتنع بالتالي ان يكون للعالم بداية في الزمان. اذن ليس للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان. والحجاج نفسه يقوم به العقل بالنسبة الى القضية ونقيضها في نقيضه كيف.

قضية: كل جوهر مركب انما يتركب من اجزاء بسيطة. ولا يوجد في العالم الا البسيط والمركب من البسيط. نقيضها: ليس في العالم مركب يتألف من اجزاء بسيطة. ولا يوجد اي بسيط.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة لاستطعنا بنزع التركيب عن الجوهر فكريباً، اعدامه، لذا لا بد ان يقف التحليل عند حد وهذا الحد هو البسيط.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بان الجوهر يتركب من اجزاء بسيطة لاقتضى ذلك منا التسليم بأن يحتل كل جزء بسيط حيزاً في المكان (لأن المكان هو امكان وجود الجواهر). لكن البسيط الذي يحتل حيزاً سيكون بدوره مركباً (اي ذا اجزاء بعضها خارج بعض). ونصل الى التناقض. اذن لا يوجد في العالم اي بسيط..

قضية: نقيضة الاضافة لا بد من التسليم بوجود عليّة حرة بالاضافة الى السببية بموجب قوانين الطبيعة. نقيضها: ليس ثمة من حرية وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن لا سببية الا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا الى التسليم بأن كل حال سابقة تحتم اخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها. ولاضطررنا بالتالي الى الخروج من السببية بموجب قانون الطبيعة، والى التسليم بالتالي بوجود عليّة أخرى تسبب تلقائياً دون أن تكون بدورها مسببة. وهذا هو المطلوب.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الافعال او الظاهرات المتعينة سببياً،

ان يقلل امامنا باب الحرية في عالم النومينا، لكنه يمنعنا في الوقت نفسه من اقامة معرفة نظرية بهذا العالم الممكن.

2-3-4. مثال العقل :

ويقوم اللاهوت العقلي هو الآخر على وهم ترسدي متصل بالبحث عن لا مشروط الحكم الشرطي المنفصل، اي عن مبدأ التعيين الكامل للموضوع المفرد بالنسبة الى جملة المحمولات الممكنة. والعقل، اذ يجرد هذا المبدأ من شرطه الاميري (امكان جميع الظاهرات)، ينشئ هذا القياس الديالكتيكي :

- كل ما لا يتصور الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة، لا يوجد الا بهذا الشرط.
- والحال انه لا يمكن لأي فرد ان يتصور الا بهذا الشرط.
- اذن لا يوجد اي فرد الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة.

وعيب هذا القياس ان مقدمته الكبرى تطلق «ما لا يتصور» من اي شرط تجريبي، في حين ان المقدمة الصغرى تقصد الاشتراط في حدود التجربة. وهكذا ينقل العقل المبدأ الاميري الى مبدأ ترسدي يصح على الاشياء بعامة، فيضفي على فكرة «مجموع كل الواقع» وجوداً واقعياً، اي يحققها في كائن موجود فعلاً، هو مثالها أو نموذجها الاعلى.

ثم يحول العقل هذه الفكرة المتحققة الى اقنوم اي يتصور «مجموع كل الواقع» بوصفه شيئاً فردياً، وينزل من ثم الى جعل هذا الشيء الفردي قائماً في اساس امكان جميع الاشياء (ويكون ذلك بتحويل الوحدة التوزيعية في الاستعمال التجريبي الى وحدة جمعية لكل التجريبي، وطرح هذه الوحدة بوصفها الكائن الواجب اطلاقاً).

ويسمى هذا الاقنوم الكائن الاصلي من حيث هو مصدر جميع الاشياء، والكائن الواقعي الاسمي من حيث هو اساس امكانها جميعاً، وكائن الكائنات من حيث ان الكل مشروط به. وهو بالتالي الكائن الكامل او الله. وهو موضوع اللاهوت الترنسندنتالي.

لكن العقل يلاحظ بسهولة فائقة مبلغ الوهم في هذا الانتقال من الشرط المنطقي للامكان الى اثبات الوجود الموضوعي، فيسعى بسبب من اهمية الموضوع الى البرهنة على وجود هذا الكائن بطرق مختلفة تعود في النهاية الى ثلاث :

- اما بالانطلاق من طبيعة العالم الحسي وصولاً الى العلة الاولى خارج العالم. فيقيم الدليل الطبيعي - اللاهوتي.

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة. والحال ان موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة. اذن...

والدليل ليس سوى قياس فاسد، لأن الحد الأوسط فيه (المشروط) ينظر اليه في المقدمة الكبرى بوصفه الشيء في ذاته، في حين انه في المقدمة الصغرى لا يعني سوى الظاهرة. واذا ما حاولنا اصلاحاً للمقدمة الكبرى فانها تصبح يقينية بوصفها مبدأ عقلياً منطقياً لا أكثر. فتصاغ على النحو التالي: عندما يكون المشروط معطى (في الزمان) فانه يقترح علينا البحث رجوعاً عن سلسلة الشروط التي أدت اليه (بموجب تعاقب السبب والنتيجة): وتلك مسألة تحليلية لا تفيد في تأليف معرفة جديدة، بل تصلح فقط كمبدأ موجه ودافع الى البحث حتى اقصى مشروط ممكن.

وبسبب من غياب هذا النقد يذهب الفعل، مع ميله الطبيعي، الى صياغة القضايا ونقيضها في الوقت نفسه ويقدم الحجج المتناسكة في كل مرة. انما ينبغي التمييز بين نوعين من النقائص:

تلك التي تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة (كما هو الحال في النقائص الرياضية: الكم والكيف). لأنها تقوم اصلاً على أفهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته وممتنع (التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس الى المجانس).

وتلك التي تقدم قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً (كما هو الحال في النقائص الدينامية: الاضافة والجهة). لأنها تقوم على قصور في التمييز بين الممكنات. ذلك ان ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتناجس، بل قد يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية في الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي اي علية حرة). والعلية الحرة في النومينا (التي يمكن ان تكون حرة تعيين، وبالتالي علة تحدث معلولاً، بمعزل عن شرط التعاقب الزمني) لأمكن اثبات القضيتين معاً. بمعنى آخر: يمكن ان نصف شيئاً واحداً بعينه بالحرية والطبيعة شرط ان ننظر اليه مرة بوصفه الشيء في ذاته ومرة بوصفه الظاهرة. وليس في هذا أي تناقض، انما لا نكون بهذا التمييز قد اثبتنا معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل اكتفينا بالاشارة اليه كإمكان وحسب.

ومثل هذا الحل يحفظ لنا الختمية السببية في الطبيعة، دون

الانطولوجي، فهو يستند الى القياس: إذا وجد شيء حادث فيجب ان يوجد شيء، واجب في الخارج، والحال ان كل ما يوجد في العالم هو حادث، اذن يحتاج لكي يوجد الى علة خارجية واجبة وجوباً مطلقاً (وللقياس صيغة اخرى هي: إن وجد شيء فيجب ان يوجد شيء كلي الوجوب، والحال اني أوجد، اذن يوجد شيء كلي الوجوب) وفساد هذا النوع من الاقيسة واضح من ان «اشتراط الحادث لسبب» مبدأ مسلم به في حدود التجربة فقط، والمقدمة الكبرى اعلاه باطلاً من حدود التجربة تصير لايقينية. اضع ان القياس المعني يُثبت في كل مرة الوجوب المطلق فقط. ويحتاج من ثم الى قياس آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق الى اثبات الوجود الواجب، اي انه يعود ليستند الى الدليل الانطولوجي ويصبيه الفساد نفسه.

3-4-3-2:

أما الدليل الطبيعي اللاهوتي فينطلق من الطبيعة نفسها، مما يشاهد فيها من نظام وترتيب، فيقول: كل ما نراه منظماً بصدد غاية ما، يجب ان يكون من صنع كائن حكيم، والحال ان كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة، فالعالم هو اذن من صنع كائن كلي الحكمة، او اكثر. ثم يكتمل الدليل بقياس آخر: عندما تتوافق اهداف مختلفة في غاية واحدة لا بد ان يكون الكائن الحكيم الذي نظمها ورتبها واحداً، والحال انه، قياساً على ما نعرف، لا بد من ان يؤدي التنظيم والترتيب الذي نشهده في العالم الى غاية واحدة، فالكائن الكلي الحكمة، صانع هذا النظام لا بد ان يكون واحداً.

وهكذا يعتمد هذا الدليل على قياس الشبه ولا يستنتج اكثر من وجوب صانع للعالم، مهندس صوري، ويحتاج لاثباته خالقاً لمادة العالم الى الدليل الكوسمولوجي، الذي يحتاج بدوره الى الدليل الانطولوجي.

4-4-3-2:

وهكذا تهافت جميع الادلة النظرية على وجود الله، وتهافت معها كل لاهوت نظري، ترسندتالي (الدليل الاول والثاني) أو طيبي (الثالث). وذلك بسبب ميل العقل الى الاضطلاع بالمعرفة النظرية. ويتقضي ذلك بعض التوضيح:

المعرفة النظرية، بخلاف المعرفة العملية، هي معرفة ما هو كائن. وتسمى معرفة نظرية طبيعية اذا اقتصر على موضوعات او محمولات لموضوعات تعطى في تجربة ممكنة.

- واما بالانطلاق مما هو مشروط في التجربة الى الكائن خارج كل تجربة. فيقيم الدليل الكوسمولوجي.
- واما بمجرد تحليل قبلي للافاهيم يستنتج وجود علة اعلى، فيقيم الدليل الانطولوجي.
ويشكل هذا الدليل الاخير اساس الدليلين الآخرين، لذا يبدأ النقد به ليبين تهافته.

1-4-3-2:

ويقوم الدليل الانطولوجي، وينسبه كانط الى ديكرات، على القياس التالي:
- ما يمتلك كل المحمولات الممكنة (الكامل) يمتلك ايضاً محمول الوجود.
- ومثال العقل يمتلك كل المحمولات الممكنة (وهو الكائن الكامل).

- اذن الكائن الكامل موجود.

يريد الدليل ان يقول: ان تصور ان الكائن الكامل غير موجود يوقع في التناقض. والحال ان هذا القياس قائم على مقدمتين غير قابلتين للبرهان، فالمقدمة الكبرى اما ان تكون تحصيل حاصل وتعني: كل موجود يمتلك كل المحمولات الممكنة فهو موجود، وهذا يعني انها لا تصلح للاستنتاج، واما ان تكون تحليلية وتعني ان الوجود هو صفة من صفات الكامل. ويبقى ان نبرهن ان الوجود يمكن ان يكون صفة او محمولاً. لكن الوجود، في جميع موضوعات التجربة هو الحامل للصفات وليس المحمول، بمعنى انه لا يزيد في المحمولات، ولا يكون الا معطى أو مقدراً قبل صياغة حكم بموضوعه. ولذا فاننا بقولنا: ان فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده، نضع أنفسنا امام أحد أمرين: اما اننا نقصد أن الكائن الكامل لا يوجد خارج عقلا، واما نقصد وجوده خارجاً عنا. وفي الحالة الاولى يبقى مجرد فكرة، وفي الثانية تصادر على المطلوب.

أما المقدمة الصغرى فليست صحيحة الا اذا كانت تعني مجرد مبدأ صوري، ومجرد امكان منطقي، وهي لا تتضمن ما ثبت واقعية مثال العقل.
وهكذا يفسد الدليل الانطولوجي لأن مقدمتيه: اما لا تثبتان شيئاً، واما تصادران على المطلوب ولا تصلحان بالتالي للاستنتاج.

2-4-3-2:

وليس حظ الدليل الكوسمولوجي بأوفر من حظ

الى الخداع والوهم، فالسبب قائم في الاستعمال والحكم لا في الافكار نفسها، وعليه لا بد ان يكون لهذه الافكار الطبيعية استعمال جيد وملائم. والبحث عن هذا الاستعمال من مستلزمات النقد بوجهه الايجابي. والنقد بهذا المعنى يزعم ان ليس لافكار العقل اي استعمال انشائي لموضوع المعرفة بل لها على العكس استعمال تنظيمي (ضبطي) ضروري، يقوم على اضافة الوحدة على المعارف الجزئية وتقريبها، قدر الامكان من الكلية. وهذا الفعل التنظيمي يسمى الوحدة الستامية لمعارف الفاهمة. وهي وحدة مسقطة ومفترضة، وليست معطاة. تهدف الى توجيه الفاهمة ودفعها نحو الحالات غير المعطاة ونحو توافقها مع نفسها. اي الى تحقيق اكبر شمول ممكن واكبر وحدة ممكنة في معارف الفاهمة يسوق جميع المسارات نحو نقطة التقاء وهمية او مركز متخيل هو الفكرة.

والوحدة الستامية هي مجرد مبدأ منطقي ليس من شأنه ان يقرر ما اذا كانت طبيعة الاشياء وطبيعة الفاهمة مهيأتين ذاتياً لمثل هذه الوحدة. والمبدأ المنطقي العام، يوصي اولاً بالبحث عن التجانس خلف تنوع مختلف الاجناس، فيسمى مبدأ التجانس، ويأمر ثانياً بالتمييز الى انواع وانواع دنيا ومن ثم الى افراد ويسمى مبدأ التنوع، ثم يجمع الاول الى الثاني فيملي التجانس بالانتقال التدريجي من نوع الى نوع ويشير الى قرابة مختلف الانواع بوصفها فروعاً لأسس واحد مشترك، ويسمى مبدأ الاتصال.

ولهذه المبادئ استعمال اميري يقتصر على اعطاء اشارة عامة للبحث ويصلح ك مساعدة عامة للتجربة الممكنة، وهي بالتالي ذات قيمة موضوعية انما غير متعينة، اي انها فروض عملية (كشفية)، لا مبادئ لمية (تبيانة). تظهر كيف يجب ان نفتش، بموجب وجهتها، عن طبيعة الموضوعات وترباطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا مم يتكون.

ويسوغ استعمال هذه المبادئ استعمالاً اميرياً بالقول ان الوحدة الستامية ليس لها رسم بالحدس، لكن هناك شبه رسم وهو كرة الفكرة بما هي فكرة المبلغ الاقصى، اقصى قسمة واقصى ربط لمعرفة الفاهمة. والتأليف بموجب شبه الرسم هذا لا يؤدي الى معرفة بالموضوع بل يعطي فقط وجهة للتوحيد ودفعاً نحو الستمة. وهذا المطلب وحده هو ما يركن اليه العقل، فهو قائم على غرض العقل لا على طبيعة الموضوع. وهكذا يمكن لنا ان نقول دون تناقض:

- اننا نربط بحبل التجربة الباطنة جميع ظاهرات النفس، وجميع افعالها وكل تلقائيتها كما لو ان النفس جاهر بسيط

وتسمى معرفة نظرية اعتبارية Spekulative. اذا تعلق بموضوع أو بأفاهيم موضوع لا يمكن ان يعطى في اي تجربة. ومعرفة العقل تظل غير مثمرة سواء أكانت طبيعية أم اعتبارية في ميدان اللاهوت حيث موضوعها هو الكائن الاسمي.

ويعود ذلك الى ان كل المبادئ التأليفية للفاهمة هي ذات استعمال وحيد مشروع هو الاستعمال المحايث، في حين ان معرفة الكائن الاسمي تتطلب استعمالاً ترنسندنتالياً لا طاقة للفاهمة عليه: فمبدأ دوام الجوهر مبدأ طبيعي في حدود التجربة وليس مبدأ لمعرفة اعتبارية، ومبدأ استنتاج السبب من الحادث هو كذلك مبدأ معرفة طبيعية وليس اعتبارية، لأن السبب والنتيجة يفقدان في الاعتبار Spekulation، كل دلالة، فحتى يمكن لقانون السببية أن يؤدي الى الكائن الاول يجب ان يكون هذا الكائن جزءاً من سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندها مشروطاً مثله مثل سائر الظواهر.

لكن، مع التسليم، بإمكان القفز فوق حدود التجربة، فان الافهم الذي سيسمح لنا بذلك لن يكون افهم الكائن الاسمي لأن التجربة لن تعطينا ابداً ما يشير الى اثره، في حين انه اذا كانت التجربة تشير الى وجود نظام معين فانها لا تسمح لنا بأكثر من فكرة موجّهة للبحث دون الوصول الى تعيين المنظم.

وربما كان من المسموح لنا ملء الفجوة التي تحدتها الفقرة فوق التجربة بمجرد فكرة عن الكمال الاعلى والوجوب الاصلي، وتوحيد الاعتبار مع الحدس بفضل اللاهوت الطبيعي، لكنه يظل من غير المشروع اقامة معرفة نظرية بالكائن الاسمي أو الله.

ومع ذلك يبقى لللاهوت الطبيعي فائدة من حيث ادخاله الى دراسة الطبيعة غايات ومقاصد لا يمكن كشفها بالملاحظة، فيدفعنا الى متابعة البحث وتوسيع المعرفة بخيط موجه نحو وحدة ما، لا نعثر على مبدئها في الطبيعة. في حين يبقى لللاهوت الترندنتالي فائدة سلبية كبرى من حيث يشكل رقابة دائمة لاشتغال عقلنا بالافكار، ويزودنا بجمل من الاحترازاات من الخطأ فيما يتعلق بالكائن الاسمي، وفيما لو وجدت وسيلة اخرى للحصول على معرفة مختلفة بهذا الكائن (في اللاهوت الاخلاقي مثلاً).

2-5 - دور العقل في المعرفة النظرية:

يميل العقل ميلاً طبيعياً الى الخروج خارج حدود التجربة بواسطة افكاره الطبيعية هي الاخرى. واذا كان ذلك يؤدي بنا

فذلك اسئلة لن تحظى بأجوبة، وهي تقع خارج مجال النقد في جميع الاحوال.

في حين ان موضوعات العقل التي تبقى موضوعات مشكلة في النقد النظري قد تجد لها حلاً آخر في مجال آخر هو نقد العقل العملي.

3 - نقد العقل العملي :

نقد العقل العملي هو البحث في شروط امكان الحكم التألّفي العملي القبلي. والسؤال الاول، هو، هل هذا الحكم ممكن؟ والسؤال الثاني: كيف يكون ممكناً؟ ثم ما حدود هذا الامكان ومستلزماته، اي ما هو سبب الغلط الديالكتيكي للعقل العملي وكيف نحله؟.

1-3:

يعين العقل الارادة لفعل ما بموجب مبادئ. فاذا كان فعل الارادة هو إحداث موضوعات مطابقة للتصورات يكون العقل عملياً - تقنياً ويكون التعيين تابعاً للشروط الامبيرية. اما اذا كان فعل الارادة يقوم في عزمها على تحقيق موضوعات تبعاً لتعيينها الذاتي فيكون العقل عملياً وحسب، ويكون المبدأ الذي يعين الارادة مبدأ عملياً، اي قضية تتضمن تعييناً عاماً للارادة ويستردف مجموعة قواعد عملية. ويسمى هذا المبدأ شعاراً أي قاعدة ذاتية، عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو فقط. ويكون قانوناً عملياً عندما يعده الفاعل صالحاً لارادته هو ولارادة كل كائن عاقل. ووجود هكذا قانون هو الدلالة الكافية على وجود العقل العملي لأن مبادئ العقل مبادئ كلية وبالتالي قبلية.

ويوجد من المبادئ العملية بقدر ما يوجد من المذاهب الأخلاقية المتميزة. والسؤال هو: ما المبدأ العملي الذي يمكن ان يكون قانوناً عملياً قبلياً (اي قانوناً للعقل العملي)؟.

من الواضح ان اي موضوع مادي للملكة الرغبة لا يصلح ان يكون مبدأ معيناً للارادة بشكل قانون قبلي لأنه سيظل مبدأ امبيرياً. ويفيد التحليل الاولي ان جميع المبادئ العملية المادية هي من نوع واحد يندرج تحت مبدأ حب الذات او مطلب السعادة الشخصية. فهي لا تصلح الا لتعيين الارادة في «ملكة الرغبة الدنيا». وإذا كان بإمكان العقل المحض ان يكون عملياً (ملكة رغبة عليا) فعليه ان يكون قادراً على تعيين الارادة بمجرد صورة القاعدة العملية، وبمعزل عن اي موضوع رغبة، اي قبلياً.

ودائم (في الحياة) وذو هوية شخصية، في حين ان احوالها تتبدل باستمرار.

- وانه يجب علينا ان نتابع البحث عن شروط المظاهر الطبيعية بوصفه بحثاً لا ينتهي كما لو أن هذا البحث لا متناه في ذاته وليس له حد أول أو أعلى، ودون أن ننكر امكان وجود علل اولى معقولة، لكن دون ان تتمكن ابدأ من ادخالها في مجموعة التفسيرات الطبيعية لأننا لا نعرفها على الاطلاق.

- وان علينا اخيراً ان ننظر الى كل ما لا يتعلق الا بمجموع التجربة الممكنة كما لو أن هذه التجربة تؤلف وحدة مطلقة على الرغم من اشتراطها بحدود العالم الحسي، وفي الوقت نفسه كما لو ان للعالم الحسي نفسه، خارج كثرته، مبدأ اسمى بموجبه ننظم كل الاستعمال الاميري للعقل في اقصى شموله كما لو ان الموضوعات نفسها قد صدرت عنه بوصفه نموذج كل عقل.

إن مثل هذا الضبط لاستعمال العقل امبيرياً هو الحل الوحيد الممكن الذي يقينا من الاخطاء الدوغرافية للميتافيزيقا الكلاسيكية، ويمينا في الوقت نفسه من التجريح الشكي (كما روجه هيوم)، وفي بغرض العقل النظري، في الوقت نفسه.

4-2 - حدود النظر :

وهكذا «تبدأ كل معرفة بشرية بالحدس وترتفع الى الافاهيم وتنتهي بالافكار». ويكون الحدس ممكناً بفضل بنية الحساسية وصورتها القبليتين حيث تتلقى على طريقتهما انطباعات صادرة عن اشياء مجهولة في ذاتها، مغايرة للمظاهر. وتكون الطبيعة بمعناها الصوري ممكنة بفضل بنية الفاهمة التي تربط جميع تصورات الحساسية ربطاً ضرورياً بوعي، وهذا ما يجعل اولاً طريقتنا في التفكير (بموجب قواعد) ممكنة، وبالتالي التجربة، بما هي معرفة للمظاهر، ممكنة. وتكون الافكار بوصفها مبادئ تأليف غير متعين ممكنة بفضل غرض العقل في مطلبي الشمول والستمة، لكن دون اي توسيع لمعرفتنا خارج حدود التجربة.

الفاهمة هي القوة الاشتراعية الوحيدة، في المعرفة النظرية تملي قوانينها على الطبيعة وتنتشئ بذلك موضوع المعرفة، انطلاقاً من المعطى الحسي، وفي ظل اشتراعتها لا تفعل المخيلة المنتجة سوى ان ترسم وتؤلف المجتمع في الحس. ولا يفعل العقل سوى ان ينظم ويستتم معرفة الفاهمة.

أما السؤال لماذا هي الحساسية على هذا النحو؟ ولماذا هي الفاهمة على هذا النحو ايضاً؟ ولماذا يجب أن يكون ثمة توافق بين مختلف هذه الملكات؟

- 1 - افعل بحيث ان تريد لشعار فعلك ان يكون قانوناً كلياً للطبيعة.
 - 2 - افعل بحيث ان تعامل الانسانية، في شخصك وفي شخص اي انسان آخر، بوصفها دائماً ومعماً، غاية في ذاتها. وليس مجرد وسيلة قط.
 - 3 - [افعل بموجب] فكرة الارادة عند كل كائن عاقل بوصفها ارادة تضع تشريعاً كلياً.
- ويشكل هذا المبدأ الأخير الشرط الاعلى لتوافق الارادة مع العقل العملي الكلي. ويفيد ان الارادة لا تخضع للقانون الا لأنها تُعد هي نفسها واضحة له.
- 2-3:

وهذا الفهم للقانون الخلقي الاساسي يسهل مهمة النقد، اذ لا يحتاج تفسير امكانه الى اكثر من شرح وتحليل له. وقد أفاد التحليل ان الامر الحملي، او القانون الاساسي للاخلاق هو حكم تأليني قبلي لأنه يربط ربطاً غير مشروط (ربطاً كلياً) الارادة بالقانون. وأعطانا في الوقت نفسه مفتاح تسويغه في افهوم السيادة الذاتية (الارادة التي تخضع للقانون الذي وضعته هي).

فإذا سألنا: كيف يمكن للحكم التأليني العملي القبلي ان يكون؟ لم يكن أمامنا سوى الجواب: بأن تكون الارادة سيدها نفسها، اي بأن تكون حرة. والواقع ان الحرية هي الحد الاوسط الذي يربط طرفي هذا الحكم التأليني (الارادة والقانون).

وبكلام آخر، الحرية بوصفها عليبة حرة هي الافهوم الوحيد الذي يسمح لنا بفهم كيف تتعين الارادة ذاتياً، اي كيف تكون سيدها نفسها، وما ان نفترض الحرية بوصفها خاصية ارادة الكائنات العاقلة ومبدأ تعينها الذاتي حتى يغدو مبدأ الخلقية نفسه مفهوماً ومسوغاً بوصفه الصيغة التحليلية لحرية الارادة (مع انه في ذاته قضية تألينية).

وهكذا، إذا كان الأمر الخلقي واقعياً بالفعل فيجب بالضرورة ان نقر بواقعية الحرية، لأن الأمر هذا لا يفسر الا بها. والحال ان الأمر الخلقي (أو الواجب) واقعي وحاضر في وعي به كواقعة عقلية مرتبطة مباشرة بوحي لوجودي. فالحرية اذن واقعية وموضوعيتها وقيمتها تقوم على موضوعية الأخلاق وقيمتها. ولا سبيل لانكاره الا بانكار الفعل الأخلاقي نفسه بوصفه فعلاً واجباً.

وانكار الفعل بدافع الواجب هو انكار للاخلاق برمتها، ذلك ان سيادة الارادة هي المبدأ الوحيد لكل القوانين الخلقية

والحال ان تحليل الضمير العام وميتافيزيقا الاخلاق يشير الى وجود مثل هذا التعيين الصوري:

فنحن لا نعد خلقياً بالفعل سوى الارادة الخيرة للفعل. والارادة الخيرة هي الارادة الفاعلة بدافع الواجب وحده، وبشكل منزه عن الغرض، بل في تعارض مع الميل الطبيعي للنفع الشخصي ويمعزل عن المحصلة. والواجب هو وجوب القيام بفعل، بحافز احترام القانون الخلقي، (والاحترام هو شعور اصيل فينا يتميز من الميل والخوف). فالقانون الخلقي اذن هو الذي يعين الارادة لتحقيق الخير الخلقي تعييناً قبلياً: بمعنى انه لا ينظر الى عوائق الفعل أو عواقبه فيكون قانوناً لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن، ولا ينظر الى اتفاق الفعل مع النفع الشخصي لأنه يريد أن يكون قانوناً لكل كائن عاقل، فيتخذ طابع الأرقام بالنسبة الى إرادة الانسان الذي هو ممعاً كائن عاقل وكائن ظاهري يخضع لنظام الطبيعة. وهكذا يكون القانون الخلقي بمثابة أمر يقول ما يجب فعله وحسب.

لكن ليس كل امر عقلي يصلح ان يكون خلقياً. ويجب التمييز بين نوعين من الاوامر حسب صورتها المنطقية: الامر الحملي والامر الشرطي. والامر الحملي مطلق من اي شرط يقول فقط: افعل... أما الامر الشرطي فيتنوع بتنوع مشروطه، ويقول: اذا شئت ان... فافعل كذا...

والاوامر الشرطية هي اما قواعد لمهارة استخدام الوسائل في سبيل الوصول الى مختلف انواع الغايات الارادية، واما نصائح للفتنة في تدبير السعادة الشخصية. فتبقى هذه الاوامر أوامر تقنية أو اوامر برغائية (نفعية) اي مشروطة بالمطلوب تحقيقه. أما الأمر الحملي المطلق من اي شرط فهو وحده الذي يشكل ارغماً كاملاً وقانوناً عملياً (خلقياً) كلياً لأنه يعين صورة الفعل الارادي لامادته. أو هو القانون الذي يعين الارادة للفعل تعييناً صورياً، فتكون الارادة متعينة ذاتياً بصدد قانون كلي، وتكون صيغة الامر الخلقي العامة:

«افعل بحيث ان يمكن لشعار ارادتك ان يصلح، دائماً ومعماً، كمبدأ تشريع كلي».

وبين هذا الامر العقلي أن العقل المحض يمكنه ان يكون عملياً بصورة قبلية، ويمنح الانسان قانوناً كلياً بالفعل الارادي. وحيث ان الارادة هي ارادة كائن منخرط في عالم الطبيعة، امكن لنا ان نفصل صيغة الامر العامة الى صيغ ثلاث هي تباعاً، من حيث الشكل والمضمون والتعيين الكامل:

بمثابة لا مشروط المشروط العملي، ويسميه الخير الاسمي ويعدده الجملة اللامشروطة لموضوع العقل العملي.

والخير الاسمي، عبارة عن وحدة الفضيلة والسعادة؛ الفضيلة بوصفها الشرط الاعلى لكل خلقية، والسعادة بوصفها ناتج مراعاة الفضيلة.

وتراعى للعقل في وهمه الترنسندنتالي ان الفضيلة والسعادة افهومان تحليليان للخير الاسمي. فيذهب الابيقوري الى ان السعادة هي الخير الاسمي وان الفضيلة ليست سوى صورة الشعار الذي يجب اتباعه للحصول على السعادة. ويذهب الرواقي الى ان الفضيلة هي كل الخير الاسمي وان السعادة ليست سوى وعي امتلاك الفضيلة.

لكن سرعان ما يتبين للعقل، في التحليل، ان الفضيلة والسعادة لا تخرج الواحدة منهما من الاخرى، وان اتحادهما في الخير الاسمي هو اتحاد علة بمعلول، اي انه اتحاد تألفي لافهومين متغايرين. ويقع العقل العملي في الديالكتيك مرة اخرى وينتج، في سعيه لتأليف الفضيلة مع السعادة، نقیضة ليس في وسعه حلها دون تبديد الوهم الاصلي. والنقيضة هي:

قضية: يجب ان تكون الرغبة في السعادة حافز شعارات الفضيلة.

نقيض القضية: يجب أن يكون شعار الفضيلة سبب السعادة.

والقضية متممة امتناعاً مطلقاً لأن وضع مبدأ تعين الارادة في الرغبة بالسعادة الشخصية لا يمكن أن يؤسس أي فضيلة. والقضية النقيض متممة ايضاً لأن ترابط السبب والنتيجة في العالم لا يتم بموجب المقاصد الاخلاقية للارادة بل بموجب معرفة القوانين الطبيعية.

ولا حل لهذه النقيضة طالما اتنا نبحث عن ارتباط الفضيلة والسعادة في هذا العالم. ولا يؤدي مثل هذا البحث الا الى التخلي عن القانون الخلقي باعتباره باطلاً في ذاته.

لكن يوجد حل لهذه النقيضة يتفق مع فرض الحرية كخاصية للكائن العاقل، ويدلنا الى هذا الحل كون تحقيق الخير الاسمي هو الموضوع الضروري لارادة متعينة بالقانون الخلقي.

لكن شرط هذا التحقيق الاعلى هو التطابق التام للمقاصد مع القانون الخلقي. غير ان هذا التطابق التام والمطلق مع القانون، لا يمكن أن تيسر لكائن عاقل منخرط في العالم الحسي. وما هو ممكن هو التقدم اللانهائي نحوها. ومثل هذا التقدم اللانهائي وصولاً الى التطابق التام يفترض ديمومة

والواجبات المطابقة لها. وكل تبعية للارادة تناقض مبدأ الارغام الخلقي. وتنتج هذه التبعية بالضرورة عن وضع مبادئ عملية مادية في اساس تعيين الاخلاق، أي كانت هذه المبادئ، لأنها ستندرج جميعاً تحت هذين الضربين: فتكون اما مبادئ ذاتية خارجية (كالترية عند مونتاني والدستور عند مندفل) او ذاتية باطنية (كالشعور الفيزيائي، او الشعور الخلقي) واما مبادئ موضوعية باطنية (كالكمال والفضيلة) او موضوعية خارجية (كإرادة الله). وهكذا يكون المبدأ اما امبيرياً وعاجزاً بالتالي عن اعطاء مبدأ كلي، وأما عقلياً كما في السعي الى تحصيل الفضيلة والكمال او الخضوع لارادة الله. والسعي الى الكمال لا يعني سوى المهارة والفطنة الى ما يلائم جميع انواع الغايات. والخضوع لارادة الله معناه ان ثمة موضوعاً يجب ان يسبق تعين الارادة فيصير تعينها بالتالي امبيرياً. وتظل الاوامر الاخلاقية في هذه المذاهب جميعها اوامر شرطية تشكل تبعية، وتعجز بالتالي عن تفسير كلية الامر الاخلاقي واطلاقه. لا قيام للأخلاق اذن الا بالواجب ولا واجب الا بسيادة الارادة اي الحرية. لكن كيف نفهم حرية الانسان الذي يعيش ويفعل في عالم الظاهرات اي في عالم الحتمية السببية؟

كان نقد العقل النظري قد بين ان الحرية هي فكرة من افكار العقل المحض. وانها بذلك غير متناقضة في ذاتها. والآن، يبرهن الفعل الاخلاقي واقعيته. فيمكن القول اذن، ان الحرية، الممكنة نظرياً، هي خاصية فعلية للانسان حيث هو كائن عاقل، من حيث هو نوميًا. ويكون الانسان حراً بوصفه كائناً فوق - حسي، ويكون خاضعاً في الوقت نفسه للحتمية السببية بوصفه كائناً ظاهراتياً في العالم الحسي. فيمكن لارادته ان تعين تعيناً قلياً وكلياً لأجل الفعل الاخلاقي. ويكون فعله في الوقت نفسه خاضعاً لحتمية السببية الطبيعية. ولذا لا يعدّ الفعل اخلاقياً قياساً الى محصلته، لأن هذه المحصلة متعينة حتماً بموجب نظام الطبيعة السببي، بل قياساً الى القصد الارادي (او النية). وسيوجد دائماً تعارض بين القصد الخلقي ومحصلته المحسوسة، وان وجد توافق فسيكون عرضياً، لأن الفعل يقصد ما يجب ان يكون بصرف النظر عما هو كائن.

وهكذا يحل النقد، بفرضه الحرية النومانوية، الاشكال المزمّن لعلم الاخلاق.

3-3:

لكن العقل، شأنه في استعماله العملي شأنه في استعماله النظري، لا يقنع بمجرد التعيين الصوري وبالتعارض القائم بين القصد والنتيجة، فيحاول ان يجد موضوعاً واقعياً يكون

أن ثمة فاهمة، غير فاهمتنا، تجعل سستام التجربة المتضمن للقوانين الامبيرية الجزئية ممكنًا. بمعنى آخر، تفكر الحاكم في المعطى الجزئي بموجب مبدأ وحدة قوانين الطبيعة الامبيرية كما لو ان ثمة فاهمة تقوم بهذا التوحيد لصالح ملكتنا المعرفية. ولذا يسمى هذا المبدأ الذي تخترعه الحاكم لنفسها مبدأ غائية الطبيعة في تنوعها.

ويمكن ان تصور الغائية، اما انطلاقاً من حاجة محض ذاتية، هي توافق صورة الموضوع المعطى مع الملكات المعرفية. واما انطلاقاً من حاجة موضوعية هي توافق صورة الموضوع مع مادته بموجب افهوم يسبق صورته ويؤسسها.

وتصور الغائية في الحالة الاولى يستند الى اللذة الناجمة عن صورة الموضوع بمجرد التفكير فيه. والحاكمة هنا هي حاكمة استيطيقية.

وتصور الغائية في الحالة الثانية يقوم على اضافة الحدس المناسب لافهوم الموضوع بواسطة المخيلة عندما نتصور الموضوع بوصفه غاية طبيعية. والحاكمة هنا حاكمة ثيلولوجية (غايائية).

ونقد الحاكم يبحث في شروط امكان الحكم في الحالتين.

1-4 - نقد الحاكم الاستيطيقية :

ويدور النقد اساساً في الحاكم الاستيطيقية على الحكم الذوقي اي على الحكم بالجميل، ونقد الحكم الذوقي او البحث في شروط امكانه يتضمن عرضه أو استنباطه وتسويغه، وحل ديكالكتيكه الخاص.

1-1-4 :

ومثال حكم الذوق: هذا الشيء (هو) جميل. والسؤال، ما طبيعة المحمول (جميل) وكيف يمكنني ان اربطه بالحامل (هذا الشيء)؟ أو كيف يندرج الحامل تحت مثل هذا المحمول؟ وبعبارة أخرى، بم يمتاز هذا الحكم عن سواه ليشكل نوعاً فريداً من الاحكام؟.

يقول كانط: ان حكم الذوق ليس حكماً معرفياً لأنه لا يقوم على نسبة التصور الى الموضوع، بل هو حكم استيطيقي قوامه العنصر الذاتي في تصور الموضوع اي صلة التصور بالذات المصدرة للحكم من حيث يحدث هذا التصور انفعالاً ذاتياً هو الشعور بالارتياح. (والذات من حيث هي منفصلة بالتصور تسمى ملكة الشعور باللذة والالم).

غير ان ثمة ثلاثة انواع من الانفعال الذاتي بتصور

شخصية الكائن العاقل إلى ما لا نهاية، أي يفترض خلود النفس.

ومن جهة اخرى، تبدو السعادة (العنصر الآخر للخير الاسمي) خارجة عن ارادة الكائن العاقل الذي هو جزء من الطبيعة وليس علة لها. ولا يوجد في القانون الخلقي اي مبدأ لربط الخلقية بالسعادة المناسبة لها. فحتى يكون هذا الربط ممكنًا، ويكون الخير الاسمي بالتالي ممكنًا، لا بد من التسليم بوجود علة عليا للطبيعة تكون حليتها متفقة مع الخير الاسمي، وتكون كافية لتحقيق السعادة المناسبة للفضيلة المحصلة، اي لا بد من افتراض وجود خالق للطبيعة، اي لا بد من وجود الله.

فالحرية بمعناها الايجابي (بوصفها علية حرة)، والخلود، ووجود الله مصادرات ضرورية للعقل العملي. فهو يصادر خلود النفس لوجوب مدة كافية لتحقيق القانون الاخلاقي تحقيقاً كاملاً. ويصادر الحرية لوجوب استقلال الفاعل عن عالم الحس، ولقدرته على تعيين ارادته بموجب قانون العالم العقلي تعيناً حراً، ويصادر وجود الله لوجوب فرض كائن اعلى كشرط ضروري لوجود الخير الاسمي موضوع الارادة الخيرة.

وهذه المصادرات الثلاث هي نفسها الافكار التي برهن نقد العقل المحض انها ليست معارف في ذاتها وانها في الوقت نفسه ليست ممتنعة ذاتياً. وها هي الآن تتخذ واقعاً موضوعياً بوصفها الشروط الضرورية لامكان الخير الاسمي، اي لامكان موضوع الارادة الذي يأمر به القانون العملي الضروري. بتعبير آخر، يفيدنا القانون الاخلاقي ان لهذه المصادرات موضوعات دون ان يكون بالامكان اظهار كيف يتعلق افهومها بموضوع ودون ان يشكل معرفة به.

وبكلمة موجزة ان هذه المصادرات ليست عقائد نظرية بل فروض ضرورية من وجهة نظر عملية. فروض واجبة اذا لم تكن الاخلاق مجرد عبث.

4 - نقد الحاكم :

تشتغل الحاكم لحسابها من حيث هي حاكمة متفكرة وحسب (راجع 3,1) اي من حيث عليها ان تبحث للمعطى الجزئي عن كلي مناسب، ومن حيث يكون هذا الجزئي غير متعين بقوانين الفاهمة القبلية. وثمة في الطبيعة كثرة من المعطى الاميري الجزئي غير متعينة بقوانين الفاهمة. وحتى تستطيع الفاهمة ان تجد للمعطى الجزئي كلياً يناسبه، عليها ان تفترض

تأمل الموضوع، اي تنتج في تفكيرها تصوراً يتعلق بمجرد صورة الموضوع).

يقوم الحكم الذوقي اذن على مبدأ قبلي هو الغائية الصورية بلا غاية، ووعي هذه الغائية هو اللذة الحرة، اي الكلية غير التابعة لاي انفعال موضوعي او لأي جاذب حسي. والحكم الذوقي مستقل تماماً عن افهوم الكمال وعن اي خاصية للموضوع لأنه يشير فقط الى الصورة الغائية في تعين ملكتي التصور بصدد صورة الموضوع.

ويزمغ الحكم الذوقي الى تأييد من كل أحد، اي يزمع الى الضرورة. غير ان هذه الضرورة تظل مشروطة بفرض مبدأ مشترك بين الجميع هو الحس المشترك وهو غير «الحس السليم او العقل العام» لأن هذين يختصان بالتمييز بين الخير والشر أو الصواب والخطأ ويشكلان الاساس الموضوعي للتواصل العام. في حين ان الحس المشترك هو حصيلة الانطاف الحر للمخيلة والفاهمة. فأنا عندما اصدر حكماً من نوع: هذه الوردة جميلة، فاني لا ادعي ضرورة هذا الحكم، ضرورة عند كل واحد الا بقدر ما افترض انه قائم حقاً على مبدأ الحس المشترك. بمعنى آخر ان الضرورة في الحكم الذوقي هي ضرورة ذاتية تفترض التأييد الكلي. انها شرعية دون شرعة.

وهكذا يتميز الحكم بالجميل من اي حكم معرفي بكونه حكماً لا يستند الى اي افهوم، ومن اي حكم بالمتع والنافع بكونه لا يأبه لطبيعة الموضوع، وبأن الارتياح الحاصل عن تصور الموضوع ارتياح حر ومنزه عن الغرض، وبأنه غائية دون غاية وشرعية دون شرعة. لكنه بذلك يشبه الحكم بالرائع في الطبيعة. فالحكم بالرائع (الجميل) هو ايضاً حكم استطقي. فكيف نميزه من الحكم بالجميل؟

الجميل يتعلق بصورة الموضوع، ويبدو ملائماً لاستعراض افهوم فاهمي غير متعين، في حين لا يتم الرائع بصورة الموضوع بل يتعلق باللامحدود الذي يتصوره الفكر ويبدو ملائماً لافهوم عقلي غير متعين. والا هم من ذلك ان الجميل يعتمد على حرية المخيلة في توافقه مع الفاهمة، في حين ان المخيلة تبدو عاجزة عن اللحاق بفكرة العقل التي يشير بها الرائع في الطبيعة. والروعة هي هذا الشعور الاولي بالضيق الذي يسبق الشعور باللذة. وتفسير ذلك ان الحدس المعطى في الطبيعة (مثال الجبل الشاهق والبحر المضطرب) يشير الفكرة في لا تناهيها، فتحس المخيلة بمحدوديتها وعجزها عن استيعاب الفكرة في حدس معطى، لكن الفكرة ترغمها على تحطيط حدود المحسوس، وعندما يحصل الاتفاق من ضمن الاختلاف بين المخيلة والعقل يتحول الشعور بالضيق الى شعور بالبهجة.

الموضوع: فهناك ما نستلذه وهو المتع، وهناك ما نحبه ونقدره وهو النافع والحسن (خلقياً) وهناك ما يعجبنا وهو الجميل. والارتياح الحاصل عن المتع تابع لطبيعة الموضوع المرغوب فيه، والرضا المتصل بالحسن تابع لعلاقة الموضوع بأفهوم، فالاثنان يلحقان بغرض (حسي او اخلاقي) يتصل بالموضوع.

أما الارتياح المتعين بالحكم بالجميل فهو لا يأبه لوجود الموضوع، ولا يتنظم وفق افاهيم، بل هو ارتياح حر ومنزه عن الغرض.

ويستتج كائناً ان الحكم الذوقي هو حكم تأملي صرف لا يستند الى اي افهوم عقلي، لكنه في الوقت نفسه لا يستند الى اي ميل شخصي، بل يقوم على ما يمكن ان يفرضه عند اي شخص آخر. بمعنى آخر يدعي الحكم بالجميل الكلية لشعوره بالارتياح، يفترض أن في تصور الموضوع مبدأ ارتياح كلي، كما لو كان الجمال بنية للموضوع، وكما لو كان الحكم حكماً منطقياً؛ وتفسير ذلك: ان الكلية هنا لا تقوم على افهوم بل على شعور يدعي له الحكم تواصلاً كلياً، فهي كلية ذاتية تطلب تأييداً من كل أحد لشعور ذاتي شخصي.

ويمكن رد ذلك الى اننا، في الحكم، نعي حسيّاً توافق المخيلة والفاهمة توافقاً حراً غير متعين. ويؤسس هذا التوافق الحر اللذة والشعور بالارتياح.

واللذة هي، عادة، ما يلحق تحقيق موضوع القصد او الغاية، لكن اللذة المتصلة بالشعور بالجميل لا تتعلق بموضوع، اي بغاية لانها لا تستند الى اي افهوم (كما هو الحال في الارادة). فلا يمكن بالتالي لتصور اي غاية موضوعية (اي امكان للموضوع بموجب مبادئ الربط الغائي) ان يعين الحكم الذوقي. بل يمكن للغائية ان تكون بلا غاية. او يمكن على الاقل ملاحظة غائية (من وجهة الصورة) دون ان نضع في اساسها غاية (من حيث المادة) ويمكن بالتالي القول انه ليس في اساس الحكم الذوقي سوى صورة الموضوع الغائية. وهي غائية لصالح ملكتي التصور والمعرفة من حيث توافقهما الحر.

وهكذا فان الغائية الصورية، من حيث لدينا بها وعي، هي التي يمكن ان تؤسس الارتياح الذي نعده قابلاً للتوصل كلياً، والتي يمكن بالتالي ان تكون المبدأ المعين للحكم الذوقي. ووعي هذه الغائية الصورية، في انطاف ملكتي المعرفة بمناسبة تصور موضوع، هو اللذة. (المخيلة في حريتها المحضة تتوافق مع الفاهمة في تشريعها غير المتعين. فتلهو في

كان بالامكان ان نسلم بتوافق تصور ما مع تلك الشروط الذاتية بوصفه توافقاً صالحاً لكل انسان.

ويكلام اوضح: ان اللذة بالجميل هي لذة التفكير. والتفكير هو وسيلة الحاكمة في التوفيق بين المخيلة والفاهمة بصدد موضوع معطى، وهو ما يحصل في التجربة العادية. بفارق انه ليس لدينا هنا اي افهوم اميري بل ادراك ملائمة التصور لانسجام المخيلة والفاهمة انسجاماً حراً. وهذا الانسجام الغائي ذاتياً هو الشعور بلذة الحالة التصورية، ويجب ان تستند هذه اللذة عند كل احد بالضرورة الى الشروط نفسها، لأنها الشروط الذاتية لامكان المعرفة بعامة. ولذا يمكن لمن يحكم بذوق ان ينسب غائيته الذاتية، اي ارتياحه الناجم عن الموضوع، الى كل انسان، وان يفترض ان شعوره قابل لأن يتواصل كلياً، دون توسط أفاهيم.

والخلاصة، ان الحكم الذوقي ممكن لأنه يتأسس على مجرد الشرط الذاتي الصوري لحكم بعامة، اي على الحاكمة بعامة. انه ممكن لان الذوق هو الحس المشترك، اي هو ملكة الحكم قليلاً يتواصل المشاعر المرتبطة بتصوير معطى (حيث استعمال الحاكمة يستلزم توافق ملكتي التصور: المخيلة والفاهمة).

غير ان هذا الحل لدعوى الحكم الذوقي بالكلية والضرورة يواجه صعوبتين هما: من جهة، الاغراض المتصلة بالجميل، ومن جهة اخرى الجميل في الفن.

ويجب كانه، ان حكم الذوق ليس له أي غرض كمبدأ معين، لكن هذا لا يمنع ان يكون متصلاً بصورة غير مباشرة بغرض اميري ومباشرة بغرض عقلي، أي أن هذين الغرضين متصلان بوجود الموضوع وليس بصورته: والغرض الاميري من الجميل يظهر في المجتمع وفي ميل الانسان الطبيعي الى الاجتماع، اي في ذلك السعي الى التواصل البشري عن طريق رهاقة الحس؛ لكن ذلك يظل غرضاً ثانوياً ولا تكتسب اللذة قيمتها الا من فكرة تواصلها الكلي اي من حيث تعلقها بالغائية الصورية. على العكس من ذلك ثمة غرض عقلي يتصل مباشرة بجميل الطبيعة. فالاهتمام بجمال الصور الطبيعية ينم عن استعداد ملائم للحس الاخلاقي، وفكرة ان الطبيعة قد انتجت موضوعاً يتيح توافق المخيلة والفاهمة لا يمكن الا ان يهم العقل. لأنه كما للعقل مصلحة (أو غرض خلقي) في ان يكون لافكاره واقع موضوعي، كذلك له مصلحة في ان تشير الطبيعة الى ان فيها ما يسمح بتوافق مشروع لمتجاتها مع ارتياحنا المنزه عن كل غرض. وهكذا لا يمكن للذهن ان يتفكر جمال الطبيعة دون ان يكون مغرضاً. يتصل الغرض من الجميل اذن بالخير الاخلاقي، مع هذا

وتقترب اللذة الناجمة عن الرائع من اللذة الناجمة عن الجميل في انها تعبير الغائية الذاتية: وفي انها محضة ومنزهة عن اي غرض يتعلق بالموضوع. لكن الفارق يبقى في ان الموضوع في الرائع ليس سوى مناسبة لاستخدام غائي ذاتي. ولا يحكم عليه بسبب من صورته. والضرورة في الحكم بالرائع ليست سوى ضرورة مسقط على الطبيعة. ودعواه الكلية تجد تفسيرها الكافي في العلاقة الغائية بين ملكات المعرفة، وهي العلاقة القائمة قليلاً في اساس ملكة الغايات (الارادة) والتي تهيئنا للقانون الخلقي.

ولذا لا يحتاج الحكم بالرائع لأي تسويق، ويكفي في شأنه رده الى الطبيعة البشرية والى قصديتها فوق الحسية. اما الحكم بالجميل او الحكم الذوقي فيحتاج الى تسويق، اي الى ضمان مشروعية ادعائه الكلية والضرورة في الحكم على جمال اشياء الطبيعة.

2-1-4:

يبين العرض او الاستنباط، ان الحكم الذوقي يمتاز عن سائر الاحكام: فهو يعين موضوعه بوصفه جميلاً مدعياً تبنى كل واحد كما لو انه حكم موضوعي، لكنه يتعين دون حجج برهانية كما لو انه مجرد حكم ذاتي. وبتعبير آخر: صحيح ان الحكم الذوقي هو حكم شخصي ومفرد على موضوع معطى، الا انه يطمح الى الكلية ودون الاستناد الى اي افهوم. وكلية قائمة في اللذة اي في وعي الغائية الصورية. فهو حكم قبلي، او يدعي القبلي. وهو من جهة اخرى حكم تأليفي، لأنه يضيف الى حدس الموضوع شعور اللذة بوصفه محمولاً.

والسؤال النقدي هو كيف لحكم يحكم قليلاً بلذة كلية، انطلاقاً من مجرد الشعور الشخصي بها، أن يكون؟ او كيف للحكم الذوقي التأليفي القبلي ان يكون؟ وهذا معناه في اللغة النقدية: كيف يمكن ضمان مشروعية مطلب مثل هذا الحكم؟. ويجب كانه: اذا سلمنا بأن الارتياح الناجم عن تصور الموضوع مرتبط بمجرد الحكم على صورته فلا يبقى امامنا لتسويغه سوى القول: ان هذا الحكم ممكن بفضل الغائية الذاتية لصورة الموضوع، الغائية التي نشعر بها مرتبطة في الذهن مع تصور الموضوع ولصالح الحاكمة.

ولما كان لا يمكن للحاكمة، بمعزل عن اي مادة، ان تتعلق الا بالشروط الذاتية لاستعمال الحاكمة بعامة، وبالتالي الا بذلك الآن الذاتي الذي علينا ان نفترضه في كل انسان، بوصفه لازماً لكل معرفة ممكنة،

نقيضته الخاصة كما يلي:

قضية: الحكم الذوقي لا يقوم على افاهيم (والا كان بالامكان فض النزاع بشأنه بواسطة ادلة)

نقيض القضية: الحكم الذوقي يقدم على افاهيم (والا لما كان بالامكان الحوار في شأنه من اجل الوصول الى اتفاق عام).

ولا سبيل الى حد هذا النزاع إلا بالانتباه الى أن الافهوم في كل قضية يتضمن مفهوماً مختلفاً عنه في الأخرى:

فالحكم الذوقي هو حكم مفرد، وهو لا يستند الى اي مفهوم متعين والا بطل ان يكون حكماً استبطياً يستند الى شعور. لكن لا بد له في الوقت نفسه، ومن حيث ادعاؤه الكلية والضرورة، من أن يستند الى افهوم ما وإن غير متعين. وهذا الافهوم هو ما اشير اليه بوصفه مبدأ الغائية الذاتية للطبيعة لصالح الحاكمة. وهو مبدأ لا يمكن ان يعرف به، او ان يستدل به على اي شيء متعلق بالموضوع. بل يتضمن قيمة لكل انسان لأنه قد يكون قائماً في افهوم ما يمكن عده الأسس فوق الحسي للبشرية.

وصحيح انه لا يمكن البرهنة على هذا الأسس فوق الحسي، ولا يمكن ان نقيم به اي معرفة، الا انه يظل المفتاح الوحيد لحل هذا التناقض في الموقف من الحكم الذوقي.

إن فرضية المبدأ الذاتي (وبالتالي فرضية أسس فوق - حسي للانسان) لا تفسر لنا إمكان الجميل في الطبيعة وحسب، بل ايضاً مصدر الفكرة الاستبطية، ووحدة العقل بعامه؛

فالفكرة الاستبطية لا يمكن ان تصبح معرفة وتنعين، بل تبقى حدساً للمخيلة لا يمكن توضيحه توضيحاً كافياً بأفاهيم الفاهمة. ولا يمكن بالتالي رد هذه الفكرة الى غير طبيعة الانسان الذاتية (العبرية) بما الانسان كائن فوق حسي (نومينا).

2-4: نقد الحاكمة التلولوجية:

يقتصر نقد الحاكمة التلولوجية على عرض واستنباط الحكم الغاياتي، وحل ديكالتيكه الخاص. ولا يحتاج الى تسويغ، لأنه لا يقوم بأي تشريع للمعرفة، ولا ينشئ موضوعه، بل يشكل فقط مبدأ تنظيمياً وخطياً هادياً للبحث النظري حول بعض الموضوعات:

1-2-4:

تقدم لنا التجربة بعض المظاهر الطبيعية التي لا يمكن ربطها او تفسير امكانها بمجرد قوانين الطبيعة الآلية القائمة على

الفارق ان الغرض الاخلاقي يقوم على قانون موضوعي، في حين ان الغرض المتصل بالجميل يبقى غرضاً حراً، بالاضافة الى كونه غير كلي، ومقتصر على اولئك الذين تفرسوا على الخير الخلفي.

أما الجميل الفني فقد يبدو غائياً او قائماً على فكرة الكمال من حيث ان الاثر الفني هو عمل قصدي يقوم به الفنان للتعبير عن موضوع، فيكون الحكم بالتالي على مدى كماله في بلوغ غايته (افهومه).

ويرد كائن بأن هذا ينطبق وحسب على التقليد او على الفن الميكانيكي ولا ينطبق على الفنون الجميلة التي يبقى الحكم عليها حكماً استبطياً محضاً. ويبان ذلك:

ان الفن هو نتاج العبرية. والعبرية هي تلك الموهبة الفريدة التي لا تخضع لقواعد مسبقة، بل بها تحلي الطبيعة على الفن قواعده. فهي تنتج اثرأ غموضياً يحتذى لكن لا يعلم. والعبرية تجسد افكاراً استبطية في اعمال فنية.

الا ان الفكرة الاستبطية هي تصور من تصورات المخيلة المبدعة، تصور يقصر اي افهوم عن الاحاطة به وتقتصر اي لغة منطقية عن التعبير عنه. والعبرية هي بالضبط هذه الوحدة السعيدة بين المخيلة في حرية ابداعها والفاهمة التي تسعى الى تطبيق غنى مادة التصور، وهو غنى يتجاوز كل افاهيمها، فتقوم العبرية بما لا يستطيع اي علم ان يقوم به، إذ انها تعرض من جهة الافكار المتعلقة بافهوم ما، ومن جهة اخرى التعبير المناسب لها، بحيث يثير التعبير حالة شعورية يمكن ان تواصل كلياً. وسواء أكان التعبير لغة، ام تصويراً، أم تشكيلاً فإنه يعبر في حالة شعورية عما لا يمكن وصفه أمام تصور ما. ويجعله قابلاً للتواصل.

لكن اذا كانت العبرية هي التي تنتج الأثر الفني، فإن الذوق يظل ملكة الحكم على الأثر، والجميل في الفن، شأنه شأن الجميل في الطبيعة لا يتطلب مجرد الغنى والاصالة في الافكار، بل بالاحرى توافق المخيلة في حريتها مع الفاهمة في شرعيتها. واذا كانت المخيلة في حريتها دون قانون تنتج ما هو اخرق فإن الحاكمة هي القدرة على جعلها تتوافق مع الفاهمة، وبهذا التوافق يكون لدينا فنون جميلة وبالتالي اساس للحكم الذوقي.

3-1-4:

والموقف من الحكم الذوقي، اي الموقف من دعواه الكلية والضرورة، يقع ولا مفر في تناقض ديكالتيكي لا سبيل الى الخروج منه، دون الحل الذي اعطاه النقد. ويمكن عرض

صالح لحياة الانسان الخ). وهذا ما يدفعنا الى عدّ منتجات الطبيعة تابعة لستام غايات هو الطبيعة بجملتها. وهذا المبدأ العقلي الجديد، الذي يجعلنا ننظر الى الطبيعة بعامة بوصفها سستام غايات كل شيء فيه صالح لشيء ما، هو نفسه مبدأ ذاتي تستخدمه الحاكمة المتفكرة لصالح معرفتنا العقلية (حاجتنا الذاتية الى فهم شامل للطبيعة). وهو على كل حال مبدأ مقتصر على فهم العلاقة المتبادلة بين اشياء الطبيعة. اي انه يصلح لفهم امكان العلاقة الغائية المتبادلة لا للحكم على امكان وجود الاشياء كغايات. اما مسألة ما اذا كانت هذه الاشياء مخلوقة عن قصد ام عن غير قصد. فهي مسألة ميتافيزيقية لا فيزيائية، ويقع امكانها خارج المبدأ المذكور، وان كان يستند اليه.

2-2-4:

تلجأ الحاكمة اذن، في ادراجها للجزيئي تحت الكلي لصالح ملكتنا المعرفية النظرية، الى مبادئ ذاتية (شعارات). وحيث ان هذا الادراج قد يكون بموجب تشريع الفاهمة، أو بموجب التشريع الخاص بالحكمة نفسها فقد ينشأ نزاع بين المبادئ الذاتية، فتقع الحاكمة بدافع طبيعي من العقل، في الدبالكتيك. وتشكل تقيضة عقلية لا سبيل الى حلها الا بالنقد. ويكون ذلك عندما يُنظر الى شعار الحكمة في الادراج تحت تشريع الفاهمة، والى شعارها في الادراج تحت تشريعها الخاص، بوصفها مبدأين انشائيين لامكان الموضوعات نفسها. وتصاغ التقيضة على الوجه التالي:

قضية: كل انتاج مادي ممكن بمجرد القوانين الآلية.

نقيض القضية: بعض المنتجات المادية غير ممكنة بمجرد القوانين الآلية.

وسبب الوقوع في هذه التقيضة هو ان العقل، من حيث لا يمكنه ان يثبت اياً من المبدأين فيما يتعلق بالموضوعات الاميرية، يخلط بين مبدأ الحكمة المعينة ومبدأ الحكمة المتفكرة فينظر اليهما معاً بوصفهما مبدأين موضوعيين، في حين أن المبدأ الأخير لا قيمة له الا ذاتياً.

ويمكن للنقد ان يعلن المصالحة بين هذين المبدأين لأنه يبين: ان الفاهمة تشرع للظواهرات، انما من حيث هي صورة لحدسها. وتؤلف افعالها التشريعية (الافاهيم المحضة) قوانين عامة تخضع لها الطبيعة بوصفها موضوع تجربة ممكنة. لكن الفاهمة لا تعين قليلاً، لا مادة الظواهرات ولا تفاصيل التجربة الفعلية، بل تظل القوانين الجزئية التي لا تعرف الا امبيرياً،

مبدأ تعاقب الاسباب والنتائج، فنتجّاج، بالتالي، الى ان نفكرها غائياً، اي الى ان نعدّها تحقيقاً لافهم ووسيلة متقدمة امبيرياً على الغاية التي تؤسس امكانها.

الا ان الحكم التليولوجي (الغائي) هو نوع واحد من انواع التفسير الغائي. وهو الحكم على نتاج الطبيعة بوصفه غاية طبيعية. (ويسمى نتاج الطبيعة غاية طبيعية، عندما يكون سبباً لنفسه ونتيجة معاً: اي عندما تكون اجزائه وسيلة لتحقيق الكل وغاية له، ويكون الكل وسيلة لتحقيق الاجزاء وغاية لها معاً).

والغائية الداخلية هذه، تميّز الموضوع الذي يعدّ غاية طبيعية من الموضوعات التي نفسرها بغائية خارجية او نسبية (حين تعدّ هذه الموضوعات وسائل لموضوعات اخرى، مثال: عدّ نمو الزرع غاية لما يجرف النهر من تربة). وتمييزه كذلك من مجرد التسبب المتبادل (مثال: عدّ السكن غاية لبناء المنازل، وعدّ ازدهار العمران، بالمقابل، غاية الحاجة الى السكن).

بهذا المعنى، وحدها الكائنات المتعضّية تشكل غايات طبيعية، كائنات تبدولنا سبباً لنفسها ونتيجة من حيث هي قوة مكوّنة لنفسها، قادرة على التجدد والنتائج.

هذا الكائن المتعضي ليس مجرد آلة حتى يمكن فهمه آلياً. انه قائم هنا امبيرياً، ويحتاج لتفسير امكانه الى مبدأ كلي. وليس المبدأ هذا سوى تعريف الكائن المتعضي نفسه الوارد في قولنا: انه الكائن الذي كل شيء فيه غاية ووسيلة معاً. ونحن نلجأ بالفعل الى هذا التعريف - المبدأ في دراستنا الاميرية للكائن المتعضي (في تشريحيه له من اجل دراسة بنيته الداخلية) عندما نسلم بأن لا شيء دون جدوى في مثل هذا المخلوق، وهو تسليم نستند فيه الى مبدأ العلم الطبيعي نفسه: لا شيء يحصل مصادفة.

وفكرة الكائن المتعضي (الغاية الطبيعية) ليست فكرة عقلية، ولا مقولة فاهمية، انها فكرة تبتدعها الحاكمة المتفكرة وتتخذها مبدأ ذاتياً لها. ولا يعلمنا هذا المبدأ شيئاً عن طبيعة الظاهرة لأنه لا يعينها، بل هو يسمح لنا فقط بتصور متنوع المعطى الاميري بموجب صورة الكل الموحدة، ويشكل مجرد خيط هادٍ لتابعة البحث الاميري عن التسبب المتبادل. انه مبدأ تنظيمي وليس مبدأ انشائياً.

لكن، ما إن نكتشف في الطبيعة القدرة على تحقيق منتجات لا يمكن التفكير فيها الا بموجب العلل الغائية حتى نخطو خطوة اخرى للتفكر في التسبب المتبادل لاشياء خارجة بعضها عن بعض (التربة والزرع، الزرع والحيوان، الطبيعة كمجال

وكان على البحث نفسه ان يعين مسائل ثلاث هي: الملكية التشريعية، ومبدأ التشريع، ومجاله. وكان هذا التوزع الثلاثي متفقاً هو الآخر مع توزع الحكم (الذي هو التعبير عن كل معرفة) الى ثلاثة آتات هي: الشرط، والشروط، والافهوم (حاصل اتحاد الشروط بشرطه). ويمكن اظهار هذا التوزع الثلاثي في لوحة كاملة.

الملكية	مبدأ	مجال
التشريعية	التشريع	التطبيق
الفاهمة	مطابقة القانون	الطبيعة
الحاكمة	الغائية	الفن
العقل	المهدف النهائي	الحرية

واذا كانت وحدة العقل تظهر بفضل توسط الحاكمية بين الفاهمة والعاقلة، وبفضل قوامية الغرض الاخلاقي على الغرض النظري للعقل. فإن الاهم من ذلك ان هذه الوحدة تخرج تلقائياً من مسار النقد نفسه. وتبدو بمثابة الحل للمشكلات التي يطرحها:

فقد بين نقد الأحكام النظرية ان تشريع الفاهمة لا يطول الا صورة الظاهرات المعطاة لنا في الحدس الحسي، وان الشيء في ذاته يبقى خارج قدرة العقل البشري على المعرفة النظرية، لكنه بين في الوقت نفسه، وبفضل حل ديكالكتيك العقل النظري، إمكان فرق الحسي بعامه بوصفه أساً للطبيعة فينا وخارجنا.

وبين نقد الأمر الاخلاقي ضرورة فوق الحسي (العالم المعقول) بوصفه مبدأ لغايات الحرية وتوافق هذه الغايات مع الحرية في سبيل الخير الاسمي.

وبين نقد الحكم التفكري ان طبيعة الانسان الذاتية، من حيث هو نوميئا، هي مبدأ الغائية الطبيعية، الذاتية منها والموضوعية.

وهكذا يتوحد العقل في فوق الحسي، حيث تكون قدرة التعيين الوحيدة هي القدرة على التعيين الذاتي اي الحرية. وفي الوقت الذي تم فيه ذلك، كان قد تم ايضاً حل امكان الحكم التأليفي القبلي بالفصل فصلاً حاسماً بين الظاهرة والشيء في ذاته، ويرسم حدود العقل البشري واطهار تناهيه، ويتوقف كل تسويغ عند هذا الحد: هذه هي طبيعة عقلنا.

هذه الوحدة المتصلة هي التي جعلت من النقد سستاماً قائماً بذاته. بدأ ليكون تمهيداً للفلسفة لكنه سرعان ما صار كل الفلسفة. وظهر بذلك نوع جديد من العلم يبحث عن مصداقته لا في البراهين والاثباتات (وجلها مزاعم وفروض

عرضية بالنسبة الى الفاهمة. والحاكمة المتفكرة هي التي تفكر هذه القوانين وتوحدتها، في بعض ظاهرات الطبيعة، بموجب افهوم الغاية الطبيعية. ويكون هذا التفكير لصالح معرفتنا النظرية بالكائنات المتعضية. ويصح بل يلزم استخدام الحكم التليولوجي «كمبدأ لنظرية الطبيعة في صنف خاص من موضوعاتها». مع الاشارة دائماً الى أن هذا الحكم لا يعين موضوعه بل يسمح للمخيلة ان تفكره، ويتيح للفاهمة تحصيل افاهيم متوافقة مع افكار العقل نفسه.

وفي المقابل، وانطلاقاً من افهوم الغاية الطبيعية، نستطيع ان نفكر في الطبيعة نفسها بوصفها سستام غايات. لكن هذا التفكير لا يدخل في علم الطبيعة، بل يبيننا بشكل غير مباشر وقياًساً على فاهمتنا، لكي ننصور امكان الطبيعة بوصفها تحقيقاً لفكرة عقلية، اي بوصفها من صنع كائن عاقل هو الله. وليست هذه العلة العليا سوى فكرة ذاتية تقتضيها طبيعة عقلنا وتناهيمه. يقول كانط: «حسب التكوين الخاص للملكاتي المعرفية، لا يسعني ان أحكم بصدد امكان الطبيعة ومنتجاتها الا بتخيل علة تفعل عن قصد».

ويتصل بذلك سؤال من نوع آخر: ما الغاية من وجود الطبيعة بصورة سستام غايات؟ ما الغاية الاخيرة التي تجعل وجود سستام الغايات ممكناً؟ ويتعبّر آخر: ما المهدف النهائي للخلق؟ يجب ان يكون المهدف النهائي كائناً له في ذاته مبرر وجوده، كائناً لا يكون وجوده وسيلة لغاية اخرى. ووحده الانسان، من حيث هو كائن عاقل، يمكن ان يجد غاية وجوده في ذاته. لكنه ليس الانسان من حيث يعرف او من حيث يسعى الى السعادة، بل الانسان من حيث هو كائن خلقي حرّ. من حيث هو نوميئا يهدف الى تحقيق الخير الاسمي.

5 - خلاصة النقد:

بنقد الحاكمية يكون النقد قد انجز برنامجه كاملاً وصار سستاماً. فهو تابع حلّ مشكلته الاساسية: «امكان الاحكام التأليفية القبليّة» في جميع اشكالها. وقد تيسر له ذلك بحركة مزدوجة في اتجاه ملكات الذهن البشري وفي اتجاه مختلف انواع المعرفة نفسها وكان من الطبيعي، استناداً الى الفرضية المنهجية: ان يتفق توزع انواع الاحكام مع توزع الملكات. فملكات النفس تنوزع الى ثلاث هي: ملكات المعرفة (النظرية)، والشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة، وتختص كل منها بنوع من الاحكام التأليفية القبليّة التي تنوزع الى ثلاثة ايضاً هي: الاحكام النظرية، الحكم الغائي، الحكم العملي.

- Delbos, Victor, *Introduction aux fondements de la métaphysique des mœurs de Kant*, Delagrave, Paris, 1983.
- Fichte, J. G., *Philosophie première, doctrine de la Science (1794-1797)*, in œuvres choisies, trad. Par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1972.
- Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit*, trad. par j. Hyppolite, Aubier Montaigne, t. III (B.B L'esprit) Paris.
- Hegel, *La Science de la logique* (in encyclopédie), trad., par Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, Concept préliminaire à l'édition de 1830.
- Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard Paris, 1953.
- Jaspers, Karl, *Les Grands philosophes*, 3., Plon 10:18, Paris, 1967.
- Kant, E., *Déclaration concernant la doctrine de Fichte*, 25 aout 1799.
- ———, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten*, 1785.
- ———, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788.
- ———, *Kritik der reinen Vernunft*, Zweite auflage, 1787.
- ———, *Kritik der Urteilskraft*, 1790.
- ———, *Logique*, trad. par Guillermit, vrin, Paris, 1970.
- ———, *Prolegomena Zur einer jedenkünftigen*, 1783.
- Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand colin, Paris, 1970.
- Rey, Pierre Lachière, *L'Idealisme Kantien*, Vrin, Paris, 1972.
- Vreux, Roger, *Le Vocabulaire de Kant*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.

موسى وهبة

النقدية (الفلسفة النقدية)

Criticism
Criticisme
Kritizismus

النقدية اتجاه في الفلسفة الغربية اتخذ من النقد اداته الاجرائية الرئيسية في النظر والتفكير. ويرجع تاريخ الافكار الفلسفية نشأة هذا الاتجاه الى الفيلسوف الالماني عمانويل كانط الذي عمل على صياغة مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الاسئلة الفلسفية التي كان يطرحها القرن الثامن عشر الاوربي. ولا شك ان فكر التنوير الفرنسي اثر، بشكل كبير في اسلوب تعامل كانط مع اسئلة هذا القرن، لا سيما وان الفكر التنويري الفرنسي جعل من النقد قاعدة جوهرية في مشروعه الثقافي العام الذي كان يتمثل في خلخلة البنى الاجتماعية وتفكيك الانماط الفكرية التي كان يُسَيِّجُها الفكر اللاهوتي الكنيسي من كل جانب، الامر الذي دفع بمفكري عصر التنوير رفع سلاح النقد المعتمد، اساساً، على العقل.

تفسيرية واعية)، بل في سستامته واتساقه، حيث لا يطلب من الفلسفة اكثر من ان تكون متسقة. وفي ذلك، تقطع النقدية مع كل دوجمائية مثالية كانت ام مادية، ولا يعود بالامكان عدّها مذهباً فلسفياً.

لكن تحويل النقدية الى مذهب فلسفي بدا ملازماً للعناية التاريخية بها. لأن التاريخ اذ يلخص القول الفلسفي الى مسلماته ونتائجه يحوله مذهباً بالضرورة. ولذا لم تستطع جدّة النقدية ان تحميها من خيانة المؤرخين والاتباع. وقد امكن للدوجمائيات المثالية والمادية، بفضل التلخيص والتعليم، ان تستند الى هذا القول الفلسفي الفريد، بعد «إصلاحه» في تأسيس مذاهب جديدة. ولقد اردت لهذه القراءة ان تظل متنبهة الى خطر الانزلاق في مثل هذا المترلق السهل.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.
- بدوي، عبدالرحمن، امانويل كانط، وكالة المطبوعات، طبعة اولى، الكويت، 1977.
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1972.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بمصر، 1968.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- —، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عماد حنفي الشينطي، بيروت، 1970.
- —، المبادئ الاساسية لميتافيزيقا الاخلاق، حكمت حمصي، منشورات دار الشرق، حلب د.ت.
- —، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان امين، القاهرة، 1952.
- —، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، ترجمة نازلي اساعيل حنفي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- —، نحو مشروع السلام الدائم، ترجمة نبيل خوري، بيروت، 1980.
- —، نقد العقل العملي، ترجمة احمد الشيباني، دار البيضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966.
- —، نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار البيضة العربية للتأليف والترجمة والطبع، بيروت، لا.ت.
- Dava, Roger, *La Méraphysique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1951.
- De Conink, A., *L'Analytique transcendantale de Kant*, Coéditions universitaires de Louvain et Béatrice Nauwelaerts, tome I et compléments du tome I, Paris, 1956.
- Deleuze, G., *La Philosophie critique de Kant*, P.U.F., Paris, 1977.

البلدان المجاورة من ثَوَرَاتٍ وَتَحَوُّلاتٍ، وتفاعلوها مع منجزاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية، الامر الذي ادى بكارل ماركس 1817-1883، الى القول بأنه: «في السياسة فُكّر الانسان ما عملت الشعوب الاخرى على تطبيقه». (Marx, Critique du droit Hégélien, P. 205).

ومن المعلوم ان القرن الثامن عشر الاوربي عرف بـ «قرن النقد». هذا النقد الذي ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت «في انكلترا وفرنسا بتكثير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، شكل النسق الميتافيزيقي» (Cassirer, La Philosophie des lumières, P. 33.) وبرز شعار عارية الميتافيزيقا واللاهوت والخرافات التي تُكَلِّ تفكير الانسان الاوربي وتَبْلُدُ عقله، ومن ثم نادى هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، والقيام بنقد شامل لكل الاشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه المواضيع لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والاساطير الى أنوار العقل والحرية والتقدم.

إلا أن فلسفة التنوير هذه لم تكتفِ بالإيمان بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا ولاهوت الكنيسة، ولم تُغزِ مهمة النقد لهذا العقل بصورة عشوائية، بل: «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك، في التلقائية الاصلية للفكر. ويعيداً عن تحديد مهمة الفكر على التعليق... فلإنها تعترف له بقدرة ودوره في تنظيم الحياة» (Cassirer, La Philosophie..P.34)

لقد أثرت فلسفة التنوير الفرنسية على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الالمان وعلى كانط وهيغل على وجه الخصوص. على اعتبار ان كانط بنى مشروع النظري والفلسفي على مفهوم النقد سواء في فلسفته الترنسندنتالية ام فلسفته في التاريخ، اما هيغل فإن النقد يبدو عنده في شكل سلب دياكتيكي يتجاوز الوجود باستمرار.

ومن أجل إبراز ملامح الاتجاه النقدي سنحاول الوقوف عند الفلسفة النقدية الكانطية، باعتبارها اسست، فعلياً، الاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية، وستعرض لمفهوم السلب في الجدل الهيجلي بوصفه، لحظة نقدية في الصيرورة الجدلية، كما سنعمل على تسجيل رد فعل فويرباخ- Ludwig Feuerbach 1804-1872، وصياغة مختلف الدلالات الاستمولوجية التي يتخذها النقد في المنظومة الماركسية.

لمفهوم النقد محمولات دلالية تختلف مضامينها باختلاف السياق التاريخي واللمحة الفكرية والاهتمامات الموسيوية- سياسية. فهو شك في المعرفة المكتسبة ومراجعة لأساسياتها. وهو محكمة تُشَرِّعُ للمعرفة اعتياداً على قواعد العقل... وهو تأزيم للأشياء والنصوص والافكار. وهو نقض جذري للأسس العامة التي يبنى عليها المجتمع ذو العلاقات اللامتكافئة.

وهكذا فإن مسألة النقد كما طرحها وعمّمها الاتجاه النقدي في الفلسفة، والفلسفة الكانطية بوجه اخص، ارتبطت من الزاوية التاريخية، بإشكالية التخلف. فالاحداث التاريخية التي عاشتها اقطار اوربوا لم تكن متشابهة في كل البلدان، بل إن: «التطور الاقتصادي والاجتماعي ليورجوازية بعض هذه الدول انكلترا، فرنسا، المانيا، يختلف جذرياً من دولة الى اخرى، وإن الاختلاف ينعكس بصفة بدئية، على مجموع الثقافة الوطنية، وكذا على الفكر الفلسفي بالخصوص» (Lucien Goldman, Etudes sur la Pensée dialectique, P.9.)

حيث ان المنظومات الفلسفية الكبرى التي اثرت من قريب او بعيد على مجرى حياة المجتمعات التي انبثقت منها، لم تكن متشابهة ومتطابقة في قضاياها ومفاهيمها ومناهجها. ذلك ان ديكارت، ولايبنتز، كانط، هيوم، لوك، وفلاسفة التنوير، وفخته وشيلينغ وهيغل، يتميز كل واحد منهم عن غيره، سواء أكان هذا الغير مواطناً من نفس البلد، أم فيلسوفاً أوروبياً من البلد المجاور. وهذا التباين والاختلاف، راجع، بالدرجة الاولى، الى تمايز واختلاف تطور مجتمعاتهم ونمط تفكيرهم.

ولكن هذا التباين والاختلاف بين فلاسفة هذه البلدان لا يمنع من تلمس بعض الصفات المشتركة بينهم، وتعيين بعض الملامح التي تجمعهم وتتوحد رؤيتهم حولها مثل العدالة، والفردانية، والحرية باعتبارها مفهوماً مركزياً استقطب كل الاجتهادات الفكرية والفلسفية في القرن الثامن عشر. سواء عُبر عنه في العقلانية أو التجريبية أو الفلسفة النقدية الترنسندنتالية.

إن التطور التاريخي، بكل مستوياته وإبعاده، ادى الى إحداث تحولات جذرية اساسية على بنيات بعض المجتمعات الاوروبية (انكلترا. فرنسا...). في حين ان بعضها الآخر (المانيا...) لم يتفاعل مع هذه التحولات لاسباب عديدة، منها ضعف القوى الاجتماعية ذات المضامين التحررية والعقلانية. وبالرغم من واقع التأخر الالمانى او بسببه، تبنى الفلاسفة الالمان، على المستوى الفكري والفلسفي، ما كان يحدث في

وتارة ثالثة يكون النقد عنده بمثابة حد أوسط بين الموقفين لأنه السيل الوحيد الذي بقي مفتوحاً. إن الطرق المتعددة التي يصف بها كانط العلاقة بين الدوغائية والارتيابية ومنهجه النقدي، ليست معروضة بمحض الصدفة لأنه يزامن فيها بين التاريخ والثقافة والمنطق. فهاذا يفهم كانط من كل من الدوغائية والارتيابية؟

يفهم من الدوغائية ثقة عامة بمبادئه، بدون نقد سابق لقدرة المعرفة ذاتها. ومن الارتيابية يفهم احتراس عام تجاه العقل الخالص دون نقد سابق. والدوغائية، في نظره، تشمل التجريبية والعقلانية، من حيث تتخذان موقفاً، إن سلباً أو إيجاباً، من القضايا الميتافيزيقية. ولقد كان كانط يعتبر وولف Wolf أبرز مثل للدوغائية. وهكذا فإن هذا الاتجاه يمثل «المسيرة التي تتعقب العقل بدون ان تقوم بنقد سابق لقدرتها الخاصة».

إن كانط ينعت الدوغائية بالشطط وبالشعر والخيال. ولكن «هيوم Hume هو الذي استنهض فيلسوفنا من سباته الدوغائي لدرجة أدت به الى القول بأن الأخذين بالنزعة الارتيابية، نوع «من الرُّحَل (اي البدو) Nomads الذين يخافون الاستقرار النهائي على أرض ما»، غير أنه يعلن أن هيوم هو اكثر الارتيابين لباقة ومهارة وابتكاراً».

وبصفة عامة، يعتبر كانط أن أهمية الارتيابية عظيمة جداً بالقياس الى الدوغائية لأن أهميتها تكمن في كونها رقابة Censure العقل، وبأن هذه الرقابة تؤدي لا محالة الى الشك، بالنسبة لكل استعمال ترانسندنتالي للمبادئ.

وبالرغم من هذه الاهمية التي ينسبها كانط للارتيابية فانه رأى انها لا ترضي العقل، لانها ليست سوى رقابة سلبية وحسب، وليست نقداً للعقل، كما ان الأخطاء الارتيابية هيوم تنبع، اساساً، من العيب المشترك الذي يشاطره مع كل الدوغائيين، اذ انه لم يكن يعتبر، منهجياً، كل التركيبات القبلية للفهم، ولم يقم بالتمييز بين الادراك والعقل، وبين الاحكام المنبثقة من الفهم والتي يمكن ان تجد لها موضوعاً في التجربة. وهكذا فإن الارتيابية، في اعتبار كانط، حسمت ادعاءات الدوغائية بسهولة، ولكنها لم تستطع ان تقود المناقشة الى نهايتها، لأنها المحطة التي يمكن ان يعتبرها العقل نهاية طريق دوغائي، وسيبدأ العقل بتصميم ارض يختار فيها طريقه بأمان تام، وهذا الطريق هو النقد.

وهنا لا بد من الإشارة الى ان كانط كان يميز، في تناوله للارتيابية والدوغائية بين المذهب والمنهج. فهدف النزعة

وستتطرق في اتجاه آخر، الى حضور النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال تلمس حركية هذه الخاصية النقدية في الاتجاهات الفكرية العربية الاساسية، والاقتراب من المجهودات النظرية الاخيرة التي تتخذ من النقد منطلقاً لها من اجل اعادة النظر في الاسس الايستمولوجية للثقافة العربية - الاسلامية.

1 - كانط أو تدشين الاتجاه النقدي:

«يعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد» (Kant, *Critique de la raison pure*, P 6) هذه هي القاعدة الجوهرية التي تحكم كتاب نقد العقل الخالص برمته. ولا شك أن قراءة كانط للاوضاع والفلسفة الالمانية، استناداً الى مسألة النقد، جعلت منه اول فيلسوف دشّن التناول النقدي ونقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة. فما هي إذن ملامح مفهوم النقد عنده؟ وأين يتجلى هذا النقد في معالجته وتأويله للمذاهب الفلسفية التي كانت سائدة وقتئذ؟ وما هو موقفه إزاء الظواهر التاريخية والواقع السياسي لألمانيا وأوروبا عامة؟

1.1 / الفلسفة الترنسندنتالية والنقد:

إن كانط يحدد موقع فلسفته النقدية تجاه مذهبين أو اتجاهين اثنين يدعوها بالدوغائية Dogmatisme والارتيابية Scepticisme وي طرح علاقة فلسفته إزاء هذين المذهبين من خلال طرق مختلفة ومتعددة.

فهو تارة يعتبر نقده نتيجة لتطور تاريخي، باعتبار أن العقل يبدأ دوغائياً، ثم يسقط في الارتيابية ليصل في النهاية الى النقد الذي يعتبر ملائماً تماماً لروح المرحلة، لا سيما وأن النقد: «حكم ناضج لقرن لا يريد أن يظل متعللاً بمظهر المعرفة. هو استدعاء للعقل لتأسيس محكمة... وليست هذه المحكمة شيئاً آخر سوى نقد العقل الخاص» (Kant, *Critique de la raison*, P 8).

وتارة أخرى يقدمه كتقدم للمعرفة. إذ تمثل الدوغائية طفولة العقل وتدل الارتيابية على الحكمة والعقل، أما النقد فهو علامة الحكم الناضج. يقول كانط: «إن الخطوة الاولى، في موضوعات العقل الخالص التي تسجل الطفولة هي خطوة دوغائية. أما الخطوة الثانية فارتياية تشهد على حصافة الحكم المصفي بالتجربة. وهناك اضافة الى ذلك خطوة ثالثة لا تنتمي الا الى الحكم الناضج الذي بلغ سن الرشد وتمثل في إخضاع العقل لامتحان العقل نفسه» (Marcuse, *Philosophie et révolution*, P 6).

بصورة قطعية، أن النقد لا يمكنه أن يتكون، لا تجريبياً ولا من خلال الملاحظة، وإنما عليه أن يتكون بواسطة التحليل Analytics تبعاً لمبادئ قبلية. ومن أجل تحديد التفكير النقدي وضع كانط تعبيراً خاصاً اسماه: المعرفة الترنسندنتالية. نستنتج مما تقدم أن كانط يحصر المهمة الأساسية للنقد في:

- أ - بيان تهاافت كل من الدوغمائية والارتيابية.
- ب - مساءلة حدود العقل وقدراته.
- ج - الالتجاء الى محكمة النقد وذلك من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه.
- د - محاولة الفصل في مسألة إمكان قيام ميتافيزيقا أو استحالة قيامها مع الاهتمام بتحديد اصل العلم ومداه وحدوده اعتماداً على مبادئ قبلية.

والمثير للانتباه في نقد كانط، هنا، هو انه يعطي للنقد وظيفة الحصر والتحديد ويبقى في حدود ضيقة وذلك لمنع شطط العقل فيما وراء حدود التجربة الممكنة، كما يقول. غير أن كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص يتطرق الى المسألة مشيراً الى أن للنقد دوراً إيجابياً، ليس من وجهة الاستعمال النظري للعقل، لأنه في هذا الاطار يكون هدفه هو البرهنة على أن العقل لا يمكن أن يتخطى حدود التجربة، ولكن من وجهة الاستعمال العملي للعقل، لأنه يمتد لا محالة الى ما وراء حدود التجربة. وهو ما يسمى بالاستعمال الاخلاقي. ولا شك أن هذا الاستعمال العملي للعقل يرتبط بمفاهيم مجردة لكن لها علاقة وثيقة بالارادة البشرية، كالحرية والاخلاق والدولة.

2-1/ النقد العمومي بين المباح والمنوع:

إن الواقع التاريخي الاوربي والتحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها القرن الثامن عشر والتأخر الالمانى كلها عوامل اثرت على فكر كانط وعلى كيفية صياغة اطروحاته. إذ «لم يسبق أن فيلسوفاً استطاع أن يجمع بين آرائه السياسية وكتاباتاته حول الدولة والنظام وبين نظريته العامة حول العالم والمجتمع، اي بين نسقه الفكري والنظري العام، مثلما فعل كانط».. (Eric Weil, *Problèmes Kantiens*.. P.111).

إن كانط يعرف الانسان بأنه كائن عاقل ومتناه، وبأنه باعتباره كائناً له رغبات وغرائز، اي كائناً طبيعياً، فهو خاضع لآليات الطبيعة، يتحدد وجوده بالاسباب التي تمارس عليه. غير أن هذا الانسان له الحق، الذي يتجلى في عقله الخاص،

الارتيابية هو انهيار المعرفة، بينما هدف المنهج الارتيابي هو الوصول الى اليقين بواسطة فرض الرقابة على العقل.

أما النقد، فيتمثل في دعم محاسبة العقل الخالص للانتقال، في الميتافيزيقا، من الشك الى العلم، لا سيما وان طموح كانط الاساسي، كان يتجلى في إمكانية صياغة أسس علمية للميتافيزيقا، لأن هذه الاخيرة لم تتوقف عن تقديم المشاهد المخجلة للعقل البشري داخل ساحة دائمة للمعارك بين الفلاسفة الذين يخوضون نزاعات لا تخرج لها. من هنا ضرورة النقد.

غير ان هذا النقد ليس ضرورياً بالنسبة للعلوم. لأنها اكتسبت وضعاً علمياً. خصوصاً الفيزياء والرياضيات، ولكنه نافع لها لأنه يحصر مجالاتها المختلفة ويحدد القضايا التي هي من اختصاص كل علم، ويمنعه من تجاوز حدوده. أما الميتافيزيقا فانها تستدعي النقد لأنها توجد كحالة طبيعية وليس كعلم، واذا مكثت قارةً ومتناقضةً فذلك راجع الى عدم امتلاكنا للحدس العقلي الذي يستخدم كمقياس وأساس لأحكامها. ومن ثم يصبح الهدف النهائي للنقد هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم ويغدو بشكل متساق، علماً ومحكمة، أي علماً جديداً بالشروط التي تساعد العقل على تكوين العلم وتأسيس الميتافيزيقا، ومحكمة في نفس الوقت.

إن الخاصية الاولى للنقد هو كونه محكمة تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها من خلال وضع مقاييس تحكم اليها العمليات المعرفية ومن ثم يتحول الى سلطة تشريعية تمثل انتاجات العقل امام محكمته الخاصة حيث يعترف له بحقوقه او ندان ادعاءاته المثالية.

وقد اضطر كانط الى إدخال مفهوم التعمالي Transcendental، لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسمى الى تأسيس قواعدها. والفلسفة الترنسندنتالية عنده لا تسعى الى معرفة الاشياء بقدر ما تتطلع الى معرفة تصوراتها شريطة أن تكون المعرفة قبلية. «أسمي ترنسندنتالية كل معرفة لا تهتم بالاشياء بقدر ما تهتم بنمط التفكير في هذه الاشياء. شريطة أن تكون هذه المعرفة ممكنة».

هكذا نرى إذن كيف اصبح النقد محكمة، عليها أن تضع حداً للحروب الداخلية للميتافيزيقا، وأن تعلن الحق وتثبت شروط الصلاحية. وهذا هو الفرق الاساسي بين رقابة هيوم ونقد كانط. إن الفيلسوف التجريبي نعتة كانط بـ «جغرافي العقل البشري» لأنه استطاع ملاحظة حدود قدرة العقل البشري، بينما يجازف كانط بتعيين حدود هذا العقل، ويعلن،

يعتقد كانط أن عهد العنف والاسياد قد ولى، لأن الانسان المفكر يعرف أنه حر، ويريد أن يعترف له بحريته داخل المؤسسات السياسية، كما انه لا يجهل ان الناس كلهم يمتلكون القدرة على التفكير، غير أن تربيتهم، في جزئها الكبير، ما زالت في حاجة الى اعداد وتكوين، خصوصاً وأن ما ليس تاريخياً من خرافات وأباطيل ما زال يعوقهم ويحول دون تحررهم.

ولذلك فإنه من واجب الشعب، في نظر كانط، أن بطيع، لأن طاعته هي المطلب الاول لكل أخلاق. ومن يرفض للشعب قوانين عادلة بمقتضى العقد الاصلي يتصرف إزاءه حسب مبدأ العنف الذي لن يخلو، بدوره، الا العنف. وبالتالي فإن الثورة العنيفة لا تطرد شخصاً فحسب، بل تقلب مبدأ التعايش السلمي نفسه. لأن الحق في التمرد يمثل تناقضاً في اللفاظ، بل ومنع المواطن من التساؤل عن الاصل الشرعي للحكومة الموجودة: «إذا أراد المواطن معارضة السلطة السائدة سيهلك بناء على قوانين هذه السلطة، اي بناء على افضل حق» (Weil, *Problèmes. op. cit.*, P.124). ذلك انه يمكن للدولة أن تكون سيئة اخلاقياً، كما أنه يمكن ان يعوزها تبرير ذلك عقلياً، أو ان تكون ضد مبادئ العقد، فكل ذلك يدينها حقوقياً، ولكن بالرغم من هذا كله، لا يمكن ان تهاجم بناء على نفس الاساليب التي تدينها.

ماذا يبقى للمواطن المفكر إذن؟ سلاح وحيد ولكنه حاسم: النقد. إنها وسيلة وحيدة ولكن تأثيرها ثابت ومؤكد، ويمثل دور النقد في نشر التنوير وترويج فلسفته ومبادئها، لا سيما وان التنوير *L'Aufklärung* بدأ يتسرب، شيئاً فشيئاً، الى الجمهور ويتغلغل في اوساط الناس في الوقت الذي كان من حظ بعض الافراد المنعزلين. إن هذا القرن هو «قرن في طريقه الى التنوير» (Kant, *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, P.90)، ولقد حان الوقت الذي يتحتم على الانسان أن يخرج من ذلك «الجُبر الذي هو مسؤول عنه» (Ibid, 83) ذلك الجُبر الذي يجعل من ضعفه وكسله وقصوره ذاتاً لا تجرؤ على استخدام فهمها دون قيادة الآخرين.

إن كانط يعتبر انه ليست هناك أية ثورة عنيفة قادرة على إحداث تغيير حقيقي في طرق التفكير، لأنها لا بد أن تسقط في الطغيان والارهاب، ورأى أن التنوير وحده يتمتع بإمكانية منع الآراء المسبقة الخاطئة. وذلك لن يتأتى الا بالاستعمال العمومي للنقد وفي كل المجالات، طالما أن هذا النقد لا يشكل اي خطر على سلامة الجمهورية، وطاعة المواطنين مضمونة إما بجيش وإرادة قوية وإما - وهذا هو الاساس في

في أن يتأكد بأن للعالم والحياة معاني ودلالات، وبأن تطلعاته الطبيعية، ليست محرمة من قبل الطبيعة التي غرستها فيه، وبأن ممارسته لها المستندة الى صفاء النية ونقاء القصد تتوصل الى نتائج مقبولة ومطابقة لرغبته المضبوطة من العقل والاخلاق.

حالة الطبيعة، عند كانط، هي حالة عنف، وقوة ونزوع، وواجب الفرد الحد من عنف الطبيعة وعقلنتها وتقنيها ووقف الخبث والشر، ولهذا فإنه «من واجبك... أن تخرج من حالة الطبيعة وأن تدخل حالة القانون» (eric weil, *Problèmes. op cit.*, P.116-117) لأن الانسان الطبيعي يكون خبيثاً لأنه حر: «إن تاريخ الطبيعة يبدأ بالخبر لأنه من صنع الله، وتاريخ الحرية يبدأ بالشر لأنه من صنع انساني» (eric weil, *Prob-lèmes, op cit.*, P. 117).

ينتج عن هذا كله أن التقدم الاخلاقي، وكذا التقدم الحضاري الحقيقي، لا يكون إلا نتيجة تأسيس دولة مبنية على مفاهيم حقوق الانسان بعد فترة من الاجبار، لأن «الانسان حيوان اذا عاش بين امثاله يكون في حاجة الى سيد (Kant, *Philosophie de l'histoire.*, P.67). ليس لأن سيطرة هذا السيد مرجوة ومُحبَّدة، وإنما يمكن أن تؤدي سيطرته على الناس الى التعايش السلمي، حيث تصبح في النهاية، سيطرة غير مجدية بعد ان يُكسَّر السيد الارادة الفردية، وينتقل الانسان الى طاعة ارادة عامة تحت ظلها يمكن لكل واحد أن يعيش حراً.

إن الانسان بعد أن كان حيواناً ثم طفلاً، فشاباً، يصبح ناضجاً، وسيحدد هو نفسه بمقتضى قانون العقل الذي تعطيه الحرية لنفسها بحيث يتحول كل إنسان الى كائن حر شريطة ان تكون مُمارَسَتُهُ لهذه الحرية لا تشكل عرقلة ولا إزعاجاً لحرية الآخرين. والعكس صحيح.

ونؤكد هنا أن هذا المبدأ يحتل مكانة اساسية في فلسفة التاريخ عند كانط، وهو مبدأ ليبرالي في جوهره. إن الفلسفة السياسية عند كانط أراد منها أن تكون فلسفة لعهد سياسي معين. لا سيما وأن البشرية في تصوره قد خرجت من قوقعتها ومن واجبها ان تقرر مصيرها عقلياً، بالقيام بتخطيط سبلها. والنقد هو ما يبرر ذلك. نقد العقل لذاته بموجب مبادئه الخاصة المكونة له ايضاً، وايضاً نقد الواقع السياسي - التاريخي بمقتضى ما فصلت فيه وبررته الفلسفة النقدية في جزئها الاخلاقي حسب مقياس ومبدأ الكلية. من هنا تبدو الاهمية الحاسمة، عند كانط، للعقد الأصلي وللأنوار. لأن فكرة العقد الاصلي مطابقة لفكرة الارادة العامة وتحفز على تقدم العالم، إضافة الى أن السلوك التاريخي لهذه الفكرة ادى الى خلق الأنوار وإمكانية استمرارية إنتاجه.

الشعبية في الملكات الأخرى، اي في بروسيا» (Lucien Goldman, *Etudes.. Op. cit*, P.250).

إن هذا التناقض الصريح في موقف كانط إزاء الثورة الفرنسية راجع، بالاساس، الى ايمانه العميق بإحداث التغيير عن طريق الاصلاح التدريجي وليس عن طريق التحويل الجذري، بل أكثر من ذلك، فإنه يعتقد أن الاصلاح لا يجب ان يتم على مستوى القاعدة الاجتماعية والاقتصادية بالدرجة الأولى، بقدر ما يتعين ان يسبقه اصلاح في طرق التفكير والنظر ونشر فكر التنوير وسيادة التشريع والقانون.

نستج من كل ما سبق أن كانط استطاع ان يتعامل من خلال فلسفته النقدية، مع واقع وفلسفة عصره، بطريقته الخاصة ذلك أنه: «لم يأخذ شيئاً من قرنه إلا وغيره. ولم يترك شيئاً الا ووجد له جواباً. جوابه الخاص» (Belaval yven, *Histoire de la Philosophie*, T.2, P.790) وهنا تكمن شمولية الفكر الكانطي وخصوصيته في نفس الآن. لقد بنى كل منظومته الفلسفية على مفهوم النقد. واعتبر هذا المفهوم محكمة يجب إخضاع كل شيء لتشريعاتها وقوانينها، واحتكام العقل لمقاييسها وضوابطها. وتبين أن للنقد عنده، دورين اساسيين: الاول يتمثل في التساؤل عن قدرات العقل وحدوده والقيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص. وكذا العمل على محاولة تشييد ميتافيزيقا تستجيب لشروط الحالة العلمية وتعتمد المبادئ القبلية. والثاني يتجلى في الاستعمال العملي للنقد، أي الاستعمال الاخلاقي الذي اكد فيه على الممارسة العمومية للنقد في فلسفته السياسية، ونشر فكر التنوير للخروج من القصور الذي فرضه الانسان الألماني على نفسه، ومن أجل نشدان التقدم.

وبالرغم مما يمكن تسجيله من مآخذ على ضعف النقد الكانطي، فإنه يظل اول فيلسوف الماني دشن التأويل النقدي ووضع أسس الاتجاه النقدي في الفلسفة، بحيث استطاع من خلال نقده، وضع أسس الديالكتيك. لقد كان «كانط مقيداً بالمنطق الكلاسيكي، ولكنه وضع التناقض الديالكتيكي دون أن يدرك قيمة اكتشافه» (LucienSeve, *Introduction aux Textes de la méthode..* P. 112) هذا الاكتشاف سيجد تبلوره واكتياله على يد هيغل الذي سيدرك أهمية التناقض في المنظومة الكانطية.

2 - السلب كعنصر نقدي عند هيغل, Hegel, 1770-1831 :

لقد أحدث كانط تغييراً كبيراً في طرق التفكير بإدخاله مفهوم النقد في الفلسفة، وقام بشورة منهجية، أو كما يسميها

نظره - بممارسة فكر التنوير نفسه الذي يكشف للمواطنين عن حقوقهم وواجباتهم ومن ضمنها الطاعة لألوية نظام الحكومة. يقول كانط: «إنني أسمع في الوقت الحاضر صراخاً من كل الجهات.. لا تستعمل عقلك». الضابط يقول: «لا تستعمل عقلك» نفذ. وصاحب المال يقول: «لا تستعمل عقلك» أذ الثمن. والكاهن يقول: «لا تستعمل عقلك» آمن. وليس هناك في العالم إلا سيد واحد يقول: «استعملوا عقلكم فيها شئتم وكيفما شئتم ولكن أطيعوا» (Ibid, P.85).

إن علانية هذه المناقشات وهذه الممارسات لفكر التنوير، يتحتم أن تبقى محصورة جداً بين اناس متخصصين ومؤهلين بمعرفتهم وتكوينهم، وحتى هذا الحصر والتقييد، بدورهما، بين المؤهلين يجب أن يتناول مواضيع واهتمامات معترف بها من طرف الدولة. ويعتبر كانط، إضافة الى ذلك، أن موظف الحكومة ليس له الحق في نقد المذاهب التي كلفته الحكومة بتلقيها، لأن الفيلسوف وحده له الحق، بل واجب النقد، لأنه لا يتوجه الى الجمهور، بوصفه مجتمعاً مدنياً، ولكن الى نوع آخر من الجمهور، هو جمهور العلماء الذين يحسنون القراءة.

إن الفلاسفة هم الذين يتحملون مسؤولية الاهتمام بحقيقة المذاهب المدروسة التي تلقن من طرف موظفي الحكومة، وعلى وجه التخصيص في مجالي اللاهوت والحق، وأن حريتهم يجب أن تكون كاملة: «إن الثورة الفلسفية لا يمكن أن تتجرد من سلاحها امام الخطر الذي يهدد الحقيقة. والذي يتحتم عليها حمايتها. باعتبار ان القدرات الرفيعة (اللاهوتية والقانونية) لن تتحرر ابداً من تعطشها الى السيطرة» (Weil, *Problèmes... op. cit*, P. 129).

من مصلحة الحكومات، إذن، أن تستمع الى الفلاسفة وأن تضمن لهم حرية الكلام والمناقشة اذا أرادت أن تفهم ما يجري من القضايا والمسائل داخل اجهزتها، ولن تجد أي نفع إلا فيهم: «أن يتم الملوك بالفلسفة أو يصبح الفلاسفة ملوكاً، هذا ما لا يمكن أن يكون وارداً، كما انه ليس موجوداً ايضاً، لأن حيابة السلطة تفسد الحكم الحر للعقل» (Ibid, P.35).

أما فيما يتعلق بموقف كانط تجاه الثورة الفرنسية، فإنه يعتبر «من بين الذين ظلوا اوفياء للثورة» (François Chatelet, *L'Histoire de la philosophie..* P.186) إلا أن وفاء هذه الثورة وایمانه بمبادئها، لم يدفعه الى الدعوة الى تطبيقها على الواقع الألماني. بقدر ما كان كانط مؤيداً للثورة الفرنسية وحازماً في الدفاع عنها، بقدر ما كان صريحاً في رفض الثورة

هو بثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة.

أما هيغل فإن قدرته تتجلى في كونه استطاع ان يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة، كل الجوانب الايجابية لسابقه. فوُرت عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتباره نشاطاً إنتاجياً وإبداعياً، وعن فخته أخذ بنية دياكتيكية وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محركة لعملية المعرفة واستمد من شلنغ الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته. كل هذه العناصر اضافة الى عناصر أخرى، عمل هيغل على صهرها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يعكس، بقوة، مشاكل وتناقضات مجتمعه وعصره، اعتمد في تشييده على منهج يعتمد التناقض والتغيير المستمر، ويرتكز على مبدأ السلب ك لحظة جوهرية في كل المجالات، بما فيها عملية المعرفة، التي تشمل حركية الواقع وتطور التاريخ في نفس الوقت.

إن المنهج عند هيغل لا يتمثل في كونه يتألف من مجموعة من القوانين والمقاييس التي تضبط التفكير المنطقي، او باعتباره وسيلة تساعد على الوصول الى المعرفة واكتسابها، بل إنه: «العقل واجداً نفسه ومتعرفاً على نفسه في كل شيء». الطريقة هي المفهوم واعياً تتأصل معناه الذاتي وواقعه الموضوعي» (روجيه غارودي، فكر هيغل... ص. 75) أو هي كما يقول هيغل اعلى طسوح للروح في رؤية ذاتها والتعرف على ذاتها وبذاتها في كل شيء. هي إذن استيلاء على العالم بالعقل. وهكذا يقابل هيغل بين المنهج والمفهوم والعقل.

إن نقطة انطلاق هيغل تتشكّل في تاويل نقدي لمسألة التقسيم للذات والموضوع أو علاقة الفكر والوجود. فهو في البداية يتساءل عن معنى الوجود ودلالته ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية ووجود الماهية عنده، لا متعين ولا متحدد. ولذلك يرى هيغل ضرورة إلغاء كل التفسيرات التقليدية التي تناولت عالم الأفكار أو الجوهر أو الماهية، لأنها «ليست شيئاً في العالم وشيئاً فوق العالم، بل هي سلب كل وجود» وهذا السلب هو الذي يشكل الماهية المكونة لحقيقة الوجود، ليس عدماً لأنه الحركة اللانهائية للوجود «من وراء كل حالة متعينة». وأما هذه الحركة اللانهائية للوجود، فهي ليست عملية خارجية عارضة، بل إنها تتسلسل بقوة العلاقة مع الذات. بل وهي العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات في تحقيقها الذاتي. وهذه القوة التي ترتبط بالذات يستلزمها، مقدماً، وجود متعين في ذاته، أي قدرة الحالات المتعينة والتفكير فيها. فحقيقة الماهية اذن تتمثل في التفكير وفي مساره. وبالتالي فإن ماهية الوجود التي تشملها عملية التفكير، هي الذات نفسها.

كما أن هيغل، من جهة أخرى، اعيد النظر في موضوع العقل. ومن المعروف ان كانط ميز بين مستويي العقل والادراك. أما هيغل فقد أعطى للمفهومين معاني أخرى، ذلك أن التمييز بين العقل والادراك، هو في رأيه، نفس التمييز الذي تقوم به عندما نفرق بين الفهم العام والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية.

وما يقصده هيغل بالتفكير النظري التأملي هو التفكير الذي لا يتصور العالم الفكري والمادي باعتباره مجموعة كلية من العلاقات الثابتة المحددة، بل على انه ضرورة وعلى انه وجود يُتَبَجُّ ويتَّبَع. الامر الذي أدى بهربرت ماركوز الى اعتبار تصور هيغل للتفكير النظري التأملي «أول عرض يقدمه للمنهج الجدلي... وهو يقدم تحديداً واضحاً للعلاقة بين الفكر الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الادراك)». (هربرت ماركوز، العقل والثورة... ص. 69)

وهكذا نلاحظ ان العقل عند هيغل هو الفكر الجدلي، بينما الادراك ليس كذلك. وهذا يحاول هيغل الغاء الادراك ومحوه ونفيه، ويصير العقل هو «المحور المطلق لعالم الرأي المشترك» وتغدو المهمة الاساسية للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده، ذلك ان الدولة وهي أسمى ما وصل اليه العقل الانساني هي، في جوهرها، تحقق لهذا العقل.

بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر هيغل انه يتعين على العقل ان يحكم العالم لأنه سيد العالم كما قال انا كساغوراس وفلاسفة التنوير من بعده، حيث ربط بين تصوره للعقل وبين ظاهرة تاريخية زعزعت كل المفاهيم والمقاييس التي كانت سائدة في المجتمعات الاوروبية، ألا وهي الثورة الفرنسية. ورأى أن هذا التحول الحاسم الذي حدث في التاريخ مع هذه الثورة كان بمثابة انتقال تم في حياة الانسان الفكرية والعملية، وذلك بتحوله من الخضوع غير النقدي للواقع السائد الى الاعتماد على العقل. ومن هنا جاء تعاطفه الكبير مع الثورة الفرنسية، لأنها، في نظره، جسدت اول نشاط للعقل العملي المبني على معايير العقل والحرية. كما أن قيمتها تتمثل في كونها فعلاً سلبياً ذا مضامين نقدية، استطاع شعب بأكمله أن يدحر الاستبداد وأن يكشف الحقيقة.

إن الدولة عند هيغل هي التحقق الفعلي للحرية والعقل، أو هي: «تحقيق الفلسفة، أو اذا اردنا، الروح بالفعل» (Chatelet, l'histoire... OP. cit, P.212)، لأنه ليست هناك أية طبقة مرشحة لتحمل معها المصلحة والعقلانية. ومن ثم تغدو هذه المهمة مفروضة على الدولة وحدها شريطة ان تكون خارجة عن الطبقات، وان تمثل الضبط الواعي والعقلي

3 - فويرباخ, Feuerbach, 1804-1874 او تأسيس نقد الفلسفة الانسانية على انقاض الفلسفة الربانية :

ابتداءً فويرباخ تأويله لفلسفة هيغل باعتبارها نسفاً يضم مفاهيم مجردة وخاطئة، مثل مسألة هوية الفكر والواقع، الذات والموضوع، وتطور الفكرة المطلقة... يقول فويرباخ: «إن الفكر عند هيغل هو الوجود، الفكر هو الموضوع. الوجود هو المحمول والمنطق هو الفكر في عنصر للفكر، أو هو الفكر الذي يفكر بذاته... (Feuerbach, *Manifestes philo-sophiques*.. P.160).

كما يطعن فويرباخ في الطابع المطلق لفلسفة هيغل وفي أسلوبها التجريدي. ورأى انها حيث استندت الى الفكرة المطلقة بقيت سجيبة الغرور الذي يدعي بأنه وحده حقيقي وصائب وبقيني ومطلق:

«إن هيغل ينطلق من الفكرة المطلقة وكأنها يقين، وهنا لم يكن لا نقدياً ولا ارتيانياً» (Ibid., P.49). وهكذا، يرفض فويرباخ، بصورة جذرية، «التأمل المطلق اللامادي الذي يكمل ذاته ويستخرج مادته منها ذاتها» (Ibid. P.274).

وإذا تأملنا قليلاً عناوين كتابات فويرباخ نجدها تحمل دلالة نقدية. فمساهمة في نقد فلسفة هيغل وجوهر المسيحية الذي هو مؤلف مؤسس على النقد برمته، وأطروحات مؤقنة من أجل إصلاح الفلسفة أو مبادئ فلسفة المستقبل. كل هذه العناوين توحى بأن تأويل فويرباخ يركز على نقد للتراث الفلسفي الألماني ويعمل، في نفس الوقت على تشييد أسس فلسفة المستقبل.

إن فويرباخ يعتبر أن الفلسفة الحديثة اقتصرت على البرهنة على ربانية الإدراك، ولم تعترف بالكائن الرباني المطلق الا في الفهم المجرد. وذلك لأن هذه الفلسفة انبثقت من اللاهوت، وعملت على قولته في مقولات ومفاهيم فلسفية ومن ثم فإن: «جوهر الفلسفة التأملية ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإله المعقلن» (Ibid. P.174).

ولذلك فإن أسس نسق فلسفي يجسد أعلى قمة وصلت اليها الفلسفة التأملية هو النسق الهيجلي الذي هو، في حقيقة الامر، لاهوت يكتسي لباساً فلسفياً. فسر الفلسفة التأملية هو في ذات الوقت سر اللاهوت، وطالما «لم نتخل عن فلسفة هيغل فانتا لن نترك اللاهوت» (Ibid. P.161).

ومن أجل تأسيس فلسفة جديدة، كل الجدة، أي فلسفة مستقلة تستجيب لحاجة الانسانية للمستقبل، يتعين الانفصال عن الفلسفة التأملية والانطلاق من الواقع والانسان والعالم.

للتناقضات الاجتماعية. وتحتل مكاناً فوق ساحة حرب المصالح الخاصة، وتحمي بذلك ما هو أساسي، لكل مصلحة على حدة.

يؤكد هيغل على هذه المسألة في الوقت الذي يعتبر فيه، أن الوجود صيرورة مستمرة، وأن كل حالة من حالاته خاضعة لقانون التغير، وأن كل مظهر من مظاهر الحياة والوجود يتجاوز مظهره السابق بفعل عنصر السلب والتناقض. لأن الاشياء والظواهر ترتبط بضدها وتتحوّل الى ما ليست إياه.

لقد اعتبر هيغل ان قواعد المنطق التقليدي قواعد ناقصة وكذا صوره ومقولاته، لأنه لم يتم بالصيغة السلبية المتناقضة للوجود. فالمنطق الصوري يقبل شكل العالم كما هو، ويجتهد في تقديم بعض القواعد العامة للتوجه النظري فيه على عكس المنطق الجدلي الذي يرى أن كل ظواهر الوجود - في الطبيعة والتاريخ - هي ظواهر ناقصة لأن السلب يكمن في صميمها، وينظر الى الاشياء لا في وضعها الراهن بل من خلال امكاناتها الكاملة وما يمكن أن تكون عليه. ولذلك فإن الفكر هو الأكثر قدرة على إدراك حقيقة الاشياء لدرجة يعتبره فيها هيغل أنه أكثر حقيقة من موضوعاته.

الفكر الجدلي كلي. وهذا الكلي عند هيغل يتحقق في الدولة الحديثة باعتبارها المبدأ الاسمي للعقل والحرية والفكرة المطلقة. أو الروح المطلقة التي تستصل الى غايتها بالرغم من انحرافات وانتكاساتها وبالرغم من التأخر والشقاء. أو قل لقد بلغته بالفعل في الدولة البروسية. التي تحققت فيها الفكرة المطلقة وجسدت الحرية والعقل وأوقفت حركة السلب والصيرورة.

ويمكن أن نقول ان فلسفة هيغل في كل جوانبها، سواء الجدلية منها او المثالية، كانت رسداً حقيقياً للواقع الألماني بكل ما اعتوره من عيوب وضعف. الامر الذي ادى بجان هيبوليت الى القول «إن المذهب الهيجلي... تعبير عن عصره حقاً، وعيوبه نابعة من شعوره بالعجز عن تجاوز عصره» (جان هيبوليت، دراسات في ماركس وهيغل... ص. 108).

إن هيغل أراد أن يعقل الحياة - حياة عصره - بكل تناقضاتها كما أراد أن يوفق بين التأمل الفلسفي والواقع، واقع المانيا المتأخر. غير أن قيمة هيغل تكمن في توصله الى بناء منهج يستند على قواعد اساسها السلب والتجاوز. هي فلسفة نقدية، في عمقها، تعلم أن الظواهر العينية التي توحى للذهن العادي بالإيجابية الحقيقية، هي في الواقع، سلب لهذه الحقيقة ونقد لتأكيداتها.

وهكذا ففي الوقت الذي يكشف فيه الانسان ان ما يقوم به من إسقاطات ما هي الا اساطير ومعتقدات وهمية، يكشف، بالتدريج وعيه لذاته ولقدراته ويتوصل الى أن وعيه لله هو، في حقيقة الامر، وعيه لذاته ولهوته الواقعية. يقول فويرباخ «إن مهمتنا تتمثل بالضبط في البرهنة على أن التعارض بين الرباني والانساني هو تعارض وهمي، أو، بعبارة اخرى، انه ليس شيئاً آخر غير تعارض بين الجوهر الانساني والفرد الانساني». (Ibid., P.97).

إن الهدف الاساسي لفويرباخ من نقده للفلسفة والدين هو تأسيس فلسفة جديدة تمثل التعبير الفكري والنظري عن الواقع البشري. وتنطلق، اساساً، من الواقع الحسي ومن الطبيعة، كما تتخذ من الانسان محوراً الجوهرية. لأن فويرباخ يرى ان كل فلسفة أرادت أن تكون جدية يتعين عليها مواجهة الفلسفة التأميلية من جهة، وتأسيس افكارها ومفاهيمها على الانسان باعتباره مقياساً حاسماً في التفكير الفلسفي من جهة ثانية.

التخلي المطلق عن الايمان بوجود قوة وهمية خارج الذات الانسانية، هذا هو المبدأ المؤسس للنقد الفويرباخي. يقول: «إن اللااعتقاد حل محل الايمان والعقل محل الكتاب المقدس والسياسة محل الدين والكنيسة والارض محل السماء والعمل محل الصلاة والبؤس المادي محل الجحيم والانسان محل المسيح. إن الناس الذين لم يعودوا حاثرين بين سيد رباني وسيد ارضي ارموا بكل ارواحهم في حضن الواقع وأصبحوا مختلفين عن الناس الذين يعيشون في حال من التمزق» (Ibid, P. 134).

اراد فويرباخ، من خلال نقده، صياغة انثروبولوجية ذات نزعة إنسانية وواقعية تهتم بالدولة وبموقع الانسان داخل المؤسسات وبمشاركته السياسية في المجتمع لدرجة وصل فيها الى الدعوة الى جعل السياسة ديناً جديداً ينفي ما اسمه بالكاثوليكية السياسية.

ومهما يكن من قيمة واهمية الملاحظات التي يمكن تسجيلها على النزعة النقدية عند فويرباخ، فإنه يشكل لحظة نقدية بالغة الاهمية في سيرة تطور الاتجاه النقدي الالماني. اذ وفرت نصوصه انفتاحات فكرية اساسية للنقد الذي سيؤسسه ماركس فيما بعد.

4- مفهوم النقد عند ماركس، 1831-1883:

يتميز مشروع كارل ماركس النظري برمته بكونه يستند، اساساً، الى النقد، وكل كتاباته ومؤلفاته، حتى وإن لم تحمل النقد لفظاً ومفهوماً في عناوينها، فإنها كلها تعتمد عليه

الواقع باعتباره واقعاً اي موضوع الحواس. فالحقيقة والواقع والقيمة الحسية ليست الا مظاهر لحقيقة واحدة. ومن هنا فالوجود الحسي هو الوجود الحقيقي. والحواس وحدها، وليس الفكر بذاته ولذاته، هي التي يمكن ان تعطي للشيء معناه الحقيقي.

فمهمة الفلسفة الجديدة، التي هي في الوقت نفسه فلسفة المستقبل. تتمثل في إرجاع الفلسفة من مملكة الارواح الميتة الى جمهورية الارواح الحية وانزاعها من غبطة الفكر الرباني الى واقع البؤس الانساني.

ولقد اعتبر فويرباخ أن فلسفة هيغل تتضمن معنى نقدياً بالرغم من المآخذ التي وجهها الى فلسفته غير أن هذه الخاصة النقدية ليست نقدية - تكوينية. Génético-critique، لأن الفلسفة النقدية - التكوينية لا تفهم شيئاً معطى بواسطة التمثيل وبصورة دوغمائية، ولكنها تهتم بدراسة اصل هذا الشيء وبأسلوب نقدي. ولذلك فإن كل فلسفة أرادت ان تلتزم بالمقياس النقدي - التكويني، يتعين عليها أن تنطلق من الطبيعة التي هي جوهر الواقع.

وتقتضي الإشارة من جهة أخرى، الى ان فويرباخ لم يحصر نقده في الفلسفة التأميلية، لان اتجاه نقده ادى به الى نقد الدين الذي يعتبره التطبيق العملي للفلسفة التأميلية، وحاجزاً أساسياً يحول دون التقدم المادي، الاخلاقي والاجتماعي للمرحلة الحديثة.

لا شك أن انتقاد فويرباخ للدين مستمد من مفهوم الاستلاب. ومعروف ان هذا المفهوم في المنظومة الهيغلية له مكانة تصورية خاصة. غير أن فويرباخ عوضاً عن تناوله قضايا تأملية حول الدين والانسان، ربط الدين بوعي ووجود الانسان. فالروح عند هيغل، حين تسقط في استلابها في المادة والطبيعة، تعيد وعيها بذاتها وتنتهي بإدراك طابعها وجوهرها المطلقين. أما عند فويرباخ فالانسان عندما يستغرق في الله، يرجع الى ذاته ثم يكشف قدرته وسموه، لا سيما وان هناك خصائص ثلاث تميز الانسان وتتمثل في العقل والارادة والحب، وهي قوى سامية تشكل الجوهر الحقيقي للانسان باعتباره انساناً.

لذلك فإن الارادة الانسانية، التي تسقط قدرتها وتنسبها الى قوة خارقة متفوقة، تؤدي الى الخضوع التام للانسان، لأنه يستغني عن مساءلة وعيه وإرادته الخاصين. والحب هو اكثر القدرات الانسانية التي تلحق بالارادة الالهية لدرجة يتغير مضمونها الحقيقي في الدين. ويدل أن يتعرف الانسان على ذاته والآخرين يبقى مستعبداً من لدن الحب الرباني.

ماركس وانغلز حين اعتبر انه يتعين : «إمطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون انفسهم ومحسبهم الناس ذئاباً، وبيان أن ثغاءهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الالمانية في لغة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشراخ الفيلسفين إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في المانيا (ماركس، انغلز، الايديولوجية الالمانية... ص 19).

وكيفما كانت اللهجة النقدية التي نطق بها ماركس تجاه ما أسماه بالعائلة المقدسة فإن هذا لا يمنع من افتراض أنه انجرف وراء النزعة النقدية التي كانت تعم الهغيلين الشبان، وذلك في إطار تعاملهم مع التركة الهيجلية وتأويلهم للواقع العقائدي والاجتماعي الالمانى آنذاك. وسنحاول تبين ملامح مفهوم النقد عند ماركس ومواكبة تطور هذا المفهوم داخل المنظومة الماركسية.

1-4 - الدلالة السياسية والتاريخية للنقد:

لقد لاحظنا اثناء تناولنا للنقد الفويرباخي، أنه انصب على مساءلة الفلسفة التأملية عند هيجل واستنتج أن هذه الفلسفة إن هي الا لاهوت مقنع يتخذ شكلاً فلسفياً وصيغاً منطقية، وخلص الى بطلان وثافت مفاهيمها ومقولاتها. نقده للفلسفة التأملية استدعى نقده للدين الذي كان يشكل في نظره حجر عثرة امام التقدم الاجتماعي والاخلاقي، ويمثل الشكل الاسمى لاستيلا ب الانسان والتجسيد الواضح لضياعه. وبهذا يكون فويرباخ قد عبّد ارضية لا بأس بصلابتها لتأسيس أي نقد، إذ ان محاولته : نقد فلسفة هيجل يمكن اعتبارها. «بيان حقيقي أو خطاب في النهج النقدي، (Assoun, Marxisme et théorie critique. P.34).

إن ماركس انطلق من هذه الارضية الاولى لنقد المنظومة الهيجلية. ومنذ كتاباته الاولى، بل حتى في اطروحته للدكتوراه في سنة 1839، كان يعتبر النقد بمثابة شعلة ملتهبة وسلب ثوري. بل يصل الى القول بأن «الفعل الذي من خلاله تجدد الفلسفة نفسها مواجهة للعالم الخارجي هو النقد» (Marx, Critique de l'état hégélien, P.197).

وسيتبدى ماركس نقده بالكشف عن مضمون فلسفة القانون الهيجلية، ومناقشة مفهوم الدولة عنده، كما أنه سيولي اهتماماً خاصاً بمسألة الدين والاستلاب الديني للإنسان معبراً أن «نقد الدين هو الشرط الأولي لكل نقد» (Marx, Contribution à la critique du droit de Hegel, P. 197) لأن تقويض الدين بوصفه سعادة وهمية يؤمن بها الشعب معناه

بالدرجة الاولى. وكون هذا المشروع يتميز بهذه الخاصية فلا أنه يخرج، في مجمله، عن إطار الصيغ والاتجاهات التقليدية التي تعامل معها كثرات، فاختضعه لامتحان نقدي مميّز فيه العناصر ذات الدلالات المفيدة في بناء نظريته، عن الجوانب التي فقدت كل صلاحية او قدرة على المحاكمة والنقد العقليين.

إن النقد الماركسي، شيمة النقد الذي عمل على صياغة مفاهيمه كل من كانط وهيجل وفويرباخ، تولّد عن واقع تاريخي اشكالي. تميز بالتخلف على مستويات الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ولكن على الرغم من ذلك فإن مفكري المانيا وفنانيها ابدعوا اعظم منظوماتهم ومنجزاتهم في تلك الحقبة لدرجة ان التخلف المادي الالمانى، اقترن بتضخم في التطور الايديولوجي والفكري.

ولقد كان ماركس من بين المفكرين الذين فهموا ان فرط التطور النظري والفلسفي إن هو الا تعبير عن التخلف الحضاري والتاريخي الذي كانت المانيا ترزح تحته، وانها كانت معاصرة للحاضر الاوربي من جانب واحد فقط ألا وهو الفكر، وان الالمان وفلاسفتهم فكروا ونظّروا حين كانت الشعوب الاخرى تصنع، فمثّلوا، بذلك، على الوجدان الاخلاقي والنظري لتلك الشعوب» ولقد سار تجريد الفكر وتساميه المتشطرس جنباً الى جنب دوماً مع ضيق الواقع الالمانى ونفاثته» (Marx, Critique du droit politique hégélien, P.205).

ومعلوم أن ماركس كان ينتمي الى الشباب الهيجليين أو ما سمي باليسار الهيجلي الذي تأسس في الثلاثينات من القرن الماضي، أي في فترة بدأت فيها البورجوازية الالمانية تعبر عن ذاتها بخجل كبير وتطالب بنظام ديمقراطي دستوري يوحد البلاد ويبي اسس صناعة حديثة. ولقد كان الهيجليون الشباب التعبير الفكري عن هذه البرجوازية الليبرالية حين عملوا على تأويل النسق الهيجلي بأسلوب يخدم استراتيجيتهم. وركزوا على عناصر السلب والنقد وألغوا الجوانب المحافظة فيه، لأنها كانت تحمّد وتبر عقلياً الدولة الاوتوقراطية البروسية. وتوصلوا الى أن الواقع الالمانى البائس والدولة الالمانية لا تتطابق مع العقل بقدر ما تكرس التمزق والتأخر.

ومن المستحسن أن نشير الى انه بالرغم من انتهاء ماركس الى هذه الحركة وتأثره بمواقفها النظرية خصوصاً في كتابه نقد فلسفة القانون الهيجلية، وحين كان مسؤولاً صحفياً عن احدى الصحف الليبرالية الديمقراطية الجريدة الرينثانية. فان ماركس تعامل مع هذه الحركة بتحفظ كبير وتشكيك ملحوظ، الامر الذي يفسر رد الفعل العنيف الذي صدر عن كل من

والمصالحة مع النظام كما لا يتمثل في محاكمة الأفكار والنظريات والمفاهيم بل إن هدفه هو الغوص في صميم الواقع الألماني للكشف عن عيوبه من أجل تغييره.

ومن ثم فإن الوضع الاشكالي الألماني هو، في حقيقة الأمر ماضي الشعوب الحديثة. والنضال ضد ظروف المجتمع الألماني هو نضال ضد ماضي هذه الشعوب. ولماذا يتشكل التاريخ من مراحل وحقب وفترات إن لم تكن البشرية قادرة على الابتعاد عن ماضيها الذي شاخ واهترا.

نلاحظ، بصورة جلية، أن النقد لكي يصبح ذا فعالية عند ماركس يتعين عليه أن يرتبط بالعمل السياسي، وأن الالتقاء بين النقد والسياسة وحده قمين بإحداث التغيير في المجتمع الألماني الذي لم يكن قد بلغ مستوى التاريخ بعد وبدأ من حيث ينتهي تاريخ الشعوب المجاورة له. وبسبب هذه الاعتبارات فإنه يشكل موضوعاً للنقد.

ولعل العنصر الوحيد الذي استطاع التفاعل مع مجرى الأحداث التاريخية يتمثل في الفلسفة. وماركس يرى أن الألمان معاصرون للتاريخ على المستوى الفلسفي والفكري فحسب ولكنهم متخلفون عنه مادياً وسياسياً. وما يشكل عند الشعوب المتقدمة صراعاً عملياً مع الواقع السياسي والاجتماعي يكون، في ألمانيا، صراعاً نقدياً مع الانعكاس الفلسفي لتلك الوضعية.

ولذا «فإن مستقبلها (أي ألمانيا) لا يمكن أن يتحدد لا في السلب المباشر للوضعية السياسية والقانونية والواقعية ولا بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية. ذلك لأن ما يتعلق بالسلب المباشر لوضعيتها الواقعية امر قد تحقق في وضعيتها المثالية. أما فيما يتعلق بالتحقيق المباشر لوضعيتها المثالية فإن هذا الأمر ما زال بعيداً لأنها اكتفت بتأمل الشعوب المجاورة» (Ibid., P. 203).

ويمكن أن نلاحظ في هذه الفترة من التطور الفكري لماركس أن النقد الذي قام به لفلسفة القانون الهيجلية والتأويل الذي تبناه من أجل مساءلة الجوهر الحقيقي للدين، والكشف عن الوضع الاجتماعي والتاريخي لألمانيا، قد انطلق من ارضية بدأ فويرباخ بتعبيدها. وما يثير الانتباه، هنا، هو أن نقد الدين، عند ماركس، يستدعي بالضرورة نقد السياسة وخاصة التفكير السياسي الهيجلي الذي يكرس وجود الدولة البروسية.

ونشير إلى أن خصوصية النقد الماركسي، في هذه الفترة، لا تتعلق إلا بالموضوع المتقدم، أما المنهج والأدوات المستعملة في نقد هذا الموضوع فإنها لا يخرجان عن إطار النقد الفويرباخي إلا لماماً. وهكذا يمكن أن نقول إن ماركس كلما ابتعد عن

المطالبة بالسعادة الحقيقية والاستغناء عن الأوهام التي تغشي عيونه وتطمس عقله ليعتمد عن محاكمة الأوضاع الحقيقية للمجتمع. إن البحث عن قوة لا محدودة وكائن خارق يعني، في نهاية المطاف، البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان. لذا فإن أساس نقد الدين هو أن الإنسان هو الذي يخلق الدين وليس الدين هو الذي يخلقه، أي الدين هو الوعي الحقيقي بالذات ومن ثم فإن النضال ضد الدين، في نظر ماركس «هو نضال غير مباشر ضد عالم يشكل الدين عبيره الروحي (Marx, critique de la philosophie du droit, op. cit, P. 97-98). فالدين «هو النظرية الشاملة للعالم، حصيلته الموسوعية، منطق في صورة شعبية، نقطة شرفه الروحية، حماسه، مرسومه الأخلاقي، تنجيح الاحتفالي، أساس تعزيمته وتبريره الكوفي». وإذا كان الأمر كذلك فإن الضرورة تستدعي نقد هذا العبير الروحي ليتسنى للإنسان الكشف عن المغالطات والأوهام التي فرضها على نفسه وبالتالي تغيير واقعه ليصل إلى سن الرشد ويتخذ من ذاته مركزاً للتفكير وشمسه الواقعية إذ «إن الدين ليس إلا شمساً وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول ذاته (Ibid, P. 198).

وإذا أردنا أن ننطلق من الوضع الراهن لألمانيا، كما يعتبر ماركس، وإذا أردنا أن نفعله بالطريقة الوحيدة الملائمة، بمعنى إنكاره وسلبه، فلإننا سنخلص إلى نتيجة مؤداها أن المجتمع الألماني مجتمع اشكالي، أي يُعبّر عن مفارقة تاريخية في تطوره. والنضال ضد الوضع الألماني لا يصدر عن هوى الرأس بل عن رأس الهوى وأن النقد لا يأتي نتيجة عمل فكري متعال أو مناقشات نظرية بعيدة عن واقع الحال بل يتعين عليه أن يكون في قلب الممعة على اعتبار أن «الشعور الجوهري الذي يحركه هو السخط ومهمته الأساسية هي الفصح» (Ibid, P. 199).

وهكذا فإن النقد يستلزمه الانصهار في بوتقة العمل على وضع حد للبؤس الألماني وأن يحرض الألمان على نفذ أوهامهم ورفض واقعهم والسخط على أوضاعهم. فالمطلوب، «أن لا نترك للألمان لحظة من الوهم والخنوع. ينبغي أن نجعل الاضطهاد الواقعي أشد وطأة بإضافتنا إليه وعي الاضطهاد. وأن نجعل العار أكثر خزيًا بإدامتنا إياه. ينبغي أن يصور كل قطاع من المجتمع الألماني على أنه الجزء المخزي من المجتمع الألماني. وينبغي أن نرغم هذا الوضع المتحجر من الأشياء على الدخول إلى حلبة الرقص بعزفنا له لحنة الخاص» (Ibid, P. 200-201).

فالنقد إذن «ليس مبضع تشريح بل إنه سلاح (Ibid., P. 200). وهدفه ليس يكمن في مهادة الوضع البئيس في ألمانيا

المادية» (Marx, *Contribution à la critique de l'écono-* mie op. cit, P. 1) ومواجهته الملموسة، كصحفي، لهذه القضايا وفرت له «الأسباب الأولى للاهتمام بالمسائل الاقتصادية» (Ibid, P. 119).

كما أن مقالة انگلز «خطاظة من أجل نقد الاقتصاد السياسي» لعبت دوراً مهماً في التوجه النظري لماركس. ذلك أن احتكاك انگلز بالواقع الإنكليزي حيث راحت الثورة الصناعية تغير مجرى الحياة العامة للمجتمع، جعله يلمس تناقضات العلاقات البورجوازية ويعايش مختلف أشكال الممارسة التجارية والصناعية.

إلا أن ماركس في المخطوطات قابل بين أفكاره ومناهج الاقتصاديين الكلاسيكيين متسائلاً عن قيمة المنهج الديالكتيكي الهيجلي، وذلك بهدف بلورة رؤية أصيلة للنقد كأداة وكمفهوم.

أراد ماركس أن يعرف حقيقة الوضع الذي يوجد عليه الإنسان داخل نظام اقتصادي سلمي، متقدماً النظريات الاقتصادية البورجوازية ومعتبراً أن العمل في هذا المجتمع يشكل استلاباً كلياً للإنسان. وأن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس مواهب الأفراد وطاقتهم ومراعاة مصلحة المجتمع، بل أنه يحدث وفق قوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع وحسب. وانطلاقاً من هذه القوانين يتحكم إنتاج العمل الذي يتمثل في السلعة في طبيعة النشاط الإنساني وأهدافه ويعبارة أخرى فإن السلعة، بدلاً من أن تخدم الإنسان تصبح هي المخدمة ويغدو وعي الإنسان خاضعاً لعلاقات الإنتاج المادي، وحسب.

فالعامل ليس مجرد نشاط اقتصادي بل إنه النشاط الوجودي للإنسان ونشاطه الواعي الحر. فالإنسان تضطره حاجاته الحيوية لتغيير أشياء الطبيعة، ولكنه لدى عمله في عالم الطبيعة تتغير طبيعته هو. وهذه قضايا يغفلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي لأنه لا يرى في العامل إلا أداة للعمل وحيواناً محكوماً عليه أن يلتزم فقط ما يسد حاجته الملحة.

وهنا يتعين نقد الاقتصاد السياسي، ليس باعتباره علماً بل بوصفه تعبيراً عن إشكالية تشمل كلية الجوهر البشري وإطاراً نظرياً يغطي الاستلاب الإنساني ويضفي طابع الشرعية على انعدام كل قيمة للواقع البشري كما يمثله المجتمع الرأسمالي. والعالم الموضوعي لم يعد ملكية حقيقية للإنسان أو حقلاً للنشاط الحر من أجل تأكيد حر للطبيعة البشرية ولكنه أصبح عالماً للأشياء المملوكة المستعملة، القابلة للتداول والتبادل في

هيجل كلما وجد العزاء في النقد الفويرباخي.

ومع ذلك يبقى أن وظيفة النقد عنده في هذه المرحلة ومفهومه له يتحدد في كونه «موجهاً نحو أحداث تأثيرات نظرية بتدخله» (Assoun, *Marxisme et théorie critique, op. cit*, P. 44) وهذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي. «إن نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد القانون. ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة» (Marx, *Contribution à la critique de la philosophie, op. cit*, p. 198).

ونخلص إلى القول بأن النقد عند ماركس في هذه المرحلة من تطوره الفكري اتخذ دلالة سياسية بالدرجة الأولى لأن المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية اقتضت ذلك. وسينتقل إلى أسلوب جديد في النقد في المرحلة الثانية تحت تأثير كثير من النصوص وعلى رأسها نصوص كل من أرنولد روج وموسى هيس حيث سيتخذ النقد عنده شكلاً اجتماعياً واضحاً.

2.4 - القاعدة الانتروبولوجية الواقعية للنقد:

بعد أن تصدى ماركس لفلسفة القانون الهيجلية انطلاقاً من معالجة نقدية يطنى عليها البعد السياسي انتقل بعد ذلك لتصفية حساباته مع الهيجليين الشباب فألف هو وفردريك انگلز كتاب العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، مستهدفاً من وراء مساجلاته الكشف عن المضمون الحقيقي لنقدهم الذي وإن قدم في البداية أعمالاً جيدة وتوصل إلى نتائج ساهمت في توضيح كثير من القضايا في موضوع الدين المسيحي وتاريخه، فإنه مع ذلك سقط في شرك قوقعة عديمة خطورة أدت به إلى الانكماش التام واعتبار الجمهور كتلة مادية سلبية منفصلة لا ترقى إلى مستوى الفكر والوعي للذات.

ولعله من المناسب أن نلاحظ هنا أن كل المفاهيم الرئيسية التي تناولها ماركس من الوجهة النقدية أو وظيفتها في استعمالاته الخاصة، كان ينظر إليها من زاوية فلسفية محضة حتى ولو اكتسبت طابعاً سياسياً، اجتماعياً أو تاريخياً. وسنجد أن الخاصية نفسها تميز نقده للاقتصاد السياسي في بداية اهتمامه بهذا العلم.

من المعروف أن ماركس واجه مسائل الاقتصاد في مناسبات عديدة قبل أن يتناول مقولات هذا العلم بالنقد في مخطوطات 1844 ذلك أنه في 1843-1844 عندما كان محرراً للجريدة الرينانية وجد نفسه كما يقول: «لأول مرة تحت ضغط الضرورة الملحة أن أقول كلمتي حول ما يسمى بالمصالح

وينقده لبعض مقولات الاقتصاد السياسي وازى في الوقت عينه بين نقده لديالكتيك هيغل واستلهم بعض انتقادات التأويل الفوير باخي بهدف تأسيس معالم نقده الخاص، الذي ظهر في هذه المرحلة من تطوره الفكري متكثراً على أرضية انتروبولوجية واقعية تتجاوز كثيراً النزعة الانسانية الطبيعية عند فوير باخ.

ويمكن القول إن مفهوم النقد عند ماركس في المخطوطات أخذ في التبلور والاستقلال النسبي عن الانساق والمناهج السابقة عنه لا سيما الديالكتيك الهيغلي والنقد الفوير باخي، إلا أنه لم يتحرر بعد، بصفة كلية، من رواسب هذا التراث الايديولوجي الذي عمل جاهداً من أجل تجاوزه بهدف بناء منهجه النقدي.

3.4: الأساس المادي التاريخي للنقد:

بتأليف الأيديولوجية الألمانية عام 1945، يكون ماركس وانغلز قد حققا تحولاً نوعياً في تطورهما النظري. لأن هذا المؤلف يعتبر تنجيماً لنضال فكري ضد مختلف الأنساق التي واجهها، وفي نفس الوقت نتيجة عمل نقدي للمواقف التي تتعالى عن الواقع الاجتماعي وتباهي بابتعادها عن ميدان الممارسة.

وقد اعترف ماركس ان كتابة مؤلف الايديولوجية الألمانية كعمل مشترك، تمت لاستخلاص «التعارض الموجود بين طريقتنا في النظر والتصور الايديولوجي للفلسفة الألمانية، أي تصفية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق (Marx, *Contribution à la critique de l'économie...*, Op cit, P. 4) ومن ثم فإن نقد هيغل وفوير باخ والعائلة المقدسة، فضلاً عن مختلف النظريات الاشتراكية والشيوعية، انطلق من اعتبار أن هؤلاء الفلاسفة وهذه النظريات تساهم في تضخيم الوعي الخاطئ بدلاً من المشاركة في عملية تغيير الواقع. إن الايديولوجية الألمانية ليست، في حقيقة أمرها، إلا تاريخ عملية انحلال النسق الهيغلي بسبب الهوة السحيقة التي تفصل الفلسفة الألمانية عن الواقع الاجتماعي، الشيء الذي جعل النزعات النقدية التي نسجت هذه الفلسفة بدون فعالية تاريخية.

ولعل التباعد الذي يميز الفلسفة الألمانية عن علاقتها بالواقع الألماني يستلزم معرفة الواقع العيني من أجل تغيير أساسيات هذا الواقع وتجاوزه والتخلف، لأن التحرير الحقيقي لواقع بائس لا يتم على مستوى الأفكار والادعاءات الجوفاء، بل هو عملية تاريخية تعتمد على وسائل واقعية. فالأفكار والمفاهيم ذاتها هي

أطار الملكية الخاصة التي تستعبد الانسان بقوانينها وتسلبه حريته.

إن ماركس في مخطوطاته يولي اهتماماً كبيراً لمسألة العمل. وبالرغم من أن بداية بحثه تتعرض لمواضيع مطروقة من طرف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي مثل الأجر، الربح العقاري فإنه ما يلبث ان يستغني عنها ويركز انتباهه بالدرجة الأولى على مفهوم العمل المستلب.

ذلك أنه في المجتمع الرأسمالي لا ينتج العمل بضائع فقط ولكنه ينتج ذاته. أي ان العامل ينتج ذاته بوصفه بضاعة ويصبح بضاعة أكثر حقارة مما ينتج من سلع. وهكذا بدل أن يكون العمل تعبيراً عن الإنسان فإنه يصبح استلاباً وعروض أن يكون تحقيقاً كاملاً للإنسان فإنه يؤدي إلى ضياع تام للواقع. يقول ماركس: «إن كل نتائج الاقتصاد الرأسمالي توجد على هذا التحديد: ان العامل حبال متتوج عمله يكون في نفس العلاقة التي توجد بينه وبين شيء خارج عنه» (Marx, *Manuscripts de 1844, op. cit, P.57*).

وما يمكن أن نستنتجه من فهم ماركس لموقع العمل، عند قراءتنا للمخطوطات، هو أن العمل يتميز بكونه مقولة فلسفية. ذلك أن تناول تصورات تتعلق بالوجود والماهية الانسانية لا يمكن أن تكون إلا حاملة لطابع فلسفي أو هي من المقولات المطروقة في الفلسفة. وماركس نفسه يشير إلى أنه «بواسطة الملكية الخاصة تبلغ الماهية الانطولوجية للشغف الانساني كليتها وإنسانيتها» والمشاعر والانفعالات والاهواء التي يتميز بها الانسان ليست عينات انتروبولوجية فقط ولكنها «إثباتات انطولوجية جوهرية» (Ibid., P. 119).

يؤكد ماركس على اعتبار الممارسة اساس نموضع الانسان في الواقع الموضوعي. وإذا كانت اشكال الاستلاب تتخذ قاعدة تاريخية في الممارسة الانسانية، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا يمكن اعتبارها أشكالاً مجردة ونظرية لموضوعية المعرفة من خلال قناع منطقي تأملي كما هو الحال عند هيغل، بل يتعين عليها أن تبرز بواسطة عملها الفعلي الذي يتجاوزها بالضرورة وبصورة واقعية.

إن نص مخطوطات 1844 تعامل مع مقولات الاقتصاد السياسي من منطلق الفيلسوف وليس من وجهة نظر عالم الاقتصاد. لأنه اعتبر في سياق نقده للاقتصاد السياسي، أن هذا العلم يتغاضى عن حقيقة وضعية ووجود وماهية الانسان ويعجز عن ادراك واقع العمل المستلب وعلاقته بالملكية الخاصة. لذا استنتج ماركس أن إلغاء الاستلاب يقتضي الغاء واقع العمل المستلب وبالتالي الملكية الخاصة.

الواقع لتفسره ولكنها لا تملك القدرة على تغييره. اللهم إلا تغيير تفسير هذا الواقع.

- إن للإيديولوجيا صبغة مزدوجة. فهي أولاً نظرية عامة مجردة وثانياً تمثل مصالح وأهداف معينة تحاول البحث عن أجوبة لجميع التساؤلات والمشاكل التي تطرح أمامها فضلاً عن أنها تعرض نظرة عامة للعالم وتقترح نمطاً للعيش والسلوك.

- تنطوي الإيديولوجيا على تحريكات لا تمت إلى العلم بصلة ولكنها تنخرط في العمل والممارسة وذلك من خلال وسيلتين: إما بالضغط والغش وإما بالتمويه والاقناع. وهما وسيلتان في يد الطبقة الاجتماعية المسيطرة تستعملهما من أجل تكريس واستمرار سيطرتها.

إن هذه التحديدات التي يقوم بها ماركس في الإيديولوجيا الألمانية تطبق على التصور الإيديولوجي للفلسفة وللواقع الألماني كما تطبق على أساليب تفكيره، هو، قبل تطبيقها على الكتاب. فقد اعتبر ماركس وجود الفلسفة ضروري في الوقت الذي يكون العالم ناقصاً لتوجيه الإنسان إلى مواطن النقص، فضلاً عن أنها تشكل احتجاجاً ورفضاً لهذا العالم في نفس الوقت ولن تنتهي إلا بتحقيقها. وتحقيقها هو في الأساس، عملية زوالها وانسدادها. لذلك ربط ماركس، عند نقده لفلسفة القانسون الهيغلية، مستقبل الفلسفة بمستقبل البروليتاريا. والموقف السلمي الذي يتخذه ازاء الفلسفة يرجع إلى عجزها عن تحقيق ذاتها لتكون رأس التحرر الألماني.

ويمكن أن نقول إن ماركس باكتشافه للواقع المادي الذي يحاكم كل التصورات والمفاهيم، سواء أكانت إيديولوجية أم علمية، أصبح للنقد عنده في الإيديولوجية الألمانية أساساً مادياً تاريخياً، وهكذا فإن: «سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني وبالانحلال في الوعي الذاتي أو التحول إلى أطراف وأشباه وأوهام. . الخ. بل بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي، فقط وادراك أن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ». (المصدر نفسه، ص 50).

وتقتضي الإشارة إلى أن الفكرة المركزية في «الطروحات حول فويرباخ» تتمثل في الممارسة التي تشكل المقياس الأساسي والنشاط الواقعي العملي الانتقادي للبشر. ويرفض سلبية المادية الحسية عند فويرباخ لأنها لا تفهم مغزى الفاعلية الثورية والفاعلية النقدية العملية.

إن الأساس المادي التاريخي الذي توصل إليه ماركس في الإيديولوجية الألمانية لم يتبلور بعد بشكل واضح. وهذا ما سيقوم به في الأعمال اللاحقة ولا سيما في نقده للاقتصاد حيث

من إنتاج البشر أنفسهم، الذين يعملون ويتحركون داخل واقع مادي واجتماعي معين: «إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط» بادی الأمر، بصورة مباشرة وثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر. فهو لغة الحياة الواقعية. . ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة ولغة القوانين والاخلاق والدين والميتافيزياء. . الخ. عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجوا تصوراتهم وأفكارهم. . والوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي. . ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية (ماركس. انغلز، الإيديولوجية، م. سابق، ص 30).

إن الإيديولوجيا، في نظر ماركس، وهم وخداع. وهذا الوهم لا يعثر على تفسيره في ذاته بقدر ما يتعين أن يبحث عنه في الشروط الاجتماعية والمادية لممارسة البشر العينية. ذلك أن الناس بسبب ظروفهم المزرية وتأخر مجتمعاتهم يجتهدون في البحث عن الأوهام وأساليب التميويه لكي يجدوا فيها العزاء والتعويض عن بؤسهم الاجتماعي.

غير أن الإيديولوجيا، بحكم الأفراد الذين يتجنبونها، وبحكم أهدافهم ومراييمهم، ترتد إلى تفسير مزيف للتاريخ وإلى اعتماد مناهج وأشكال تجريدية تغض الطرف عن أهمية التاريخ وتنتهي إلى السقوط في مجموعة من الأوهام يمكن فضحها بالرجوع إلى التاريخ. ومن ثم فإن مواكبة التصور الإيديولوجي للفلسفة والواقع يؤدي بنا إلى توفير امكانية نقد جذري لأسسه وأساليبه استناداً إلى التاريخ، لأن التصورات العامة كالقانون والدين والفلسفة هي تصورات هلامية ضبابية انبثقت من دماغ الإنسان ولذلك يمكن رصد مضامينها بواسطة الاختبار الاجتماعي والمحكمة التاريخية.

إن ماركس يحدد السمات التالية للإيديولوجيا:

- أن الإيديولوجيا تنطلق من واقع إلا أنه واقع مجتزأ ومحدود وتنفلت الكلية من الوعي كما تنفلت عملية التطور التاريخي من الارادات الفردية.

- إن الإيديولوجيا ترصد هذا الواقع بطريقة تعمل على تشويهه بواسطة خلفيات وتصورات مسبقة.

- إن هذه التصورات المعكوسة لا تكون كذلك إلا من جراء اندماجها في التاريخ الفعلي الواقعي وذلك بسبب غرورها وادعائها أنها تتميز بالكلية في حين أنها تحمل، في حقيقة الأمر، كلية مثالية خيالية. إن نسبة الوهم والواقع التي يمكن فرزها من البناء الإيديولوجي غير مستقرة لأنها تتغير وفق الظروف والمجتمعات والحقب التاريخية والعلاقات الاجتماعية. إنها تمتد إلى ما يتجاوزها باعتبارها طريقة عمل تنطلق من

ستحدد بشكل واضح كل المفاهيم التي بدأ بصياغتها في الايديولوجية الألمانية وسيفرد لمفهوم النقد أهمية قصوى.

4.4 - الديالكتيك النقد والبروليتاريا :

اتضح لنا مما تقدم ان النقد عند ماركس انطلق من نقد الدين إلى نقد الفلسفة إلى نقد الدولة ومنه إلى نقد المجتمع ، وبعبارة أخرى من نقد السياسة إلى نقد الاقتصاد السياسي الذي سيؤدي إلى نقد الملكية الخاصة . وتبين لنا أيضاً أن مفهوم النقد يكتسب دلالاته من التطور النظري لماركس . فابتداء من نقده لفلسفة القانون الهيغلية إلى المخطوطات لاحظنا ان السمة المميزة للنقد تتمثل في ابعاده السياسية والتاريخية مع طغيان للتفكير الفلسفي . إلا أن ماركس في الايديولوجية الألمانية وأطروحات حول فوير باخ عمل على تطعيم النقد بأساس مادي للتاريخ . أما المرحلة التي ستعقب الايديولوجية الألمانية فستميز كتاباتها برمتها بالهم النقدي ، على اعتبار أن مشروعه الأساسي الذي يتمثل في الرأسمال هو عمل نقدي ، في الأساس للاقتصاد السياسي . فما هي إذن دلالة النقد في هذه المرحلة؟

إن اهتمام ماركس بالاقتصاد السياسي ليس وليد الخمسينات من القرن التاسع عشر . وقد جاء أثناء عرضنا للمضمون النقدي لمخطوطات 1844 أن ماركس اكتشف الاقتصاد السياسي من جراء احتكاكه بواقع الفلاحين ومناقشاته حول التبادل الحر . الخ اضافة إلى مخطوطات انغلز حول نقد بعض مقولات الاقتصاد السياسي . إلا أن التقاء ماركس الفيلسوف بميدان الاقتصاد كان لقاء مع بعض «المسائل الاقتصادية ومن خلال المناقشات السياسية» (Althusser, Pour Marx, .. P. 157).

ويمكن أن نقول بأن المسألة الاجتماعية تشكل حاجباً مستمراً في تفكير ماركس منذ نقده للتصور الهيغلي للدولة وحتى كتاباته الأخيرة . لذلك اعتبر أن التمييز الذي يضعه هيغل ، تعسفاً ، بين الدولة والمجتمع المدني هو تمييز خاطيء وبالتالي فإن البحث عن أسس المجتمع المدني يستوجب الالتزام بأدوات الاقتصاد السياسي .

وهكذا انتقل من إدانة الرأسمالية في المخطوطات إلى تبرير اجتماعي واقتصادي لالغاء الملكية الخاصة والعمل المستلب . لكن ماركس في المخطوطات لم يكن قد توصل بعد إلى استيعاب حقيقي لمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي أو بالأحرى انتقاد شامل لها . والسبب في ذلك راجع إلى عدم فهمه لمشكل القيمة وفائض القيمة وعدم انتباهه إلى ما هو عقلائي في

النظريات الاقتصادية الانغليزية ولا سيما نظرية ريكاردو . وبدون أن ندخل في تفاصيل موقفه من القيمة - العمل الذي تأرجح في البداية بين رفضها وقبولها فإن ماركس عندما كتب يؤس الفلسفة . . . قد اصبح ريكاردياً . . . بعد صياغة تحديد قيمة بضاعة معينة من خلال كمية العمل الضروري لانتاجها . (Mandel, La Formation de la pensée P. 9) ولكنه في نفس الوقت يبتعد عن نظرية ريكاردو حول القيمة - العمل حيث انه كتب إلى أنا نكوف رسالة بتاريخ 28 ديسمبر 1846 يتحدث فيها عن «خطأ الاقتصاديين البورجوازيين الذين يرون في المقولات الاقتصادية قوانين أبدية وليست قوانين تاريخية ، أي انها ليست قوانين إلا ضمن تطور تاريخي محدد وتطور محدد لقوى الانتاج» (Ibid., P. 43).

ومهما يكن فإن الكتب التي قام ماركس بتأليفها : مساهمة لنقد الاقتصاد السياسي وأسس نقد الاقتصاد السياسي ونظريات حول فائض القيمة تشكل ، في حقيقة الأمر ، مجموعة من الأعمال التي هيات بشكل مباشر لاعداد الرأسمال الذي هدف ، من خلال كتابته ، إلى وضع نقد شامل للاقتصاد السياسي وفحص مفاهيمه وأسس تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً ونظرياً وبالتالي : «الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث» (Marx, Le Capital... Livre 1, P. 36) وكذا الاعداد النظري الذي يفترض نقداً جذرياً للواقع على المستوى النظري ، ودرجة مرتفعة من السلطة يمتلكها الانسان الاجتماعي للسيطرة على الطبيعة ، ومستوى مرتفع لتقدم قوى الانتاج والمجتمع على المستوى العملي . ويرى ماركس ان الطبقة العاملة هي الوحيدة القادرة على تحقيق هذا المشروع التاريخي .

إن محاولة تحديد مفهوم النقد عند ماركس في هذه المرحلة اقتضت التعرض للمنهج الذي سلكه في نقد الاقتصاد السياسي . ومن أجل ذلك رجع إلى كتاباته في أواخر الخمسينات واضعاً في أول قائمة اهتمامه تقيماً جذرياً لمنهجه باستصلاح مواطن الضعف فيه وتبهيء منهج قمين بالاستجابة لمطالبات دراسة علمية للاقتصاد البورجوازي .

انشغال ماركس بالبحث عن منهجه الخاص أدى به إلى القيام بدراسة متأنية ومفصلة للتسلسل الديالكتيكي للمقولات الاقتصادية من جهة وتوضيح أسباب الوهم الهيغلي من أجل فهمه واستيعابه من جهة أخرى . وهكذا ابتداء ماركس مرحلته الثانية في تكوين منهجه بالعودة إلى دراسة هيغل .

إذا كان النقد الأولي للديالكتيك الهيغلي في المخطوطات 1844 انصب على كتاب فينومينولوجيا الروح فإن نقده الثاني

يؤسس نظرية في النقد بشكل واضح، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد كأداة ومفهوم في ممارساته النظرية المختلفة المطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمآخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسسي أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي. وفي جميع الحالات يبقى المنطلق الأيديولوجي يطغى على الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويسيطر الإيمان المذهبي ويُغيب المفاهيم والأشياء.

غير أنه في الآونة الأخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي في الفكر العربي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي الذي أنتج هذا الفكر أي أنه يركز على الكشف عن آليات العقل العربي وأسسه المعرفية، ولا يكتفي بالمناظرة الأيديولوجية أو المذهبية التي حكمت الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن.

إن الفكر العربي في زمن النهضة توزع بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلاح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعايرها. فكان الغرب تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للفكر العربي سواء أعلن عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عنه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم.

فكر النهضة إذن هو وعي بواقع الانحطاط العربي الاسلامي ومحاولة لقاربة سؤال طالما أرق هذا الفكر منذ بداياته. وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وللإجابة عن هذا السؤال وكل الأسئلة التي تفرعت عنه، اضطّر العقل العربي أن يبحث عن أطر ومركزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل ومنها ما يرجع إلى الثقافة الغربية مباشرة. وهكذا تأسست السلفية والليبرالية والماركسية والقومية كاتجاهات فكرية تحكمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي وعبرت، بأشكال مختلفة، عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلت داخل المجتمع العربي.

ويتعين الإشارة إلى أن حديثنا عن السلفية والليبرالية والماركسية والقومية لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر كل المتحدثين داخلها. فالسلفية تتحرك فيها اتجاهات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى

تركز على كتاب المنطق وفي هذا السياق كتب ماركس إلى انغلز في 16 يناير 1858 يقول: «إنني فيما يتعلق بمنهج الاعداد، قد استفدت كثيراً من تصفحي منطق هيغل مرة أخرى». وسواء كان تصفح ماركس للمنطق صدفة أو عن قصد، فإن المهم هو قراءته له والاستفادة منه بشكل كبير. ولقد أكد ماركس أيضاً أنه «إذا توفر لي الوقت من جديد في يوم من الأيام لهذا النوع من الأعمال، ستملكني رغبة كبيرة في تسهيل فهم المضمون العقلاني للمنهج الذي اكتشفه هيغل والذي غلف بالالغاز في نفس الوقت» (Marx, Contribution à la critique de l'économie.. op cit, P. 166).

إن الديالكتيك يتولد من جراء واقع التأخر والانحطاط، ولم يكن من الصدفة في شيء أن يتأسس الجدل في الفكر الألماني بعد صياغة الاتجاه النقدي مع كانط. ويمجوز القول إن الديالكتيك نتاج إشكالية تاريخية تطبعها التأخر. وبحكم واقع التخلف الألماني، بالقياس إلى التقدم الحاصل في انكلترا وفرنسا، فإن المجتمع الألماني يوفر مجالاً خصباً لممارسة النقد المشدود إلى استراتيجية الطبقة العاملة، «إن النقد العلمي للاقتصاد السياسي يعبر إذن في نهاية التحليل، عن وجهة نظر البروليتاريا». (Marx, Le Capital, op cit, P. 584).

الاقتصاد السياسي عند ماركس لا يعالج الأشياء فقط أو مختلف الدورات والمقولات الاقتصادية بل يكشف، أساساً، عن العلاقات بين أفراد المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية في إطار النظام الرأسمالي.

وهكذا فالنقد عند ماركس هو السلاح الجوهرية الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالبروليتاريا، على اعتبار أن هناك تدخلاً تاماً بين الديالكتيك والنقد والبروليتاريا. أنضج مرحلة من التطور الفكري لماركس. الديالكتيك في جوهره نقدي وثوري، ولأنه كذلك فإنه يكشف عن الحركة المتناقضة للمجتمع البورجوازي. وإذا كان الديالكتيك نقدياً وثورياً وكان النقد ديكالكتيكياً فلأنهما يرتبطان بطبقة تحمل كل إمكانات النقد والثورة والتجاوز..

5- النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

لا يمكن أن يقارن المرء بين تاريخ الفكر الغربي والتطور الخصوصي للفكر العربي. وإذا كان النقد كإجراء نظري وعملي تساق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة ووجد تنويعه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرعت ابستمولوجياً للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم

درجة التباين ولكنها تلقت كلها حول القول بضرورة الرجوع إلى زمنية قدسية والتعالي على التاريخ.

إن سلفية محمد عبده، على سبيل المثال، تتميز بحس نقدي يصعب العثور عليه في النصوص السلفية الأخرى. فهذا الفكر المسلم ركز اهتمامه على المسلمين وعلى واقع حالهم بالدرجة الأولى حتى أنه، أحياناً، لا يرجع إلى الإسلام إلا حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين. لذلك لم يترك أي فرصة لتوجيه النقد إليهم.

ويمكن صياغة الاعتبارات النقدية التي تعامل بها محمد عبده مع الواقع العربي - الإسلامي ومع المسلمين بشكل اخص في كونهم قد يشعروا من انفسهم وانصرفوا عن الاهتمام بالامور العامة وانصرفوا عن الشريعة، بل وفهموا معاني التواكل والقضاء والقدر بشكل خاطيء وابتعدوا عن العلم المطلوب، اضافة الى النقد اللاذع الذي وجهه الى الفقهاء والصوفية.

إن القاعدة الأساسية التي اعتمد عليها محمد عبده في نقده تتمثل في اعتباره أن العقيدة الإسلامية سليمة ولكن المسلمين، سواء أكانوا حكاماً أم محكومين، أخطأوا فهمها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن محمد عبده فصل بين العلوم الدينية التي يتعين أن تسير متطلبات اللحظة التاريخية، وبين العلوم المدنية التي تسعف المجتمع في ميدان التمدن والتقدم. كل هذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن مشروع تربوي يُنقي العقول من الاعتقادات التيسيرية ويُعلم العمل والفضيلة.

هذه بعض عناصر النقد في فكر محمد عبده باعتباره مفكراً إسلامياً يشجع على التفتح الفكري من منطلق استيعاب المكونات الجوهرية للإسلام، ويحث على الاجتهاد العقلي المرتبط بشروط وأحوال الناس.

إن اجتهادات محمد عبده لم تسفر عن انتاج مفهوم محدد للنقد من حيث وضعه الدلالي والإجرائي، كما أن أعماله ومواقفه تصدى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميول العلمانية، واعتبر الدعوة السلفية، مهما كان نفعها، دعوته لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يحث على العقول والنفوس ولا يفسح مجالاً للاختلاف الحقيقي. لذلك فإن السبيل الوحيد للانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي.

من هذه المنطلقات عمل فرح انطون على محاورة محمد عبده ومناقشة الدعوة السلفية بصورة عامة. ومن نفس الأسس شارك أديب اسحق في الصراع الفكري.

وليس من شك أن هنما في هذا المقام، لا يتمثل في رصد العناصر الفكرية المؤسسة لكل الاتجاهات التي تجاذبها، وما يزال يصطرح داخلها، الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدر ما تمنها ملاحقة ملامح النقد كفعل إبستمولوجي وتدخل اجرائي في مجالات الممارسة النظرية والعملية.

غير أن جل الدراسات والأعمال التقييمية للفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن، تتفق حول اعتبار هذا الفكر متورطاً في الصراعات السياسية، لدرجة يغدو فيها الفكر وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي وتحول السياسة والاعتبارات الأخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثير ما يتميز بالهامشية والانفصال عن الواقع. فكيف يمكن إذن أن يتأسس النقد داخل سياق فكري سياسي يتبرم من المسألة ويكتب الحس النقدي؟

حتى الماركسية دخلت إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي وكأن الأمر يتعلق بنظرية جاهزة سواء من حيث أشكاليتها ومنهجها ومفاهيمها، وتصلح لكل مكان وزمان ويُمكن أن تُوجه كل أشكال النقد في كل المستويات البنيوية للمجتمع، وحتى في مقارنة التراث العربي - الإسلامي وجعله موضوعاً للصراع السياسي والايديولوجي الراهن.

وهكذا بدل أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تُعلم السؤال الفعلي وتساعد على صياغة أشكال حيائية جديدة وترفض التكرار وتتخطى ما يحول دون الابداع، سقط المفكرون الماركسيون العرب في نزعة رهبة للاجترار، وتحول النقد في هذه المنظومة إلى جمود. واختلطت المعرفة بالسياسة وهيمت النظرة الايديولوجية على الأشياء والناس والأفكار.

وما يتعين التأكيد عليه، بالرغم من ذلك، هو أن الماركسية يصعب الانفلات منها في التربية الفكرية المعاصرة، لأنها مدرسة منهجية تعلم حساسية مختلفة ونظرة مغايرة للإنسان والمجتمع والتاريخ، لاسيما إذا تمّ تبليغها بأساليب متحررة من النزعة العقيدية الغارقة في دوغمائياتها.

ومع ذلك نجد نصوصاً تحتوي على بذور نقدية قوية تدخل تارة ضمن القول بالتحديث ان الدعوة إلى الإصلاح والتغيير وتارة تقع داخل البحث عن مشروع ثقافي وحضاري عربي بديل. المهم أن الستينات عرفت لحظات نقدية ما زالت تتردد اصداؤها حتى اليوم.

هكذا اعتبر عبد الله العروي أن: «ابرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد واجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرامي الأمة، في ذلك

ولعل كتاب تحديث العقل العربي لحسن صعب يلتقي في بعض جوانبه على الأقل، مع القول بضرورة تغيير أدوات النظر في مكونات المجتمع العربي. وليست صدفة أن يحمل الكتاب عنواناً بهذه القوة الدلالية بعد هزيمة حزيران 1967. فتحديث العقل عند حسن صعب ليس قضية كلامية بل وجودية لأنه يدعو «العقل العربي للتحويل من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً. ولا يعني العقل المتحصن بالماضي بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل،... بل العقل الواعي والملاحظ والمجرب والبصير الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها» (حسن صعب، تحديث العقل العربي... ص 400).

لا نريد الاسترسال في تقديم بعض النصوص العربية المعاصرة ذات التوجهات النقدية، لأن ذلك يستدعي بحثاً قد لا يستوعبه هذا المقام، كما أن عدم ذكرنا لبعض الاسماء والنصوص لا يعني إهمال مساهمتهم الفكرية في اتجاه تأسيس عقل نقدي مُتحرّر من عوائقه.

ولعل أهم محاولة نظرية في هذا السياق، تتمثل في أعمال محمد عابد الجابري، التي دشنها بكتابه، نحن والتراث حيث صفى فيه حسابه مع كل القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي - الاسلامي. وتابع مجهوداته النقدية في كتاب الخطاب العربي المعاصر الذي حدد فيه منذ اللحظة الأولى، كما يعلن عن ذلك في المقدمة، «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد الاستمولوجي لا الايديولوجي وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 7).

إن مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط عضوياً بمشروع النهضة. لكن: «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والطامح التي غاها أو ألح في تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع الثورة - أو النهضة الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل اللفاظ والعبارات الجديدة التي تحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد» (المرجع السابق، ص 7).

أيضاً انبعاث الانسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن انسان العهد الوسيط» (عبد الله العروي، الايديولوجية العربية: ص 21). كما ركز العروي على الوظيفة النقدية للفكر موجهاً اللوم إلى المثقفين العرب مشيراً إلى أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري». (المرجع نفسه، ص 22).

بل إن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي في الايديولوجية العربية المعاصرة وصلت إلى مستوى جذري قوي الدلالات حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الانساني وراءنا لا أمناً وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباه الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين وأن العقل الانساني بعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن وبذلك تمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية عليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن أحد أن يدعي، فرداً كان أو جماعة، إنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين...»

«صيرورة الواقع الاجتماعي، نسبة الحقيقة المجردة، إبداع التاريخ، جدلية السياسة: هذه معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري، عرفها حقاً البعض منا وفسرها ونادى بها، ولكن المجتمع العربي ككل، منذ القرن الماضي، يتردد في تبنيها تبنيّاً كلياً، ينكرها لا في دائرة الاسرة والمسجد والكتاب فحسب، بل داخل البرلمان والمدرسة العصرية وحتى في قلب المصنع، يتردد في عرفانها لا في كتب تراثنا القديم حيث يعاد طبعها فحسب، بل في التأليف المعاصر، على صفحات الصحف اليومية وشاشة التلفزة، وباختصار في ذهن كل منا» (المرجع نفسه، ص 21).

إن هذا النص، بالرغم من طوله، يكشف كثيراً من مكونات الفكر النقدي لدى عبد الله العروي. فالتنقد عنده يجب أن ينصب على الوعي العربي الذي لا يرقى إلى تفاصيل المرحلة بقدر ما يتعين ان يتوجه إلى التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الانسانية وانماط السلوك التي تحول دون التقدم والابداع.

(الجابري، بنية العقل العربي، ص 582).

لا شك أن المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري يذكر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعمل. ونحن لا نقوم هنا، بهذه الملاحظة على سبيل المقارنة، بل للإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم يستهدف محاكمة آليات العقل ويرتبط أساساً بمطلب نهضوي بغاية إشاعة التنوير والتحرر.

فالجابري حين يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزه»، وبالتحرر من الغرب «بالدخول مع ثقافته في حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، فإنه يهدف إلى إعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلية والوجودية لتتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر عما هو ميت أو متخشب في كيانه العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسخ المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها». (الجابري، تكوين العقل العربي، م. سابق، ص. ص 7-8).

إن الاتجاه النقدي في الحقل المعرفي الغربي اتجه تأسيس منذ أواخر القرن الثامن عشر، وما زال مستمراً من خلال صيغ نظرية وعملية مختلفة تبلورت في النظرة النقدية الألمانية وتعمقت مع مختلف الاجتهادات التفكيكية الفرنسية. ولكن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الحديث يبدو أنه ما زال في سياق التأسيس باعتباره نظرية في النقد وليس مجرد محاولات نقدية متفرقة.

مصادر ومراجع

- أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط.
- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1984.
- الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1986.
- الخطيب، عبد الكبير، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت.
- صعب، حسن، تحديث العقل العربي، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.

يبدو أن المشروع النقدي للجابري ليس ككل المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي - الاسلامي قراءة جديدة أو البحث النقدي للأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية، لأن تفكير الجابري غير مرهون بمذهب ايديولوجي مسبق يُملئ عليه قراءته أو تأويله وغير مشروط بنظرية جاهزة. لأنه بصدد صياغة نظرية نقدية بالفعل..

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات للنقد مثل محاولات طيب تيزيني وحسن حنفي وحسين مروة وأدونيس وعبد الله العروبي وهشام جعيط وعبد الكبير الخطيبي... وآخرون (هشام جعيط، *L'Europe et l'Islam*)، لكن محاولة الجابري - ومحمد اركون في مجال نقد العقل الاسلامي (اركون، تاريخية الفكر العربي) - تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال نقد العقل العربي والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية سواء في التراث العربي الاسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر. معتبراً أن: «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته، ومفاهيمه وتصورات ورؤاه؟ (محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 5).

وبالرغم من أن الجابري يلج في نصوصه النقدية على المنطلق الاستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه بميدان ابستمولوجيا الثقافة أو «تحليل الأساس ابستمولوجي للثقافة العربية التي انتجت العقل العربي» فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والايديولوجية. لاسيما وأنه يدعو، وبشكل صريح، إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

لقد أوصل المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي انتجها العقل العربي إلى القول بأن: «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو توجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة - ولا نقول في انتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمثالة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم.

- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.
- Kant, E. *Critique de la raison pure*, Traduction éd. P.U.F., Paris, 1944.
- *Contribution à la critique de l'économie Politique*; éd. Sociales, Paris, 1969.
- *Philosophie de l'histoire*, éd. aubier montaigne, Paris, 1947.
- Kejeve, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard, Paris, 1946.
- Mandel, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, éd. Maspero, Paris, 1967.
- Marcuse, Herbert, *Philosophie et révolution*, Paris, 1969.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. Sociales, Paris, 1975.
- ———, *Critique de l'état hégélien*, in présentation de Kostas Papaïannou, éd. U.G.E., 1^{re}/18, Paris, 1976.
- ———, *Critique du droit politique hégélien*, éd. Sociales, Paris, 1975.
- ———, *Le Capital*, Livre I, préface de la première édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1969.
- ———, *Manuscrits de 1844*, économie politique et philosophique, éd. Sociales, Paris, 1969.
- Sève, Lucien, *Introduction aux textes sur la méthode de la science économique*, éd. Sociales, Paris, 1974.
- Weill, Eric, *Problèmes Kantiens*, éd. Librairie Philosophique, J. vrin, Paris, 1963.
- Yven, Belaval, *Histoire de la Philosophie*, T. 2, éd. Gallimard, encyclopédie de la pléade, Paris, 1973.
- العروبي، عبد الله، *الأيديولوجية العربية المعاصرة*، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، 1970.
- غارودي، روجيه، *فكر هيجل*، ترجمه وقدم له الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت.
- ماركس، انگلز، *الأيديولوجية الألمانية*، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر.
- ماركوز، هيربرت، *العقل والثورة، هيجل ونشأة نظرية اجتماعية*، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970.
- مروة، حسين، *النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية*، دار الفارابي، بيروت، 1981.
- هيبوليت، جان، *دراسات في ماركس وهيجل*، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- Al Thusser, L., *Pour Marx*, éd. Maspero, Paris, 1965.
- Arkoun, M., *Pour une critique de la raison islamique*.
- Assoun, P.L., *Marxisme et théorie critique*, éd. Payot, Paris, 1978.
- Cassirer, Ernest, *La Philosophie des Lumières*, éd. Fayard, Paris, 1932.
- Chatelet, François, *L'Histoire de la philosophie*, T. 5, éd. Librairie Hachette, Paris, 1973.
- Djait, Hicham, *L'Europe et l'islam*, éd. Seuil, Paris, 1978.
- Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Traduit de l'allemand par Louis Althusser, éd. W.G.E., 1/18, Paris, 1960.
- Goldman, Lucien, *Etudes sur la pensée dialectique et son histoire*, éd. P.U.F. Paris, 1948.

محمد نور الدين الخاية

الهرمسية

Hermetism
Hermétisme
Hermetismus

1 - لمحة تاريخية :

إذا نظرنا إلى ذلك المركب الثقافي الغريب الذي طغى على الساحة الفكرية، الدينية والفلسفية والعلمية، في أقطار الشرق الأوسط، ابتداء من القرنين الثاني والثالث للميلاد، واستمر إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرون - وما زالت بقاياه ماثلة حتى اليوم - فإننا سنجد الهرمسية تشكل فيه الطبقة العليا التي هيمنت على سائر الطبقات فطبعتها بطابعها، مشكّلة بذلك التيار الفكري، الفلسفي والديني السائد والجارف. وعليه، يتعلق الأمر بقسم كبير من الموروث الثقافي الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية من العصر الاغريقي - الروماني، الذي يعرف بالعصر الهيلينستي، وهو موروث احتل مواقع أساسية كان لها دور كبير، في تطور الثقافة العربية الإسلامية.

والهرمسية Hermétisme تيار فلسفي ديني علمي ينسب إلى هرمس المثلث بالحكمة أو النبي ادريس كما جاء في المؤلفات العربية أو المثلث بالنبوة والحكمة والمُلْك، كما ورد في كتاب أبي الوفاء المبر بن فاتك مختار الحكم ومحاسن الكلم أو الثلاثي العظمة كما جاء في التسمية اليونانية، ومشتقاتها: إذ يقال: Hermès Trismegistirs الخ. ورسول الآله زوس إلى البشر، وهرمس في الأصل اسم لأحد الآلهة المرموقين عند اليونان قارنوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط Thoth كما قارن بعض اليهود بين هرمس

طوط وبين النبي أنوخ. أما في الميثولوجيا المصرية القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الإله أوزيريس، إله الدلتا، المسؤول عن الموت والمتحكم في المصير البشري. وبحكم وظيفة طوط ككاتب نسب إليه اختراع الكتابة، وبالتالي جميع الفنون والعلوم التي تعتمد على الكتابة وتغارس في المعابد كالسحر والطب والتنجيم والعرافة. ثم ارتقى الإله طوط درجة في سلم الألوهية، بحسب الأساطير المصرية، فنسب إليه خلق العالم بقوة تأثير صوته، قوة الكلمة. وتقول الأساطير المصرية ان صوته يتكثف بنفسه فيصير مادة، ومن هنا كانت قوته كامنة في صوته، أي في قوة النفخ الصادر عنه والذي به يخلق كل شيء. فهو إذن الإله الخالق والمعلم. أما في الميثولوجيا اليونانية فلقد حظي هرمس بمكانة مرموقة إذ كان ابناً لكبير الآلهة زوس Zeus وقد نسبوا إليه، أيضاً، اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والحساب... وأما في الأدبيات الهرمسية العربية فيقال إن هرمس هو النبي ادريس المذكور في القرآن، كما مرّ، وينسب إليه اختراع الكتابة والطب والكيمياء والتنجيم والسحر... الخ.

أما الهرمسية كطائفة من العلوم والفلسفة الدينية فتستند إلى مجموعة من الكتب والرسائل التي نسبت إلى هرمس المثلث بالحكمة الذي، يعتبر أحياناً إلهاً وأحياناً نبياً يوحى إليه غير أن البحث العلمي الحديث أثبت بما لا يقبل الشك أن تلك المؤلفات ترجع في مجملها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وأنها كتبت في الاسكندرية من قبل أساتذة يونانيين، أو قبطيين يعرفون اليونانية، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيتاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (التنجيم والسحر خاصة) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء

الموت، مع أجسام الكواكب. وقد ترتقي النفس في معراجها إلى السماء العليا محفوفة بجوقة من الملائكة، فتشاهد في رحلتها كائنات روحية عديدة: منها ملاك الحياة، ملاك المادة، ملاك الفرح، ملاك الحزن... كما تشاهد البرزخ الذي يقول الرواقيون والمنجمون أنه يفصل العالم السايوي عن العالم الأرضي. أما النفوس التي تبقى سجيناً المادة أي النفوس التي لم تتحرر من أبدانها، فإن الزوايا الجوية تلقي بها في قرارة جهنم.

واضح من هذا الملخص، الذي نقرأ فيه كثيراً من الأفكار التي راجت فيما بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وفي أوساط المتصوفة ولدى التيارات الباطنية خاصة، أن المسائل الرئيسية التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمية تدور حول قضية الألوهية ونشوء العالم، وقضية النفس وخلاصها، ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه. فَلتسلط بعض الأضواء على هذه المسائل الثلاث.

تتميز الإلهيات الهرمية بالقول بالهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

1 - الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار، وبالتالي فهو لا يعرف إلا على سبيل السلب: انه منزّه تام التنزيه عن أي شبه بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون ولا يدخل في علمه أي شيء منه، لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزّه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الحواس، أو العقل. ان الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

2 - الإله الخالق الصانع الذي خلق العالم وبالتالي فهو يتجلّى فيه، فيمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه لأنه موجود في كل مكان، فأينما انجم الإنسان ببصره وجسده أدركه لأن كل شيء شاهد عليه. يقول نص هرمسي: «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك؟». ويخاطب نص هرمسي آخر أحد المريدين قائلاً: «هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تُهَ بِمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته».

يرتبط بهذه الثنائية على صعيد الألوهية تياران دينيان كتبت لهما السيطرة بعد القرن الأول للميلاد، وقد طغيا على الأدبيات الهرمية: (١) تيار متفائل يرى العالم جيلاً ويرى فيه

الهرمية (وهي التي انتقلت إلى العرب) فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب التي كان يتقنها المصريون منذ القدم، هذا بالإضافة إلى تأثيرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية التي انتشرت بشكل واسع في مصر منذ القرن الثاني قبل الميلاد. وبالجملية يبدو أن هرمس كان مجرد اسم مستعار، عن جملة الأسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيلينستي كسلطة مرجعية تُمدُّ الناس بما كانوا في حاجة إليه من وحي وحكمة وعلم وصنعة. ومن هنا يتضح السر في غزارة النصوص الهرمية وتنوعها وانتشارها في مصر وفلسطين وسورية والعراق وفارس وغيرها (أحصاها بعضهم في القرن الثالث الميلادي بخمسة وعشرين ألف نص).

2 - مضمون التعاليم الهرمية:

تقدم لنا الهرمية نظرية كونية بسيطة يمكن تلخيصها كما يلي: هناك في أعالي الكون وراء السماء العليا، سماء النجوم الثابتة، يقيم إله متعال، لا يقبل الوصف، منزّه لا تدركه العقول ولا الأبصار. وإزاءه توجد المادة غير المتعينة، مبدأ الفوضى والشر والنجاسة والقذارة. وإلى جانب هذين المبدأين، الإله المتعالي والمادة اللامتعينة، هناك مبدأ ثالث هو الإله الصانع القابل لأن يعرف ويدرك، هو الذي صنع العالم من المادة اللامتعينة بأمر من الإله المتعالي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن عالم ما تحت فلك القمر خاضع كله لتأثير الكواكب السبعة وأفلاكها وبروجها، ومن هنا انقسم البشر إلى سبعة أصناف يقع كل صنف منهم تحت تأثير برج من البروج السبعة. (وهذا أساس علم التنجيم).

والإنسان في نظر الهرمية مؤلف من جسم مادي، غير طاهر، يسكنه الشر ويلبسه الموت، ومن نفس يدخل في تركيبها جزء شريف إلهي ينحدر من العقل الكلي، ويجعل النفس تعيش في صراع دائم مع الرغبات والشهوات التي سببها وجود الجسم. هنا يتدخل الإله هرمس من أجل وضع حد لهذا الصراع، فيتوسط بين الإله المتعالي والإنسان، من خلال العقل الكلي، ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة. غير أن أقلية من الناس هم الحكماء والأصفياء وحدهم قادرون أن يتحملوا اشراقه العقل الكلي الهادي إلى طريق المعرفة الحق، طريق اندماج النفس في الله (الفناء باصطلاح متصوفة الإسلام). وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون المقدسون، هم الذين يتحررون من المادة ويفلتون من قبضة القدر وتصعد نفوسهم الناجية إلى السماء، بينما تندمج أجسامهم، بعد

وهذه الطريق، طريق معرفة الله بالنفس لا بالعقل، يقول بها جميع الغنوصيين (= العرفانيين). غير أن ما يميز الغنوص الهرمي هو تأكيده على الأصل الإلهي للنفس. وتشرح النصوص الهرمية ذلك من وجهين: إما القول بأن النفس هي من أصل إلهي وأنها ابنة الله، حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص، وإما القول بأنها عبارة عن مزيج يدخل في تركيبه شيء من ذات الله نفسه. وتؤكد نصوص هرمسية أخرى أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان، وهذا هو المعنى الذي تدل عليه هذه النصوص للعبارة القائلة: «خلق الله الإنسان على صورته»، بإعادة الضمير إلى الله.

النفوس البشرية كائنات إلهية كانت تعيش أصلاً في العالم السايوي الإلهي، ثم ارتكبت ذنباً فكان عقابها هو هبوطها إلى الأبدان التي هي سجون لها. فكيف يمكن تخليص النفس من هذا البلاء في المادة وما يتبع ذلك من سوء المصير؟ ما من شيء يخلص النفس البشرية في نظر الأدبيات الهرمية غير المعرفة. ولكن أية معرفة؟ إنها تلك التي يرشد إليها هرمس الذي جاء يعلن الخلاص كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وهذه المعرفة لا تعني اكتساب المعارف، بل تعني بذل مجهود متواصل من أجل التطهير وبالتالي التخلص من المادة واللاحق من جديد بالعالم الإلهي، لا بل الاندماج في الله.

3 - ملامح الهرمية:

في التصوف الإسلامي، يمكن التمييز في الهرمية بين اتجاهين، اتجاه يقوم على الانتشار Extraversion، أي على نظرية اتحاد الإنسان بالله بوصفه كلي الوجود منتشر في الزمان والمكان (وهذا هو الاتحاد والفناء بالتعبير الإسلامي)، واتجاه يقوم على الانطواء Introversion، أي على نظرية الحلول حلول الله في الإنسان. ويشرح نص هرمسي وجهة نظر الاتجاه الأول فيقول: «إن كل ما هو موجود، بما في ذلك العالم ككل أي الوجود الكلي، يشتمل في ذاته على الله على هيئة أفكار ومعان. فإذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فإنك لن تستطيع معرفته لأن الشبيه لا يعرفه إلا شبيهه، لتجعل نفسك كبيراً عظيماً إلى الدرجة التي لا تقاس، ولتقم بقفزة تتجاوز بك كل الحدود الجسدية، ولتسّم بنفسك فوق كل زمان، ولتكن السرم Aion وحيث ستعرف الله. قل في نفسك: لا شيء يستحيل علي، واعتبر نفسك خالداً وقادراً على معرفة كل

نظاماً وينظر إلى الله على أنه خالق صانع لكل شيء. وأصحاب هذا القول يركزون انتباههم على نظام العالم ككل فتبدو لهم الفوضى مندرجة تحت النظام ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير. (٢) تيار متشائم يرى العالم شراً وفوضى. ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار وجود النفس وهي في نظرهم جوهر بسيط إلهي خالد في جسم مادي فإن. ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المزوجة للإنسان: أي كونه ذاتاً مؤلفة من جزأين مختلفين بطبيعتهما: النفس والبدن. وأكثر من ذلك ينظرون إلى جميع الأشياء على أنها مؤلفة من جسم ونفس، ومن هنا التناقض والصراع في كل شيء في العالم، ومن هنا أيضاً قولهم إن الاله الحق، وهو خير وجمال مطلقان، لا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم مباشرة، لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى ولا أن يكون منبعاً للشر، فلا بد إذن أن تكون هناك وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم. وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعاً الإله الصانع أو الخالق، كما مرّ. (قارن مع نظرية الاسماعيلية في السابق والتالي).

وإلى جانب هذين التصورين للالهية اللذين كانا شائعين في أوساط الخاصة، - أوساط المثقفين بالتعبير المعاصر - كان هناك تصور ثالث ساد الأوساط الشعبية يقوم على التشبيه والتجسيم. لقد كانت العامة تتصور ألهتها على صورة كائنات قوية جداً تدخل في علاقة مباشرة مع الإنسان تمثله بالعون: فتتقده وتشفيه، كائنات على هيئة بشر ذات أجسام كبيرة بما يُقاس. ومن هنا ساد الاعتقاد في هذه الأوساط بإمكانية تمتع الإنسان برؤية الإله جزاء له على استقامته في الحياة. ومن هنا شاع في الأدبيات الهرمية القول برؤية الإله، إما أثناء اليقظة وإما أثناء النوم، إما على صورة بشر وإما على صورة كائن آخر.

هذا باختصار حاصل مسألة الألوهية من وجهة النظر الهرمية. أما مسألة النفس، أصلها وطبيعتها ومصيرها، فهي تشكل المسألة الرئيسية بالنسبة للمتممين للتيار الهرمي المتشائم، التيار القائل بنظرية الإله المتعالي. إن أصحاب هذا الاتجاه اذ يقيمون فاصلاً نهائياً بين الله والعالم وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. أما العقل فهو في نظرهم محجوب عن الله لأنه يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام.

نظرية الحلول الهرمية. أما السبيل إلى تحقيق هذا الحل أي إلى جعل النفس متراً لله وليس للشيطان، فهو منهجان: منهج غير مباشر يتطلب وقتاً ويقوم على اعتزال الناس والعيش في خلوة تامة، ومنهج مباشر يقوم على الجمع Rassemblement (المصطلح نفسه: الجمع نجده عند المتصوفة في الإسلام)، والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات ومن ثم تحقيق وحدتها مع الله ويكون ذلك بالامساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل احساس... إلى أن يتحقق للإنسان ميلاد جديد ويتم داخله الزواج بين النفس والله (= الاتحاد به، وفي كتابات بعض متصوفة الإسلام، الباطنيين، تستعمل كلمة: نكاح). وهذا الميلاد الجديد يجعل من الإنسان كائناً آخر يختلف اختلافاً جذرياً عما كان عليه من قبل، فهو على الرغم من احتفاظه بمظهره الخارجي كما كان فإن هذا المظهر لا يعبر عن وجوده الحقيقي بوصفه وجوداً لا يحمل لوناً ولا شكلاً وليست له طبيعة مادية وبالتالي فهو لا تدركه الحواس ولا يكون موضوعاً للإدراك لأي شيء آخر سواه. وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة وعندما يسترجع وجوده الحقيقي بهذا الشكل يكون قد بلغ مرحلة الكشف والإشراق Illumination: اشراق الله في نفسه.

أما المسألة الثالثة، من مسائل الفلسفة الدينية الهرمية، مسألة وحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه وما يرتبط بذلك من علوم سرية كالسحر والتنجيم والكيمياء، فتقوم على فهم خاص للتصور اليوناني القديم للكون، وهو التصور الذي يجعل العالم خاضعاً لتأثير الكواكب السيارة السبع وأفلاك بروجها وصورها وفقاً لمبدأ وحدة الكون وتأثير أجزائه بعضها في بعض وتوقف بعضها على بعض. إن الكون حسب هذا التصور عبارة عن دوائر بعضها داخل بعض وذات مركز واحد هو الأرض (= يمثل اخوان الصفا على ذلك بقشرات البصلة) ومن هنا تبادل التأثير بين الأرض وما فيها وبين الدوائر الفلكية من جهة وبين هذه الدوائر بعضها مع بعض من جهة أخرى. وقد كانت هذه النظرية بمثابة عقيدة دينية في العصر الهيلينستي عامة وفي الأدبيات الهرمسية خاصة، كما كانت الأساس الفلسفي والايستيمولوجي الذي تأسست عليه العلوم السرية الهرمسية كالكيمياء والتنجيم والسحر... والتصوف أيضاً.

والواقع أن التصوف الهرمسي بنوعه الانتشاري (= الاتحاد، الفناء) والانطوائي (= الحلول) ليس سوى مظهر من مظاهر هذه النظرة الواحدة إلى الكون ونتيجة من نتائجها. ذلك أن القول بالأصل الإلهي للنفس، وهبوطها إلى البدن عقاباً لها، ثم القول بإمكانية عودتها إلى أصلها للاندماج في الله، معناه

شيء، كل فن وكل علم وكل طبيعة وكل كائن حي. ارتفع بنفسك فوق كل علو وغصص بها إلى أعماق الأعماق، واجمع في نفسك الاحساسات التي تحس بها جميع المخلوقات، احساسات النار والماء واليابس والرطب، وتخيل نفسك موجوداً في نفس الآن بكل مكان، فوق الأرض، في البحر، في السماء. تخيل نفسك غير مولود بعد، تخيل أنك ما زلت في بطن أمك، وتصور نفسك شاباً، شيخاً، ميتاً، حياً بعد الموت. فإذا أحاط ففكرك دفعة واحدة بكل هذه الأشياء، بالأزمنة والأمكنة والجواهر والكيفيات والكميات، فإنك تستطيع أن تعرف الله. أما إذا تركت نفسك مسجونة في بدنك، أما إذا وضعت من قدرها وقلت: ليس لدي فكر ليست لدي أية قوة، أنا خائف من البحر، أنا لا أستطيع الصعود إلى السماء، أنا لا أعرف ما كنت ولا ما سأكون، فما الحاجة بك إلى الله؟ ذلك لأنه لا يمكنك إدراك أي من الأشياء الجميلة ما دمت تُعزُّ بدنك، ما دمت غير متشبع بالفضيلة. وفي الواقع فإن الجهل بالله هو الرذيلة الكبرى. وبالعكس فإن يكون الإنسان قادراً على المعرفة وأن تكون له رغبة في أن يعرف، وأمل في أن يعرف، فذلك هو الطريق المستقيم الذي يؤدي بك إلى الخير الأسمى [= الله]. وخلال سلوكك هذا الطريق فإنه [= الله] هو الذي سيأتي اليك، سيتصل به ويمثل أمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لا تكون تنتظره فيهما؛ مستيقظاً كنت أو نائماً، مسافراً على البحر أو في البر، في الليل أو في النهار، متكلماً كنت أو صامتاً، لأنه لا يوجد شيء ليس هو إياه.

ذلك هو التصوف بالانتشار وهو يذكرنا بطريق متصوفة الإسلام القائلين بالاتحاد والفناء ووحدة الشهود. أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي يقوم على الانطواء فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره من القائلين بالحلول. وهذا النوع ينطلق من الوعي بحقيقة النفس: النفس بوصفها جزءاً من الله (أو قسماً منه بالتعبير الإسلامي). وإذا لم يكن الإنسان على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس، وإذا لم يتصرف بالتالي على أساس أن الله موجود فيه (= حال فيه)، بصورة من الصور، فإن الشيطان يستأثر به ويسكنه ويحل فيه محل الله. يقول نص هرمسي: «عندما يتطرق النسيان، نسيان الله، إلى نفس ما، فإن الشيطان يسكنها ضرورة. وكما سبق أن علمت فإن النفس الإنسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان».

ذلك هو المبدأ الذي يؤسس طريقة التصوف بالانطواء أو

الابستمولوجي الذي يحكم هذا النوع من الكيمياء هو تلك العبارة المنسوبة إلى والد اسطانس الساحر المجوسي والقائلة: «ما من طبيعة الا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيم على طبيعة أخرى». وهكذا فللحصول على معدن شريف لا بد من تحريره من الطوائع الدنيا، طوائع المعادن الخسيسة التي تلبسه وتستحوذ عليه، ويكون ذلك باستعمال طبيعة أخرى أقوى تسمى الأكسير الذي يقوم بعملية التطهير والتحويل. وهذا الذي يمكن تحقيقه على مستوى العالم الكبير، مستوى الطبيعة: يمكن تحقيقه أيضاً على مستوى العالم الصغير: الإنسان. إن نفس الإنسان يلبسها الصدا وتغمرها المادة نتيجة ارتباطها بالجسم فتفقد طبيعتها الشريفة أو تكاد. غير أنه يمكن صقلها، وبالتالي الرجوع بها صافية نقية إلى أصلها الإلهي. وهنا أيضاً لا بد من صنعة، لا بد من تدبير بل لا بد من أكسير... إنه سرّ التطهير. ومن هنا الترابط العضوي بين الكيمياء والتصوف في الأدبيات الهرمية. وهو ترابط يعكس إحدى خصائص هذه الأدبيات الأساسية، أعني بذلك دمج العلم في الدين والدين في العلم.

والحق أن ما يميز الفكر الهرمي عن الفكر اليوناني الفلسفي العلمي القديم هو أنه بينما قام هذا الأخير على أساس الفصل بين العلم والدين تأسس الفكر الهرمي على أساس الدمج بينهما. لقد اختلط العلم والفلسفة والدين من جديد في الأدبيات الهرمية نتيجة ربط المعرفة الحقة بالاتصال مباشرة بعالم الألوهية. وهكذا فلمعرفة أسرار الصنعة (= الكيمياء) لا بد من أن يجد الإنسان الطريق إلى الله أولاً وهي طريق قوامها الرجوع إلى النفس وقمع الشهوات. إن الأدبيات الهرمية تؤكد على ذلك تأكيداً خاصاً وترى أننا لا نعمل إلا على تضليل أنفسنا حين نبحث خارجها عما هو في الحقيقة موجود فيها (أي الله). وإذن فبمعرفة الإنسان لنفسه يعرف الله، وبمعرفة الله أيضاً الأصباغ الرفيعة (= التي تحول المعادن الخسيسة إلى ذهب)، ذلك لأنه - كما يقول نصّ هرمي - «إن من يتصل بالله يغرف من النبع نفسه الذي تنبع منه كل حقيقة».

4 - الهرمية في الفكر الاسلامي العام:

تلك هي في الجملة الجوانب الرئيسية للفكر الهرمي، وعلينا الآن أن نبرز المواقع الرئيسية التي احتلها هذا الفكر في الثقافة العربية الإسلامية.

القول بوجود قوة روحانية تسري = في الكون سريان النفس في الجسد. وإذا كانت هذه النظرة قد سادت العالم القديم كله بما في ذلك الفكر اليوناني في أوج عقلانيته، فإن الفرق كبير جداً بين التوظيف العلمي الفلسفي لهذه الفكرة من قبل أطراف العقلانية اليونانية وبين التوظيف اللاعقلاني - السحري للفكرة نفسها. وهكذا فبينما كان علماء اليونان وفي مقدمتهم أرسطو منصرفين إلى الدراسة المنهجية للظواهر الطبيعية قصد التعرف إلى حقيقتها ووجوه ارتباطها بعضها ببعض من أجل اكتساب معرفة علمية موضوعية بها، تركزت الأبحاث في مدرسة الاسكندرية خلال العصر الهيلينستي، عصر سيادة النزعة الهرمية، على البحث عن القوى الخفية السحرية للكائنات الطبيعية، أي الكشف عن روحانياتها وخواصها وتأثيراتها السحرية. وقد اعتمدت تلك الأبحاث على علاقتي التجاذب والتنافر Symathie et Antipatie، وهما المبدأ اللذان يحكمان الطبيعة وظواهرها حسب التصورات الهرمية. وهكذا لم يعد ينظر إلى الإنسان والنبات والمعادن إلا بوصفها كائنات تسري فيها قوى سحرية خفية تمكن الإنسان من احراز مراتب الغنى أو السعادة أو المجد إذا عرف كيف يسخرها حسب مبتغاه. وقد استقى أصحاب الأدبيات الهرمية ما ذتهم، ليس فقط من العلوم الاغريقية بل أيضاً من الكتب المنحولة لزرادشت Zarathushtra 628-551 ق.م واسطانس من قدماء الفرس ومن اليهودي داردانوس والفينيقي موخوس Mochos ومن كهنة مصر وسحرتها، فتشكّل من ذلك كله ما يعرف بالعلوم السرية السحرية من تطبب بالعزائم والرقى وتنجيم وسحر وكيمياء... الخ.

وحدة الكون، الترابط بين أجزائه، تبادل التأثير بينها وفق مبدأ التجاذب والتنافر... تلك هي الأسس التي يقوم عليها التصور الهرمي للكون، وهو التصور الذي بُني على تشبيه العالم بالإنسان وتشبيه الإنسان بعالم صغير. وإذا يبرز هذا التصور الهرمي ترابط أجزاء العالم على غرار ترابط أجزاء الجسم البشري، يؤكد في الوقت نفسه على سريان قوة واحدة فيه، ككل وكأجزاء، شبيه بسريان الحياة في جميع أجزاء الجسم البشري، مما يجعل تبادل التأثير بين أجزاء الكون قانوناً أساسياً من قوانينه، بل قانونه الأسمى.

وعلى أساس هذا التصور بُني الكيمياء الهرمية التي انتقلت إلى العرب ومنهم إلى أوروبا القرون الوسطى. ذلك أنه بمعرفة كيفية التجاذب والتنافر في المعادن يمكن تحويل الخسيس منها إلى ذهب بواسطة الصنعة والتدبير. والمبدأ

لنبدأ أولاً بالعلوم، ولنلاحظ أن أول ما نقل من العلوم الدخيلة هو الكيمياء والتنجيم، وكان ذلك على يد خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85، فقد «أمر جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل بمصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام، من لغة إلى لغة»، كما يقول ابن النديم (الفهرست، ص 242، طبعة فلوجل). لنسجل إذن أن أول ما نقل إلى العربية من علوم الأوائل بحسب من رواية ابن النديم السرية السحرية، ومن المركز الاصيل للهرمية: الاسكندرية. أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية فيذكر ابن النديم (ص 244)، أن شخصاً يدعوه تارة باسم اصطفن القديم، وتارة باسم اصطفن الراهب قد نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها وكان يقيم بالموصل وقد عمّر طويلاً. ويذكر جابر بن حيان من جهته أن اصطفن الراهب كانت له طريقة خاصة في التدبير وأنه بلغه عنه «إنه أخذ العلم من مريانس الذي كان خالد بن يزيد قد أنفذ في طلبه (..). حتى أخذه من طريق بيت المقدس» وأنه لما مات مريانس هذا خلفه اصطفن الراهب. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل بهذا الأخير وسأله عن طريقته في التدبير فأجابته بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة» التي شرحها في كتاب له إلى ابنه طاط (= طوط، انظر: كتاب الراهب ضمن مختار رسائل جابر بن حيان، لبول كراوس) ومع أن هذه الروايات موضع شك فهي جزء من تراث أدبي عريق. لننصف إلى ما تقدم أن الرازي الطبيب الذي اشتهر هو الآخر بالاشتغال بالكيمياء وألف فيها عدة كتب ورسائل قد تعلم من كتب جابر وأنه كان يقول عنه إنه أستاذه. (ابن النديم، الفهرست، ص 355). وإذن فالسلسلة متصلة الحلقات من خالد بن يزيد بن معاوية إلى جابر بن حيان إلى الرازي الطبيب إلى المؤلفات الهرمية بالاسكندرية. وذلك عبر نقول اصطفن الراهب ومريانس وأدمز أستاذ هذا الأخير، وقد كان معروفاً باطلاعه على المؤلفات الهرمية.

هذا وأن الطابع الهرمي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء والتي ينقل فيها عن بليانس (ابولونيوس التياي Appollonius) أحد الأسماء المشهورة التي نسبت إليها مؤلفات كيميائية هرمية، بل اننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلاً آراؤه في النفس البشرية التي ينحرف فيها منحى هرمياً معترضاً

هذا وأن الطابع الهرمي في رسائل جابر بن حيان واضح كل الوضوح، ليس فقط في رسائله حول خواص المعادن وصنعة الكيمياء والتي ينقل فيها عن بليانس (ابولونيوس التياي Appollonius) أحد الأسماء المشهورة التي نسبت إليها مؤلفات كيميائية هرمية، بل اننا نجد هذا الطابع نفسه في آرائه الأخرى التي يعالج فيها قضايا فلسفية. من ذلك مثلاً آراؤه في النفس البشرية التي ينحرف فيها منحى هرمياً معترضاً

ونجد هذه النزعة الهرمية واضحة كذلك عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي الذي يقول عنه صاعد

أما إذا انتقلنا إلى ميدان التصوف فإننا سنجد النزعة الهرمسية قد غزته منذ البداية، مع المتصوفة الأوائل كأبي هاشم الكوفي المتوفى سنة 150 والذي ترددت لديه دعوى الاتحاد والحلول، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200 الذي نجد عنده «أول تعريف للتصوف في معناه الغنوصي»، وذي النون المصري المتوفى سنة 245 الذي يقول عنه القفطي انه «من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقليد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة، وكان كثير الملازمة لبربا بلدة اخميم، فلما بيت من بيوت الحكمة القديمة...». وبصورة عامة يمكن القول إنه إذا كانت شطحات المتصوفة الأوائل هي في جملتها عبارة عن شطايا هرمسية فإن دعاوى المتصوفة الكبار ونظريات المتأخرين منهم تستقي مادتها وتوجهها من التصوف الهرمسي إلى حد ما نجد ذلك واضحاً عند الجنيد فيها يسميه بتوحيد الخواص وهو الذي يتحقق عندما يبلغ المتصوف درجة الفناء فيصير «شبحاً قائماً بين يدي الله تجري عليه تصاريق تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربيه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيها إرادته منه. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون». كما نجد الطابع الهرمسي واضحاً في حلولية الحلاج ولدى أصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم شيخ المتصوفة ابن عربي الذي استعاد الأطروحات الهرمسية كاملة مؤكداً غير مرة انتسابه إلى هرمس وإلى أصحاب الأدبيات الهرمسية، أعني من تنسب إليهم من الأساء المستعارة.

وإذا انتقلنا إلى ميدان الفلسفة، والفلسفة ذات الميول الباطنية والاسماعيلية خاصة، فإننا نجد رسائل اخوان الصفا على رأس القائمة. والحق أن هذه الرسائل هي عبارة عن مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباساً، ولكن شفافاً، فإن انتباهها الهرمسي واضح تماماً، وهي بعد لا تخفي ذلك إذ تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثاديمون وفياغورس Pythagoras حوالى 580 - حوالى 500 ق.م (المنحول) علاوة على تبنيتها لنظرية الإله المتعالي الذي لا يعبر عنه بوصف ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون، فضلاً عن إلحاحها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية، وعلى وجوب رياضتها وتدريبها بالعلم والزهد لتسترجع طبيعتها الروحانية الإلهية كاملة ويتحقق لها الاتصال

الأندلسي أنه «تقلد آراء سخرفة وانتحل مذاهب سخرفة» وأنه «كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس» وأنه من الفلاسفة «المتأخرين الذين صنفوا كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه». وإلى مثل هذا يذهب المسعودي الذي يؤكد النزعة الفياثاغورية الجديدة وبالتالي الهرمسية لدى الرازي كما ينسب إليه كتاباً في مذاهب الصابئة والحرائين، وهو الاسم الذي عرفت به الأدبيات الهرمسية في الاسلام، كما يذكر له ابن النديم كتاباً في وجوب الأدعية ورسالة في صنعة الطلسمات مما يدل على اهتمام الرازي الطيب بالعلوم «السرية» السحرية الهرمسية واعتقاده فيها. أما كتابه العلم الإلهي فيحمل طابعاً هرمسياً ومضموناً مانوياً. كما تبدو النزعة الهرمسية واضحة في كتابه الطب الروحاني الذي يهدف، في نهاية الأمر، إلى بيان الطريقة المثلى للاتصال بالعالم الروحاني، الطريقة الهرمسية القائمة على التطهير.

لم يكن هذا الطابع الهرمسي الذي غزا العلوم العقلية في الثقافة العربية الاسلامية مقصوراً على كيمياء جابر بن حيان والرازي وفلسفتها، بل ان الطابع الهرمسي يبدو واضحاً في علم التنجيم وعلم الفلاحة (كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية) بالإضافة إلى علوم السحر والطلسمات وغيرها مما لا نحتاج هنا إلى إبراز مضمونها الهرمسي.

وكما احتلت الهرمسية موقعاً رئيسياً في ميدان العلوم احتلت مواقع ماثلة في ميدان علم الكلام والتصوف والفلسفة. ففي ميدان العقائد يبدو الطابع الهرمسي واضحاً في أطروحات بعض المتكلمين الأوائل وبصورة خاصة في صفوف الغلاة والروافض والجهمية. من ذلك مثلاً آراء الفرقة البينانية (نسبة إلى بيان بن سمعان المقتول سنة 119) وآراء المغيرة البجلي (مقتول في نفس السنة) وآراء الفرقة الخطابية (نسبة إلى أبي الخطاب ابن أبي زينب). إن آراء هذه الفرق هي عبارة عن شطايا هرمسية لا تجد أصلها ومصدرها إلا في الأدبيات الهرمسية. ولم يكن الغلاة والروافض هم وحدهم الذين تأثروا بالهرمسية، بل ان آراء الجهمية (نسبة إلى جهنم بن صفوان المتوفى سنة 128 هـ) مستقاة هي الأخرى من التصور الهرمسي للإله المتعالي، فهذه الفرقة ترى «أن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء ولا يقع عليه صفة شيء ولا معرفة شيء ولا توهم شيء» (انظر مقالات الاسلاميين للأشعري، ج 1، وكتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسن الملقبي، ص 96-97). إن هذه العبارة وأمثالها تكاد تكون ترجمة حرفية لنصوص هرمسية نعرفنا عليها قبل.

لدى الداعي الاسماعيلي أحمد حميد الكرمانى التوفى سنة 411 هـ وذلك في كتابه راحة العقل الذي يمثل أرقى صورة للفلسفة الاسماعيلية، الميتافيزيقية والنبوية والسياسية. والواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل ذلك التشابه الذي يصل أحياناً إلى حد التطابق بين البنية الميتافيزيقية للفلسفة الاسماعيلية ونفس البنية التي تؤسس الأدبيات الهرمسية. وهكذا، فإلى جانب الإله المتعالي الذي «لا يُنال بصفة من الصفات وأنه لا يجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به محس» (....) ولا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به» - كما يقول الكرمانى - هناك ما يعبر عنه الفلاسفة الاسماعيليون، والكرمانى على رأسهم، تارة بالموجود الأول وتارة بالبداً الأول وأخرى بالعقل الأول أو المبدع الأول أو الكاسل السابق، الذي يوازي الإله الصانع في الأدبيات الهرمسية، ذلك أنه، كما يقول الكرمانى: «هو المحرك الأول في جميع التحركات» (....) وأنه العلة في وجود ما سواه، وأنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته، وأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته». ولا تختلف آراء الفلاسفة الاسماعيليين في النفس والتطهير ووحدة الكون وتبادل التأثير بين أجزائه على أساس مبدأ التجاذب والتنافر، لا تختلف آراؤهم في هذه المسائل عن الآراء الهرمسية التي تعرفنا عليها قبل، مما يدل دلالة قاطعة على أن الأدبيات الهرمسية كانت أحد المصادر الرئيسية، بل المصدر الرئيسي، الذي استقت منه الاسماعيلية الهيكل الميتافيزيقي العام لفلسفتها النبوية وأرائها السيكولوجية ورؤاها الغنوصية وتأويلاتها الباطنية.

5 - مراكز الهرمسية في الاسلام:

لنختتم هذه المقالة بكلمة موجزة حول المراكز والمراجع الهرمسية في الإسلام.

لقد تحدثنا قبل عن الاسكندرية بوصفها الموطن الأصلي للهرمسية، وعلينا أن نشير الآن إلى مدينة حران بوصفها أحد المراكز الهرمسية الرئيسية التي عرفها الاسلام. لقد اشتهرت هذه المدينة (تقع شمال سورية، داخل الأراضي التركية حالياً) منذ القرن الثاني للميلاد بعناية أهلها بالعلوم الكلدانية وشغفهم ببعض تيارات الفلسفة اليونانية. وقد بقي أهلها على ديانتهم الوثنية، إذ كانت المدينة الوحيدة في المنطقة التي لم تنتصر. وما زاد في أهمية حران كمركز هرمسي بعد ظهور الإسلام انتقال مجلس التعليم إليها على عهد الخليفة المتوكل وكان مجلس التعليم هذا قد استقر قبل ذلك في انطاكية التي

بالعالم الإلهي. أضف إلى ذلك عنايتها الفائقة بل دفاعها المستميت عن العلوم الهرمسية وعرضها المسهب لمضمونها، وتوظيفها لأطروحاتها توظيفاً أيديولوجياً سافراً.

يرفض اخوان الصفا طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة لأنهم جميعاً «لم يكن لهم أصل واحد صحيح ولا قياس واحد مستو» (....) ولكن كانت أصولهم مختلفة وقياساتهم متفاوتة غير مستوية» ويتبنون النهج الهرمسي الذي يتخذ من تشبيه العالم بالإنسان منطقاً في البحث في جميع العلوم يقولون: «واعلموا أيها الاخوان» (....) أن الجواب عن أصول مختلفة والحكم بقياسات متفاوتة تكون متناقضة غير صحيحة، ونحن قد أجبن عن هذه المسائل كلها وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل (= الكلامية والفلسفية) على أصل واحد وقياس واحد وهو صورة الإنسان (....) وينبغي لمن يدعي الرئاسة في العلوم الحقيقية (....) أن يطلب الجواب على أصل واحد وقياس واحد، فإنه لا يمكنه إلا أن يجعل أصله صورة الإنسان من بين صور جميع الموجودات». (رسائل اخوان الصفا، ج 4، ص 12-9، دار صادر، بيروت) ذلك أن العالم انسان كبير وهو «جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداتها» (....) وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسمه» (المرجع نفسه، ج 2، ص 24) ومن هنا كان «مجرى حكم العالم ومجري أموره بجميع الاجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها» (....) يجري مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان الواحد بجميع أجزائه المختلفة الصور (....) وإن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده» (المرجع نفسه، ج 3، ص 213).

ليس هذا وحسب فالتطابق الذي تقيمه رسائل اخوان الصفا بين الإنسان والعالم تقيمه أيضاً بينهما وبين المجتمع أو الدولة. وهنا نجد أنفسنا أمام توظيف سياسي وديني للفلسفة الدينية الهرمسية. وهكذا فكما أن العالم تسيره وتسري فيه نفس كلية مثلما تسري نفس الإنسان في جسده فكذلك المجتمع أو الدولة يجب أن تسري فيه وتسيره «نفس نبوية» أي إمام من سلالة النبي يساعده أعوان متدرجون على مراتب. وإذا كنا لا نجد في رسائل اخوان الصفا التعبير الصريح عن هذا الجانب السياسي الايديولوجي فلأنها ظهرت في دور السתר من جهة ولأنها تمثل الصورة الشعبية العامة للفلسفة الاسماعيلية من جهة أخرى، هذه الصورة التي نقرأها عالة منسقة ومنظمة

أما عن الدراسات والأبحاث التي تناولت الهرمية باللغات الأجنبية فهي كثيرة. ولعل أوفاهما، باللغة الفرنسية على الأقل، تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فوستيجير L.R.P. Fostugière الذي حقق النصوص الهرمية وترجمها إلى الفرنسية من اليونانية في أربعة مجلدات، ثم خصص أربعة مجلدات أخرى لدراسة النظريات الهرمية، ظهر المجلد الأول منها عام 1944 وقد خصصه لعلم التنجيم والكيمياء، بعد مدخل عام من أربعة فصول درس فيه المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهرمية وبين حقيقتها وأصولها. أما المجلد الثاني فقد ظهر عام 1949 وتناول النظرية الهرمية حول «الإله الكوني» الإله الصانع، وظهر المجلد الثالث عام 1952 وموضوعه النظرية الهرمية في النفس أصلها وطبيعتها ومصرها، بينما ظهر المجلد الرابع عام 1953 ليتناول بالدرس نظرية الإله المتعالي والغنوص الهرمي. وعلى هذه المجلدات الأربعة اعتمدنا في العرض الموجز الذي قدمناه عن النظرية الهرمية في الألوهية والنفس ووحدة الكون في مطلع هذه المقالة.

محمد عابد الجابري

الهندوكية أو الهندوسية

Hinduism
Hindouisme
Hinduismus

إن كلمة هندوكية تطبق على المظاهر البراهمية في عصر حديث نسبياً. والكلمة وإن وضعت في التداول في القرن الحادي عشر والثاني عشر فقط من قبل الفاتحين المسلمين، فإن حقائقها الكامنة سابقة كثيراً على هذا الاستعمال. وعندما وصل المسلمون على دفعات متتالية حتى نهر الهندوس، اشتقوا من اسم النهر الاسم الذي أطلقوه على السكان الذين كانوا يعيشون على شواطئه. ثم توسعوا فأطلقوا التسمية على العادات وعلى الأعراف السائدة لدى هؤلاء السكان. وكلما توغلوا في قلب القارة الهندية نحو الشرق أو نحو الجنوب، كانوا يلاقون أمامهم نفس العادات المختلفة جداً عن عاداتهم، فأطلقوا عليها نفس التسمية.

وهكذا شمل الاسم الذي كان يطلق في بادئ الأمر على سكان دلتا نهر الأندوس أو الهندوس، وبصورة تدريجية، كل الذين كانوا في كل البلد يمارسون الطقوس البراهمية. واستقرت العادة على إطلاق التسمية بصورة خاصة لتشمل

كان قد انتقل إليها من الاسكندرية أثناء خلافة عمر بن عبدالعزيز. ومن حران انتقل مجلس التعليم ذاك إلى بغداد على عهد الخليفة المعتضد العباسي. ومعروف أنه في هذا العهد، أو قبله بقليل قام الترجمة الحارثيون بدور كبير في حركة الترجمة، فقللوا إلى العربية كثيراً من جوانب تراث مدرستهم العلمي والفلسفي، بما في ذلك بعض المؤلفات الهرمية، الشيء الذي أثر تأثيراً كبيراً في توجيه العلم والفلسفة في المشرق العربي توجيهاً هرمياً. وبطبيعة الحال لم تكن حران المركز الهرمي الوحيد في الرقعة الإسلامية، بعد الاسكندرية، فبالإضافة إلى الكوفة التي كانت مركزاً هرمياً على عهد الغلاة والمتكلمين الأوائل (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، عرفت إيران مراكز علمية ورجت، قبل ظهور الاسلام وبعده، لكثير من النظريات والآراء الهرمية، مما لا مجال لتفصيل القول فيه هنا.

6 - المراجع العربية والأجنبية:

أما عن المراجع العربية التي رجحت أو أرخت للهرمية ورجالها فكثيرة ومتنوعة. ولعل أوفى ترجمة لهرمس والشخصيات الهرمية الأخرى (هرمس البابلي، هرمس المصري، أغاثاديمون، اسقليبيوس... الخ) نجدها عند القفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء. أما ابن النديم فهو يقدم لنا لائحة بأساء المؤلفات الهرمية بالإضافة إلى تفاصيل عن العقيدة الهرمية وطقوسها الدينية (الفهرست، ص 267، 312، 353 وأيضاً ص 238، 286، 320، طبعة فلوجل). والجدير بالذكر أن المراجع العربية تعرض الفلسفة الدينية الهرمية وعلومها السرية تارة باسم مذاهب الحارثيين أو الحرنانيين، وتارة باسم مذاهب الصابئة، أو مذاهب الكلدانين، أو مذاهب الروحانيين أو أصحاب الروحانيات، أو أصحاب الهياكل، (بالإضافة إلى ابن النديم انظر: البيروني: الآثار الباقية، ص 204-205، 318 وانظر كذلك الشهرستاني: الملل والنحل، ص 61-115، ج 2، تحقيق عبدالعزيز محمد السوكيل، ثلاثة أجزاء في مجلد واحد. انظر أيضاً مختار الحكم في محاسن الكلم لأبي الوفاء المبرور بن فاتك ص 284 تحقيق عبد الرحمن بدوي). هذا وقد نشر ماسينيون (في ملحق كتاب فوستيجير المذكور أدناه، ج 1) كشفاً عاماً للأدبيات الهرمية بالعربية. وعلى الرغم من أن هذا الكشف ليس استقصائياً فإنه يغطي قطاعات هامة من الثقافة العربية، خاصة العلمية منها (الكيمياء والتنجيم...).

لهذا الكائن ذات «أو شخصية»، وهذا هو الموقف الذي تلتزم به الحركات المسلة بالحركات المذهبية.

1 - المحتوى الديني:

الهندوكية والبراهمية القديمة.

من المستحيل فصل هذا المجلد الديني المتكون من الهندوكية عن المجلد الذي يسمى بالبراهمية القديمة والذي عرف عدة اصلاحات وتغيرات عبر العصور. في حين أن الهندوكية كانت تتطور بمعزل عنه بصورة مستمرة. ويمكن الظن اجمالاً أن الهندوكية بدأت مع العصر المسيحي. هذا على الرغم من أن النصوص الاسطورية مثل «مهاب هاراتا» ورامايانا تضمنت اشارات كثيرة إليها، حتى في أقسامها الأكثر قدماً بعدة قرون.

ومن بين نصوص الأوبانيشاد الكلاسيكية أيضاً هناك نصان متأخران هما: «شفيتا شفاتارا»، ثم «المري» ويشلان كل ميزات النصوص الهندوكية بكل ما فيها من ميل إلى التوحيد. وهذان النصان يفترض أنهما معاصران لكتاب بهاكافاد غيتا وهو جزء شهير من الملحمة التي تمجد كرشنا السيد السعيد، كمطلق فرد هو أصل الأشياء كلها.

ويتم تغيير الموقف بدون هزات. فيتم الانتقال بشكل غير محسوس من المكونات القديمة إلى المكونات الاحداث في الفكر الديني الهندي. وهكذا تتم الاستمرارية حتى أيامنا هذه. وهناك ثابتة في السلوك البراهمي ساعدت على هذا التحول هي: الميل نحو الكونية، ويتجل هذا الميل بقدرة غريبة على امتصاص المعاني الأكثر تنوعاً. في العصر الاقدم لوحظ أن الآلهات الرئيسية كانت تظهر كتركيب أو مؤلفة بين عدة آلهة. وأدت بعض السيات المشتركة إلى تشبيه بعضها ببعض رغم تعدد الشخصيات. وتلاقى مختلف التقاليد الموروثة تفسر بسهولة قدرة كل إله على الظهور بأشكال متعددة وهذا ما يفسر وجود تسميات متنوعة لها. إن الآلهة الموروثة عن الهند القديمة وأكثرها من أصل إيراني، التقت عند مجيئها إلى الهند بالآلهة المحلية. وبدلاً من أن ترفض الأوساط البراهمانية هذه الآلهة الوافدة وأن تمنع التباعد لها أو تقف موقفاً سلبياً عمدت هذه الأوساط البراهمانية إلى تبني الوافدات فامتصتها وأدخلتها ضمن أربابها. فنشأ عن ذلك شخصيات تحمل أوصافاً جديدة كثيراً ما كانت تبعتها وبصورة جذرية عن الأوصاف المنسوبة إلى الأرباب التقليديين الذين كانوا يحملون الاسم ذاته. واستمرت العملية إلى أيامنا: ومن الشائع أن يتماهى هذا

بعض الاشكال التي مورست بها هذه الديانة في حدود العصر المسيحي.

وأكثر مميزات الهندوكية أهمية هو الانتهاء إلى الطائفة. وهذا الحدث عام إلى درجة أنه يفرض نفسه في الأوساط التي تزعم أنها قد تحررت منه.

وكلمة طائفة Caste، ليست هندية بل من أصل برتغالي وتدل على بنية اجتماعية تبدو ذات مظهرين: الأول، هو نظري خالص تقريباً - كما يبدو بارزاً للعيان من خلال الفيدا، التي وضعت منذ 1500 سنة قبل عصرنا الحاضر - ويتضمن هذا المظهر الأول مجتمعاً مقسوماً إلى أربع فئات فارنا، لم تنوجد على الاطلاق بشكل ثابت وجامد. وبالمقابل، فإن المظهر الآخر، العريق جداً في بطن الزمن، هو التجزؤ إلى مجموعات عديدة تميزها خصوصيات هي في أغلب الأحيان وليدة المهن الممارسة: شيء من قبيل ما كان يسمى بالتجمعات (Corporations) أو الجمعيات في أوروبا الوسيطة.

والميل إلى الترتيب الطبقي، العريق في هندية، أدخل أوالية الطبقة أو التراث الطبقي حتى بين أولئك الذين يسمون بالخارجين أو المنبوذين والذين يعتبرون بحسب التراث البراهمي الخالص خارج الجماعة، ففيما بينهم أيضاً، قامت تقسيمات ومراتب جديدة تجعل بعضهم في مراتب أدنى نوعاً ما في الترتيب الاجتماعي.

أما الوحدة الدينية التي تغطيها كلمة هندوكية فهي أقرب أن تكون موقفاً عاماً أكثر مما هي دين يقوم على مبادئ أو معتقدات خاصة. لا شك أننا نجد في كل مكان وفي كل عصر، الايمان بالحيات المتتالية أو بالبعث المتتالي، سمساراً، وبموجبه تخضع النفس الفردية لعدة بعثات متتالية، وذلك من جراء أفعالها التي ارتكبتها أثناء حيواتها السابقة، كرماني، وتظل هذه النفس تبعث حتى تتطهر بصورة كاملة. ولكن هذه الفكرة، الموروثة عن الاشكال البراهمية الأكثر قدماً، كما هي موجودة ومعروضة في الـ أوبانيشاد الكلاسيكية، هي شاملة كل الهند بحيث نجدها في البوذية كما في البراهمية، كما هي متصلة بالايمان بأبدي الكون.

وتماهى الذات الفردية، اتقان، مع المطلق اتقان أو براهماني، أو أهو الكوني، يظل محور التأملات التقليدية. ولكن ما يميز الهندوكية بشكل خاص هو ميلها البارز نوعاً ما إلى القول بكائن أسمي. هذا الكائن تارة يكون مبدأ لا شخصية له - وهذا هو موقف التيار المتأثر بالفيدانتا الشنكرية - ومرة تكون

مأخوذةً في أغلب الأحيان عن عقائد موروثه نوعاً ما من مصدرين، من أعمق وأقدم مصادر الفكر الهندي. المصدر الأول هو السمخايا والمصدر الثاني هو اليوغا Yoga. واليوغا تمثل الوجه العملي للسمخايا. وتزول الآلهة أيضاً بعد فناء الكون، برالايّا. وعند خلق العالم من جديد تعود هذه الآلهة إلى الظهور في ذات صفاتها. ونجد كل مرة الهأ للثروة اندرا أو كوبريا، ويتغير الحامل. أما السابق فيزول أو نزولاً أو صُعُداً نحو التحرر إلى أن يبلغ الخلاص النهائي. وحده الكائن الاسمي لأنه المطلق ينجو من التغيرات النسبية ويبقى أزلياً سرمدياً كما يبقى كذلك براهما الوارد ذكره في الأوبانيشاد.

بختي

بحسب تعاليم بهاكافاد غيتا، هناك ثلاث طرق تؤدي إلى الخلاص:

ضبط الأعمال (كارما يوغا)

ضبط المعرفة (جنانا يوغا)

ثم التبتل (بهاكتي يوغا)

في الهندوكية المقام الأول هو للتبتل.

والبختي أو الحب الواثق بالله الأسمى الرحيم تتحول في ما بعد إلى تسليم مطلق براباتي، إلى الله خالق كل شيء. هذا الشعور الذي سيطر على الهندوكية يبدو وكأنه أحدى الخصوصيات الأبرز في أوساط الفرق الدينية. وتقوم بعدها بين الآلهة والعابد علاقة شخصية، لم تكن موجودة في العصور السابقة.

الأوساط الدينية المذهبية

هل هناك حدث جديد حقاً؟ الحقيقة أنه كانت هناك طوائف صغيرة تركز نفسها لعبادة إله أسمى. وبالنسبة إلى الجماهير بدا هذا التعلق ثانوياً لأن التقوى كانت مُستقطبة بكاملها للاله المحلي الذي هو مظهر الإله الأسمى. ولكن رؤساء الأديان الحريصين دائماً على الشمولية ربطوا الآلهة المحلية بالصور الرئيسية لفيشنو أو شيفا. من جراء هذه الواقعة لا يتخلل أي سبط عن ما عنده من موروث. فقط يجري انتقاء واختيار للعناصر المعتمدة والمقبولة. من حيث المبدأ كل النصوص المنزلة «شروتى» مقبولة ثم يجري التركيز على كتاب لا يكون بالضرورة من هذه النصوص ومع ذلك يصبح الكتاب المقدس المفضل. وكذلك تعتمد الصفات الأساسية الموجودة في الشكل الإلهي المختار اشتاديفاتنا، من قبل

الشكلُ الإلهي الخاص أو ذاك مع أحد الآلهة الكبار الكائنة في مجمع الآلهة البراهمي، فيعتبر هذا الشكل وكأنه المظهر الأفضل في نظر المجموعة التي تعبد. وهكذا نشأت العبادات المتنوعة بتنوع الفرق. والفرقة تتميز بعبادة هذه الآلهة أو تلك، ان لم يكن بشكل حصري، فيشكل تفصيلي واضح. وتعتبر الآلهة المعبودة وكأنها مظهر أحد الإلهين الكبيرين في الهندوكية وهما: فيشنو وشيفا.

المعتقدات

وعلى الرغم من الاستمرارية بين ما يسمى بـبراهمية وهندوكية، نلاحظ وجود خصوصيات تبرر استعمال تسميتين، سواء في مجال المعتقدات أو في مجال شخصية الآلهة وكذلك في مظاهر العبادة. ومن بين المعتقدات القليلة الأساسية التي انتقلت إلى الهندوكية هناك الرغبة في التحرر. وهذه الرغبة مرتبطة تماماً بدورات الانبعاث وبالثواب والعقاب على الأعمال. وهي تثقل بوطأتها الفكر الهندي وتحفز رغبته في التخلص نهائياً من الحلقة المفرغة الرهيبة المسماة سمساراً، والتي تعبر أولاً عن الصيرورة في العالم الحداثي ثم الانبعاث من جديد بشكل متتابع.

أعمار الكون

الكون نفسه يدخل ضمن الدائرة. فمنذ بداية هذه الحقبة حقبة التمثل، تثبت النصوص وجود قناعة جديدة: هي الاعتقاد أو الإيمان بخلق عوالم جديدة وفنائها بشكل متلاحق. وأبدية الفيدا التي تنادي بها المراجع الأكثر قدماً تتعارض مع نسبية الكون. وعلى كل فإن عملية ظهور الكون وزواله بشكل متكرر ومتتالي لم تشرح إلا في الكتب التي ظهرت في بداية الهندوكية مثل قوانين مانو أو بعض نصوص الملحمة. وكل حقبة من خلق جديد، كالبا، وتسمى يوم براهما، تقسم إلى أربع حقبة بسيطة، يوكا Yoga تتراتب نزولاً من حيث عظمتها ومن حيث مدتها. وكل يوكا متبوعة بابادة جزئية للعالم. وفي نهاية اليوكا الرابعة يحصل فناء الكون، برالايّا بالنار والماء. وعندها يأتي ليل براهما، المساوي في طوله للنهار الذي سبقه. وفي نهاية هذا الوقت تعود العملية من جديد ويخلق عالم جديد. والحدث لا يتم بخلق من عدم، بل يحدث على مراحل انطلاقاً من مبدأ أول يحركه فعل براهما، أو الرقص الموقع من سيفاً، بفضل طاقته المتجسدة أو بفضل أي سبب أول آخر. ومهما كان الأصل تبقى رسيمة الخلق ذاتها،

اهيمشا

«من المعتقدات التي ساعدت على إبطال أهمية التضحية الفيدية، تطور فكرة الاهيمشا التي تترجم غالباً باللاعنف؛ إلا أن معناها أكثر عمقاً. هذه الكلمة مستخرجة من نقيض كلمة قتل، وتتضمن حتى عدم الرغبة في الاضرار بالآخرين». في الدين الباطني الذي أصبحت عليه البراهمية - مناقضة للطقوسية الفيدية - أصبحت النية بمثل وزن الفعل وأهميته. وتذكر الأوبانيشاد، والملحمة الشر المرتكب بالفعل الجسدي أو بالكلمة أو بالفكر. ومن المحرمات الفظيعة التضحية التي تتطلب القضاء على العديد من الضحايا. وفي المعتقدات الشعبية يمكن تقديم أضحيات من الحيوانات الصغيرة تقريباً إلى الالهات، وعلى كل تحري المراسم خارج المعبد، وبعيداً عنه.

المعبد الهندوكي

كان المعبد البراهمي غنياً جداً. وفي النظرة الهندوكية ما تزال الاشارة إلى ثلاثة وثلاثين إلهاً مقبولة ورئيسهم اندرا. وبعض النصوص تذكر ثلاثين إلهاً، فوفهم ثلاثة آلهة كبار هي: براهما، فيشنو، وشيفا. وتقول الأسطورة ان الأول يتولى عملية الخلق والثاني يتولى حفظ الكون والثالث يتولى فناءه.

إن تنوع وظائف الثلاثة يستدعي وجود وحدة عليا. في الأوساط التي تقول بالتفسير الميتافيزيقي للأوبانيشاد القديمة تتجلى الوحدة في البراهمان الذي له ثلاثة مظاهر إلهية تتجلى على صعيد عالم النسبة.

وفي الأوساط حيث يسود تيار التبتل يتولى هذا الدور الكائن الفرد الأسمى غير المدرك. ويشكل براهما وفيشنو وشيفا مظاهره البسيطة. ويسود هذا التصور بشكل خاص في الأوساط الشيفية: وفيها يظهر رودرا - شيفا بثلاثة وجوه ترميموتي، ومظهره المدرس يحمل اسم المرعب، بهيرافا.

براهما

هذه الأشكال الثلاثة هي الأهم ولكنها ليست الوحيدة لأن تنوع هذه المظاهر لا حدود له. وهي كلها تتجمع حول صورتين تسيطران على كل الهندوكية: صورة فيشنو وصورة شيفا. أما براهما الذي تذهب جذوره بالعمق في البراهمية، فقد أخذت عبادته نزول ولم يعد يذكر إلا قليلاً بصورة شخصية. ولم يعد يلعب إلا دوراً ثانوياً وذلك نتيجة استفادة كل امكاناته في العصر السابق. في الأصل لم يكن إلا تجسيداً مذكراً للبراهمان المجرد. وفي كتاب براهمانا يظهر كخالق

المؤمنين، وإن كان هؤلاء نظرياً يعتبرون هذا الآله المحلي وكأنه المظهر البسيط النسبي للمطلق بعينه.

إن الحركة المذهبية التي قد توحى بالتشتت أو بالتجزئة، تعبر في الواقع عن جدة، أي عن القوة الحية التي تنفخ بصورة دورية في دين يوشك أن يتحجر في ثنانيا طقوسه الموروثة. يجب أن نفسر رفض الطائفة على الصعيد الديني تفسيراً بهذا المعنى. في الحياة العادية تحترم التراثية التقليدية ولكن المجددين في المذاهب لا يفترون عن المناداة بأن انتهاء المؤمن الاجتماعي ليس بذئ أهمية في نظر الإله الرحمن الرحيم.

في المفهوم القديم لا يتوصل إلى الخلاص، إلى التحرر، إلا البراهمي الذكر: أما المزايا المكتسبة في ظروف أخرى، فلا تعطي إلا إعداداً للولادة جديدة يمكن أن توصل مباشرة إلى الخلاص. وبالمقابل يكفي في نظر الفرق، أن يجب المرء الله لتأمين له السلامة بفعل الرحمة التي يمنحها الله للمؤمنين المثقين. وتحل هذه الرحمة على أي كان: سواء كان عضواً في الفارنا، أو كان منبوذاً أو كان امرأة. ولا يشترط للخلاص إلا الحب المخلص لله. مثل هذه السهولة في التخليص ساعدت على انتشار المعتقدات المذهبية.

«الميزة المهمة في هذه المجموعات هي الاحترام العظيم لشخص المعلم الروحي، غورو Guru. إن احترام المعلم كان دائماً عظيماً في الهند. وهو نتيجة مباشرة لعملية انتقال المعرفة من فم إلى اذن وليس كتابة. ولكن هندوكية المذاهب كانت ترى في المعلم تجسداً للإله بالذات. من هنا زخم الشعور بقُدسية المعلم. فالمعلم لا يقوم فقط بنقل كلام الله: بل هو الله متجلياً لعباده المؤمنين. وهذا المظهر يبدو بارزاً بصورة خاصة في المعتقدات الفيشنوية حيث وجدت البختي أرضاً خصبة.

إذا كانت ولادة المذاهب المتعددة، التي تزول سريعاً حال تكونها، هي السمة الغالبة في كل الحياة الدينية، منذ بداية العصر المسيحي، فيجب أن لا ننسى، مع ذلك، بقاء واستمرارية العديد من العادات والأعراف الدينية الأكثر قرباً من البراهمانية التقليدية حيث العبادة، وإن كانت توجه بصورة تفصيلية إلى فيشنو أو إلى شيفا، لا ترتدي طابعاً مذهبياً. إن التعبد والاحترام بوجا، يتوزع بصورة متساوية بين آلهة مختلفة، وطريق البختي ليست، في هذا التعبد، هي الأكثر اتباعاً، كما أن احترام المعلم غورو، وإن كان بارزاً فيها إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة اعتباره تجسداً للإله».

الإله الطفل ثم صورة الراعي الشاب الذي تحبه الراعيات. هذان الشكلان يمثلان آلهة القبايل الرعائية التي تسكن الأحراش. وهذان الشكلان سوف يبرزان في الأدب المتأخر أدب بورانا وبصورة خاصة في الأدب الحديث: بهاكافاتا بورانا الذي يعود تاريخه إلى حوالي القرن العاشر الميلادي.

إن وحدة فيشنو هي وحدة اسمية تغطي تراثاً متنوعاً. والتمثيل الأكثر بروزاً لهذه الوحدة، هو صورة الإله الكبير، نائماً فوق حية اللاتناهي خلال زمن ثلاثي فيه العالم. وهو يحلم بعالم متلاش، محفوظ في الذاكرة حتى إذا حان الوقت أعاد براهما خلقه من جديد. وإذن فصورته المسيطرة هي صورة الأزلية الجامدة التي تتعارض شكلاً مع الصورة المتحركة لشيوا وهو يرقص الرقصة الكونية الكبرى، تاندافا، وبهذه الرقصة يخلق العالم ويفنيه.

فكيف يتم التوفيق بين أزلية فيشنو الجامدة وبين قدرته الكونية؟

من بين المعتقدات الأكثر شيوعاً لدى أحد المذاهب الفيشناوية الأقدم وهي بانكاراتر، نجد فكرة سادت في كل الفيشناوية حتى الفيشناوية المسماة طائفية أو مذهبية. قوام هذه الفكرة خمسة أشكال تكمن فيها صورة الإله:

– الصورة الأسمى، بارا اللانظور والذي لا تدركه عين البشر. في هذه الصورة، هناك أربعة أقانيم، فيوها، ترتبط بعملية التطور.

– التجسيدات المؤقتة أفاتارا، التي تحدث بشكل واضح ويمكن أن تكون شاملة أو جزئية.

– وجود الله في قلب الإنسان، انتاريامين.
– وأخيراً الشكل الذي يمكن أن يُعَبَّد فيه ربه، اركانا، وهو التمثال الذي فيه يدخل ظل الإله.

إن التنوع الأساسي في فيشنو يظهر في فيوها أو الأقانيم وفي الأفاتارا أو التجسيدات المؤقتة. والأفاتارا هي نزول من السماء إلى الأرض من أجل إعادة توازن النظام الكوني الذي خربه الشياطين. وعدد الشياطين كان في الأصل أربعة أو ستة ثم تكاثروا مع الزمن. ولكن النظرية الكلاسيكية قصرت عددهم على عشرة. وبعض التجسيدات أفاتارا، تتخذ شكلاً حيوانياً، وبعضها يتمثل بالأبطال المؤهين. من بين هؤلاء يبرز راماً بطل رامايانا، وكريشنا، الذي هو إله معقد. وعرف التيار الأفاتاري شيعياً شعبياً في كل الهند وكان في الأصل أناشيد كثيرة وضعت في لغة فارنا وخاصة في اللهجة التامولية. ومن جهة أخرى نمت عبادة فيوها أو الأقانيم ولاقت انتشاراً

للكون. وكمال براهمان الذي انتبى عنه براهما يمنع تشبيهه بالمطلق المتجسد السائد الايمان به في العقائد المذهبية. إن براهما هو تحديد بالنسبة إلى المطلق. ولم يعد بالامكان تصوره إلا متراجعاً. إنه ما يزال يحتفظ بوظيفته كخالق للكون ضمن الثلاثية التقليدية وضمن الثلاثية الشيفية تريمورتى. وفي الفيشناوية يتولى براهما في كل عمر من أعمار الزمن، وهو جالس على زهرة اللوتس المنبثقة من سرة فيشنو، عملية التطوير، بالشكل الموصوف في النصوص الأقدم. وهكذا وعلى الرغم من انتماؤه للثلاثية السائدة في كل مكان، أخذ براهما يتراجع ولم يعد موضوع عبادة خاصة. ولم تعد تبنى له المعابد إلا نادراً. وقليلة هي المعابد المخصصة له. ومع ذلك فإنه ما يزال معدوداً من جملة الآلهة الكبار وخاصة شيوا وفيشنو.

وعلى الرغم من تميز الخططين فإن تكاملهما يغلب على تناقضهما. والتعبد حتى التحيز لأحد الإلهين فإنه لا يرفض الآخر. وفي أغلب الأحيان ومن جراء الشمولية الكامنة في البراهمية يتغير المعبود الأسمى بحسب المذاهب ولكن العلاقة بين الإلهين الأعلى والأدنى تبقى قائمة: الأول كائن أسمى، والآخر شكل عالٍ جداً، غالباً ما يكون شكلاً مميّزاً لله. ويكفي الرجوع بأي إله إلى ايشنا - ديفاتا، ليحتل مكانته الحققة ضمن النظام كله ولكي تؤدي له العبادات التي يستحقها. أما تجرد الإشارة إلى أن الأوساط الشيفية تتقبل براهما أكثر من الأوساط الفيشناوية.

فيشنو

إن شخصية فيشنو معقدة فهو ابن آديتي وهو بدون حدود، وهو ضمن سلسلة من الآلهة الفيديّة من أصل شمسي. وهذه النشأة المذكورة في الفيدا في أسطورة الخطوات الثلاث التي يغطي بها فيشنو العالم بأكمله، والتي ترمز إلى مدار الشمس النهاري. فضلاً عن ذلك، ورد في كتاب براهمانا أن الإله نارايانا الذي تلبس صورة فيشنا فيما بعد يحتل مركزاً أساسياً في التضحية. ويطلق على نارايانا، في أغلب الأحيان، اسم هاري، اسم النمر. وهذا الاسم يقربه من اسم اكني أو النار المقدسة. وأخيراً، وقبل العصر المسيحي بقليل دخلت عبادة «كريشنا - فازوديفا» وهو إله الحرب الوارد ذكره في بهاغافاد غيتا ويسمى أحياناً بهاغافانت أو السعيد السيد، وهو بذاته يعتبر عنصراً جديداً.

وكريشنا فازوديفا بذاته ليس بسيطاً. فهو مذكور في العديد من التراث. فلإ جانب صورة الإله المحارب تلتصق صورة

وفي نفس الحقبة أصبح اسم سيفا اسمه الدارج وقد استعملته إحدى الأوبانيشاد المتأخرة شفتينا شفاتارا، كوصف لرودر. ويشأن هذا الإله الخالق المدمر أيضاً بفعل رقصه الكوني، تثبت عبر العصور ميل مشترك في كل الهند انما ذو طبيعة سيفية، هو الميل الشكلي. وهذا التيار يميل إلى احترام القدرة الابداعية في الله المتجلية بمظهر نسائي هو الشكلي، وهذه القدرة تجسد قوته الكامنة.

وكما أن فيشنو لا يخلق العالم بنفسه بل يحيل المهمة على براهما، فإن شيفا وهو مبدأ أزلي يكلف شكلي توالي عالم النسبة. في الحقبة السابقة بدا المظهر المذكر للمطلق غير المتجسد وكأنه وحده صاحب القدرة الناشطة. الأسماء تختلف، والمضمون السيكلوجي يتغير، وبمقدار ما يستطيع المؤمن الهندوكي الاتصال من خلال تعبد بالكائن الأسمى، إلا أن العملية تظل متشابهة ومرتبطة بميتافيزيق دائم.

لينغا

إذا كانت المعابد الفيشناوية تسيطر فيها صورة مركزية هي صورة المعبد الرئيسي وفيها يبدو فيشنو نارايانا نائماً فوق حيته، فإن الشكل الرسيمي لينغا هو الشكل الذي يمثل أفضل تمثيل الجيو السيفي.

وعلى الجدران البارزة أو على تماثيل البرونز يشاهد الإله وهو يرقص تاندافا، أو جالساً برفقة زوجته فوق ظهر دابته الثور ناندين. وفي وسط المعبد يقوم حجر عارٍ، حجر لينغا الرمز المذكر، قائماً فوق «يوني»، رمز مؤنث. وهناك ميل إلى التركيز على المظهر القضيبى وتناسي مظهر السرمدية، الذي تدل عليه الأساطير الكثيرة، رغم أن هذا المظهر الخلودى ملازم للرمز. وهكذا يتم إهمال قرابته مع المسلة الكونية الفيديّة التي تربط الأرض بالسما وتتجاوزهما. ومن جهة أخرى يعتبر آله الدمار هو نفسه آله الرجوع الحي أو التواتر. واللينغا المتكشف يمارس تاباً أو السيطرة على الحرارة المبدعة. ويمثل لينغا هذه الطاقة المستمرة في الحياة. ولهذا يمكن أن نرى فيه أثر عصرٍ لم يكن فيه كرمات وسمساراً يحتلان المركز الأول في الاهتمامات الميتافيزية الهندية، حيث كان الوجود يخلو من الشر الأساسي الذي يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال.

2 - العبادة والتصوص المقدسة: نحو بساطة الطقوس:

وأخذت تزول التضحيات البراهمانية الكبرى والتي كانت مرشحة للزوال قبل عصرنا. وقامت طقوس أخرى أكثر بساطة

دينيّاً. وهي نظرية تكاملت خلال القرون الأولى من الهندوكية. وسنداً لهذه النظرية يتجلى فازوديفا وهو المظهر الأسمى بست صفات عظيمة. أما كل واحدة من المظاهر الثانوية فلا تمتلك الا صفتين في كل زخها. وإلى جانب هذه الفضائل تتولى ادارة الكون. والاقنوم الأول ليس إلا تعبيراً عن المطلق بذاته غير المعروف باراً. وتيار الاقائيم يرتبط بنظام بانكاراترا. أما نظام الافاتارا أو التجسيدات المؤقتة فهو يتوافق مع المجموعة المسماة فيكهانااسا.

والأول والثاني هما من الدلائل على التقوى الفيشناوية. وهما يوجدان دون أن يختلطا. وتجب الإشارة إلى أن السلسلتين تتجاوبان على بعض الصعد. والاقنوم الأول يحمل اسم فازوديفا وهو لقب كريشنا. أما التسميات الثلاث الأخرى فهي: سامكارسانا، برادي أومنا، وآني رودها وهي تعود إلى الأخ والابن وحفيد كريشنا. وهذه المعتقدات تنطلق من جو متشابه.

في الافاتارا ترتدي التجليات الخاصة أهمية أكبر. إن الأوساط المشحونة بالعقائد البانكاراتية تركز على عظمة المطلق المتجسد بذاته وعلى وحدته. ولكن المؤمنين، كل في ما خصه، يعبرون عن نشاط الكائن الأسمى صاحب الغبطة الأزلية. ونوشك أن نقرب من ذكرى براهما المطلق غير المتجسد السادر المتعالي على كل تغيير كوني وعلى كل تطور وان كان هو سببها الأول.

سيفا = شيفا

لا تقل نشأة سيفا اختلاطاً عن نشأة فيشنو. إن الله كما يبدو في الهندوكية هو أيضاً تركيب. في الأساس، كان يُعرف باسم رودرا، أي رئيس أحد عشر إلهاً فضائياً صغيراً هو الرودرا. وسرعان ما اختلط بآله بطل ربما موروث عن الحضارات الهندوكية القديمة، وعلى اتصال تام بالأوساط اليوغية. ويشبه أيضاً بالدهر المدمر المتجسد ماهاكالا. وإذا كان من جراء هذا إلهاً رهيباً بهاراقا الرهيب، فهو أيضاً سيفا الرحمان. وهو نعت يلقي عليه بقصد استجلاب الخير، وإن كان يتوافق مع عدد من الأساطير المنسوجة حوله: فهو في عدة مناسبات نراه يضحي من أجل الآلهة الأخرى: إلهة العاصفة - من منشأ فيدي - وهو قد يطلقها وقد يجبسها.

وفي بدايات العصر المسيحي عُبد وكأنه إله الأنعام القطعان، باشوواني. فهو يحرس المواشي، وفي هذا هو يشبه كريشنا، كما يحرس النفوس البشرية المسماة باشو أي القطيع.

وهناك عادة أخرى ترسخت في البراهمانية وهي تقديس الأماكن المقدسة، تيرفا، وخاصة عند مصبات الأنهر ومجامعها. واحتلت عملية التطهير مكانة خاصة في الحياة اليومية: وكان الغسل المقرون بالأدعية مفروضاً ثلاث مرات في اليوم وفي العديد من المناسبات الظرفية.

وكان كل مجرى ماء يمثل نهر الغانج الأم. وكان مجرد ملامسة مائه يغسل كل الرذائل والخطايا. وخصص كتاب ماهاب هاراتا عدة فصول في الكتاب الثالث لتعداد الأماكن المقدسة ثيرتا، في كل الهند. وكان الحج شائعاً في كل الهند. حيث يتجه الحجاج نحو المقامات المبنية على ضفاف الأنهر عند المعابر والمخاضات. وكانت أعداد الحجاج ضخمة حتى في غير مواسم الحج.

وهناك شكل شعبي شائع في العبادة يعود إلى تيار قديم سبق دخول الآريين إلى الهند تلك هي عبادة النساء الآلهة. وكانت هذه الآلهات تمثل في شكلها وتجلد صورة لكشمي زوجة فيشنو، أو بارفاتي زوجة شيفا.

والعبادات المخصصة لها كانت متشابهة تماماً من أقصى الهند إلى أقصاها. وما تزال تقدم لها الأضحيات من الحيوانات. وقدم هذه العبادة واستمرارها يفران سهولة انتشار عقائد الشقته حيث تعبد الآلهة الأنثى كالأله وربما بحرارة أكبر.

من المؤلفات الملحمية إلى مجموعات النصوص

منذ نهاية الأوبانيشاد الكلاسيكية، أي قبل العصر المسيحي أخذت تتكون العقائد التي تشكل أساس الهندوكية مما يدل على حيوية حركة قديمة ومزمنة للبراهمانية الفيدية. وهكذا سادت شفيتاش فانارا أي عبادة: رودرا شيفا وهو الكائن الأسمي، رب الكون. ان كلمة بختي موجودة فيها في الفصل الأول. والكل يبدو مطبوعاً بطابع الاخلاص المائل للطابع الموجود في بهاغافاد غيتا. ولا يوجد بين التراثين فرق بالنسبة إلى التعبد، بين العبد وربه، إلا أن الأولى شيفية والثانية فيشناوية. فضلاً عن ذلك أن العديد من مقاطع ماهابهاراتا يمثل صفات مماثلة مثل نارايانا بارفان، في الكتاب الثاني عشر حيث يعرض لأول مرة عقيدة التوسع فيها، عند فيشنو. وفي الكتاب الرابع عشر يعتبر أنوجيتا قسماً كبيراً يمثل التأمل والتبتل. حتى لو كانت هذه الأقسام من الملحمة قد وضعت في وقت متأخر، فهي مترسخة في العبادة عند الفرق الفيشناوية وتجب الإشارة أيضاً أن متري أوبانيشاد هي جزء من الثلاثية الإلهية ذات الوظائف المتعددة وكتاب هاري فامشا، ذو الانشاء

مكانها. وفي أغلب الأحيان لم يعد من اللازم وجود منفذين متمرسين متهنئين ليقوموا بدور الوسيط بين المؤمن وربه. وعلى كل ظل الطقوس غير كافٍ للوصول إلى مرتبة التحرر. فقد ظلت له قيمة المساعد. وبهذه الصفة احتفظت به حتى الأوساط المؤمنة بالبختي. وفي مجموعات أخرى لا تسيطر فيها هذه المظاهر الدينية، احتفظ العديد من الممارسات بمركزه لدى الجماهير.

وحل التعبد والخضوع بوجاً محل التضحية. واستعين بتقدمة الماء والأزهار والنور والحبوب والحلوى، مهما كان شكل الآلهة المعتمد.

وكما كان الحال في الماضي تزامنت الطقوس البيتية والطقوس الجماعية. وكان الضامن لكل هذا: مانو، والغيتا وغيرها من السلطات الأخرى. وفي عملها تركز الملحمة على الوسائل التي تسترضي الآلهة. وبالنسبة إلى الجماهير بدت سيادة المطلق المتجسد نظرية أكثر مما هي محسوسة. وسادت التعددية في الآلهة داخل المعبد التقليدي يضاف إليها الآلهة المحلية، وتراجعت الوحودية أو التوحيد.

ثم ان الصورة الإلهية لم تكن مجرد تمثيل أو تصور: من الناحية الميتافيزية، اعتبرت الحقيقة السامية فوق الشكل الذي يذكر بها ولكن التمثال في نظر المؤمن يشارك في الألوهية. وقد شاع هذا في كل المذاهب خاصة في الفيشناوية حيث كان هذا الشعور حياً بشكل خاص. لقد كان للصورة حياتها الخاصة: والعبادة الموجهة في المعابد نحو التمثال الرئيسي تعيد إلى الحياة المراسم العلمانية التي كانت سائدة في العصر الملكي، وكان للتمثال خادم يقوم بخدمته. وليس من الواجب بحسب الفرق السيفية أن يكون هذا الخادم من سلالة براهمانية.

وعبادة الصور كانت تمارس على الصعيد العام والخاص. والعبادة للصورة المنزلية كانت تتم في كل بيت. وكان رب البيت هو الذي يقوم بالخدمة العادية. وفي حال غيابه كان بعض أفراد عائلته يحل محله. وكانت هذه العبادات تقترن بأدعية مرتلة هي عبارة عن بعض الجمل منترا التي ترد بصورة دائمة وأكثرها شبيوعاً هي الصوت الصوفي أوم. وهو يرمز إلى الآلهة الثلاثة الكبار براهما، فيشنو وسيفا. واستعمال هذا الصوت هو أقدم من ظهور الثلاثية. وكانت كل فرقة لها منترتها وتعطى للاعضاء عند سيامتهم. لأن السيامة كانت تعتبر أساسية بالنسبة إلى المذاهب الكبرى، فارنا، التي تؤمن بالبراهمانية التقليدية حيث كان للعبادات المذهبية أهمية وحيث كان للجماعة مقام سام.

الهندوكيين وجعلها باهظة. وقد ولى البعد ونشوء مملكة فيجاياناغار الجنوب الهندي، في القرن الرابع عشر من الغزو الاسلامي. وهكذا أصبحت هذه الملكة ملاذ المؤمنين بالهندوكية. ومنها انطلقت الحركات الدينية الكبرى في الهند الوسطية. وليس القصد هنا ذكر المعتقدات الكثيرة والأشكال الدينية التي انتشرت في الهند منذ العصر التاريخي أي منذ ألفي سنة. وهذه الكثرة ليست مدار عجب نظراً لطول الحقبة ولضخامة البلاد ولا يمكن ذكر المجموعات الكبرى كلها. ومهما كان اتجاه هذه المجموعات فيشناؤياً أو شيفياً فإن ظهور الفرق هو ذاته في كل العصور.

بتأثير من زعيم اشتهر بقداسته ويفترض أنه تلقى وحياً - أو إشراقاً مثل بوذا - تجتمع فرقة من التلامذة. فينقل لهم المعلم ما أوحى إليه ويفسره لهم. ويجمع الأولون من التلامذة أو الأصحاب اتباعاً لهم وهكذا ينشأ مذهب جديد. في الأزمنة القديمة كان التعليم شفوياً ولذا ضاعت نصوص كثيرة رغم تأثير السنن المنقولة حفظاً.

وقد يبقى المعلم عند قدمي الآلهة التي يعبد، فيعلم في قريته وفي الجوار المباشر. أو يهاجر متقللاً عبر الهند فيزور المعابد المشهورة للآلهة الكبرى التي يؤمن هو بها، يشتا ديفاتا. وفي أثناء رحلته ينشر معتقده. بعض هؤلاء المعلمين كان ينسى سريعاً ويذول. وبعضهم اشتهر وحفظت تعاليمه كتابة فدامت، وبعض هؤلاء الرجال أسسوا أديرة مقلدين في ذلك البوذيين واتباع جاينين، لأن تأسيس الأديرة ليس عادة برهمانية.

المذاهب الشيفية

هذه المذاهب متعددة. ولكن البعض منها يمكن أن يجمع ضمن مجموعات محددة.

وهناك مجموعتان كبيرتان مجموعة باسوباتا ويعود أوائلها إلى أوائل العصر المسيحي. وقد ورد ذكر هذه المجموعة في كتاب ماها بهاراتا. وتعترف الباسوباتا بثلاثة أقانيم. باتي أو السيد المخلص الذي يخلص النفوس والباسو الذي يربط والباسا الذي يعارض التحرر. وقد ازدهروا في القرن التاسع والعاشر. وهذه الفرقة لها كتب خاصة يبدو أنها زالت ولكن سلطتها مستمدة من الأغاما بصورة خاصة.

وإلى الأغاما تستند الحركة الأخرى الكبرى والعظمى عظمة يصعب معها تسميتها بالفرقة، ألا وهي سيفا سيد هانتا التي تغلب على الحركة الشيفية الجنوبية والتي هي قريبة جداً من

الملحمي، وهو كتاب ملحق بكتاب ماها بهاراتا ويعود تاريخه إلى القرن الرابع بعد المسيح، وهذا الكتاب يمجّد قوة كرشنا فازوديفا.

وظهرت مباشرة في نفس الحقبة وبذات الطابع الملحمي أقاصيص الماضي، بورانا. وهي أقاصيص دينية متشابهة تذكر أساطير فيشناوية وشيفية. ومن جملة الأقاصيص الحديثة، بورانا، هو كتاب بهاغافاتا وفيه الكثير من البحتي، ويمجد كرشنا الذي لم يعد المحارب كما ورد في الغيتا. بل هو الإله الشاب رمز الحب حب الغوي، أو الراعيات التي تمثل النفوس البشرية. ولهجة قريبة من لهجة ماهااتما أو التمجيدات. وهي أنواع من «البورانا» المحلية التي تمجد بعض الآلهة المحلية. وبعض البورانا أو الأساطير الماضية خصصة لإبراهما الذي زال تقريباً من العبادة. وفضلاً عن البورانا أو الأساطير الماضية صدرت مجموعات من الكتب مثل: سمجيتا المجموعات وهي فيشناوية. ثم مجموعة أغاما السنن الشيفية. وهذه المجموعات تشكل المنجم الذي لا ينضب حيث تستمد الفرق نصوصها المختارة. إن الصفة العامة لكل هذه المؤلفات هي انعدام المؤلفين فيها. وفيما بعد أصبحت تعاليم المصلحين الكبار الدينين تحمل أسماءهم. وقد حفظ هؤلاء الإرث الموروث المأخوذ عن مختلف المذاهب. وتشكل الكتب المغفلة، الخلفية الأساسية في كل الشعور الديني الهندوكي، رغم الاختيار الذي يقوم به المؤمنون على اختلاف توجهاتهم، من ضمن هذا الأدب الضخم.

3 - انتشار المذاهب أو البدع:

إذا كان التيار الهندوكي قد استمر منذ بداية العصر المسيحي فإن الظاهرة الأبرز في كل تاريخه هي ظهور ونمو الحركات المذهبية. ومن جهة أخرى، سواء في ما يتعلق بشكل العبادة أو في المظاهر الخاصة التي تزيها بها الفرق، فمما لا شك فيه وجود تأثيرات خارجية. في القرون الأولى لم تلعب الحروب مع البوذية إلا دوراً قليلاً على الصعيد التأمل الفكري. فقامت مناظرات بين الفلاسفة من المتدينين. وفي الأخير اندمجت البوذية في الهندوكية باستثناء مناطق الحدود. وبالمقابل كان لصدمة الغزوات الاسلامية أثر كبير على البرهمانية. والمسلمون غرثم في بادئ الأمر المظاهر التعددية في الديانة الهندية فأخذوا يجتاحون أماكن العبادة وفرضوا الدخول في دينهم لا بقوة الاكراه بل بجملة من التدابير المنظمة: مثل اعطاء المسلمين فقط المراكز الامتيازية وزيادة الضرائب المفروضة على

العبادات الطنطرية. والسيدها بدورها قلما تختلف عن الكاباليكا. وغالباً ما يشار إليها باسم غوراك ناثين المأخوذ عن اسم مؤسسها، غوراك ناث أو غوراكشا المجهول تاريخ المولد والمات. وهذه المجموعة المؤلفة ظاهراً من متعلمي اليوغا، هي على علاقة وطيدة بالهاتايوغا. وكانت معروفة في القرن الرابع عشر حيث ورد ذكرها في كتاب مراطي يعود إلى ذاك الزمن. وعلى الرغم من قلة عدد أتباعها فإن ممثليها منتشرون في كل الهند. ويجب أن نشير بين الحركات ذات العلاقة بعبادة سيفا إلى حركة غانا بتايا الذين يقدرسون ابن سيفا، غانيشا وهو المعبود ذو رأس الفيل. وأحياناً يعتبر سكاندا، ابن سيفا الثاني كأحد أشكال الآلهة. وفي الجنوب يشبهونه بالآله الشاب مورغان، وهو ما يزال يعبد حتى الآن باسمه.

التيار الفيشنوي

في العصر الذي أشارت فيه النصوص الشيفية إلى مذهب باسوباتا، كان هناك مذهبان: بهاغافاتا وبانكاراترا المتمثلان تقريباً بترسخهما في الوسط الفيشنوي. إلا أن الكتب الفيشنوية كانت تميز بين المذهبين. والمجموعتان تعبدان كرشنا فازوديفا. ولكن البهاغافاتا يتيمون مباشرة إلى بهاغافاد غيتا. في حين أن نظرية التوسعات فيوها، الفيشنية قد تكونت لدى بانكاراترا. وهذا المظهر الديني والطقوس التي ترافقه قد تركز في الشمال. أما طقوس فياكاناسا فقد انتشرت في كل الهند. في هذه الأثناء وفي القرن الحادي عشر دافع رامانوجا وهو فيلسوف فيدانتى، مصلح وفيشنوي، عن سيادة المطلق الشخصي ضد الحركات الوارثة للشنكارا والتي أولت الأولوية إلى المطلق غير الشخصي. وانضم هذا الفيلسوف إلى الفكرة البانكاراتدية وحاول أن يمجها في معابد الجنوب. ولكنه لم ينجح إلا جزئياً. وهكذا استمر المذهبان يطبقان في آن معاً.

في المناطق الجنوبية التي نجت من صدمة الفتح الإسلامي تعاقب المصلحون الفيشنويون ذوو الميول الفيدانتية طيلة عدة قرون. وكان المنحى التبتي يتزايد باستمرار: وأحلّ نيمباركا Nimbaraka القرن 13 - القرن 14، تلميذ تلامذة رامانوجا Ramanuja فكرة براباتي محل البختي Bakhti. والبراباتي Prapatti تعني التسليم الكامل لله، وتأخر مادفا قليلاً. وإذا كان يحترم الإلهين a vatara، الرئيسيين: راما Rama وكرشنا Kresna إلا أنه لم ينس فيشنوا العظيم الذي يحتال وراء صوره الكثيرة.

ويمتاز مادفا Madhva بخصوصية فريدة في الهند، هو أنه

الباسوباتا، في ما يتعلق بالمعتقدات. ويقال أن السيفا سيد هانتا هي حاملة السيفية الحقّة. وفي نظرها يعتبر سيفاً أيضاً سيد النفوس، باسوباتي. ولكن التركيز فيها يدور حول فعل القدرة الإلهية شكّي، وحول أهمية اللطف الإلهي الذي وحده يؤدي إلى الخلاص.

والعلاقة مثله، قوامها بأن واحد: الجهل ووزن الأعمال السابقة، ثم غشاء الوهم، مايا، المعتبر كسبب مادي للعالم. ونصوص «سيفا سيد هانتا» التي من المفترض أن تضم عدا عن «آغام» كتباً أخرى باللغة السنسكريتية فقدت. وفي بلاد التامول حيث هذا الشكل من السيفية قوي، هناك أدب غزير باللغة الشعبية. وفيها تعرض العقيدة بشكل واضح يُغني عن اللجوء إلى الكتب السنسكريتية التي ترجع إليها النصوص التامولية بصورة دائمة. وهي أيضاً تتضمن عدا عن الشروح العقائدية، كمية من الأشعار الصوفية وضعت بين القرن السادس والقرن الثاني عشر.

ويجب أن نشير أيضاً إلى الفرقة المساة، فيراسيفا أو لينغايا، وسميت كذلك لأنها تحمل صورة لينغا موضوعة في مذود. ويقال أن هذه الفرقة تعود في أصلها إلى ماهارسترا وأنها انتشرت في بلاد كناضة وأنها تمتلك نصوصاً باللغة الكنارية إضافة إلى النصوص باللغة السنسكريتية. وفيها يسمى سيفاً براهمان الأعلى. وإذا استثنينا صفته كشخص أسمى، فإنه يمثل فيها خصوصيات البراهمان الشكري. ويوجد تفسير في «الفيدانتا سوترا» خاص بهذه الفرقة. وفي الطرف الآخر من الهند، في كشمير هناك شكل آخر من السيفية تبرز فيه صورة الفيلسوف ابينافا غوبتا، القرن العاشر الميلادي. والنظام المعروف في الكتب المهمة المتألفة من القرن التاسع حتى القرن الثامن عشر ما تزال بين أيدينا. وتسمى تريكا لأنها تعترف بثلاثة مبادئ: الله والنفس والكون.

وعدا عن التنظيمات المذهبية الحقّة، أي عدا عن المجموعات المؤلفة من رجال دين ومن علمانيين، يجب التذكير، منذ البداية أن السيفية كانت دائماً ديانة المتقشفين: ويشار في جداول الحركات السيفية إلى بعض المجموعات التي تمثل فئات من النساك المتجولين غالباً والمتشربين في كل بلاد الهند. من هذه الفرق كاباليكا وهي معروفة من ميري أوبانيشاد. وتلحق بها سومما سيد هانتا، التي كان مركزها نيبال وغوجرات وكانت تمارس عبادة سيفاً وزوجته أوما. وتسير في نفس الخط كابالا موخا، التي يغلب عليها طابع الشقية وهي قريبة من

الشريفية - Srivais navisme في الجنوب ازدهرت الحركة المسماة سانت Sant. وهي مجموعات من المؤمنين Bhakta الفيشنويين كانوا يعبدون الإله باسم فيتتهال Vitthal أو فيتتهوبا. في هذه المجموعة برز مصلحان كبيران: جناند، آخر القرن الثالث عشر، ونامدف Namdev، أواخر القرن الرابع عشر. وكان لهذا الأخير تأثير كبير. فقد رفض عبادة الصور التي كانت تحتل مركزاً قوياً في الهند. وعبد الإله بشكل مجرد تماماً وسماه هاري Hari. وهذه التسمية قلماً تحمل في طياتها تمثيلات أسطورية. وربما نجد هنا أثراً إسلامياً نظراً لأن الأنصال بالاسلام كان كبيراً في هذه المناطق. وتنطبق نفس الملاحظة على توكرام Tukaram، 1608-1694 الذي كان بدوره صوفياً ماراتياً يكتب باللغة العامية. وكان معارضاً للواحدية monisme الشنكرية، وكذلك رفض كل صورة أخرى غير صورة فيشنو - فيتوبا وزوجته. وكان لا يرى فيها إلا رمزين، عارين من كل حلول أو تجسيد إلهي.

هذه النبذة عن الهندوكية تدل على أن الهند تمتاز بالتسامح الديني المؤدي إلى التنوع الذي يبلغ حد الفوضى. والعقائد في الهند مفتوحة فيما بينها ومنفتحة على العالم. هذا التسامح القديم يتناقض اليوم مع موجات التعصب المذهبي التي تؤدي في بعض الأوقات إلى مذابح هائلة. إن الهند كل شيء فيها كثير فكثرة الخلق تجر وراءها كثرة التعدد في كل شيء. وبفضل وسائل الاتصال الحديثة أخذت تظهر بعض أسرار الهند. ولكن معظمها ما يزال يحتاج إلى البحث.

الحركات السنكرية Synchrétistes

في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر استقرت الحالة السياسية. فالغزاة أقاموا في الهند وتزوجوا من البلاد وأخذت المعتقدات الهندية تؤثر في الأحفاد بصورة تدريجية. ومن جهة أخرى عمل الفكر الهندي الصافي على فرض احترامه على الأسياذ الأغراب كما عمل أحياناً على اجتذابهم. وبالمقابل أثر التوحيد الاسلامي في بعض المفكرين الهندوكيين. وهكذا حدث نوع من التزاوج بدا محسوساً عند توكرام Tukaram ولكنه برز واضحاً لدى الشاعر الصوفي كبير Kabir.

إن الحركة التي ينتمي إليها كبير، 1440-1518، هي بأن واحد هندوكية خالصة متأثرة بالصوفية الاسلامية الوافدة من فارس. ويقال ان كبير ينتمي إلى سانت Sant وإلى راماناندا ولكنه تردد في شبابه على الأوساط الاسلامية. وقد هاجم عبادة الصور ومعتقد أفاتارا. والرام Ram الذي يرد كثيراً على

مثنوي خالص، يعتبر الطبيعة مستقلة تماماً عن الروح، والله مستقلاً أيضاً عن الأرواح وعن الطبيعة. في القرن الخامس عشر، ومن ذرية رامانوجا المباشرة، يجب ذكر راماناندا Ramananda الذي توجه في عبادته إلى راما Rama. وقد برز وظهر بانفتاح طائفته على جماهير المنبوذين، الذين لا طائفة لهم، وحتى على غير الهندوكيين.

هؤلاء الرؤساء الروحيون كتبوا بالنسكريته وكانت لهم ذرية روحية ما تزال قائمة حتى الآن، في معظمها. انما تجب الإشارة أيضاً إلى جماهير الفيشنويين في الجنوب، وأقدم نصوصهم الدينية هي النصوص الصوفية الفار Alvar الموضوعة بالتامولية فيما بين القرن السادس والقرن التاسع.

وظلت حية مدرسة شريفشنافا Srivaisnava التي أسسها رامانوجا وتنقسم إلى قسمين: مدرسة فاداغالي Vadagalai إلى الشمال ومدرسة تنغالي Tenganai في أقصى جنوب الدكن. وإذا كان اتباع فاداغالي يعترفون بصحة النصوص السنكريته والتامولية، فإن اتباع تنغالي، المتأثرين بقوة في بانكاراترا Pankaratra إلا أنهم قلماً يتصلون بشيالي الهند ولذا فهم يرجعون فقط إلى النصوص التامولية.

وفيها بعد ذلك، وعندما خفت شدة المطرقة الإسلامية، ازدهرت الهندوكية من جديد في حوض نهر الغانج. وهكذا عادت الجماهير إلى زيارة الأماكن المقدسة على ضفاف يامونة Yamuna، بلد نشأة الأسطورة الكريشنية. فضلاً عن ذلك نشأت فرق أخرى: إذ ان فالابها Vallabha وهو من شراح فيدانتا سوترا Vedanta Sūtra كان يعيش في بنارس في القرن السادس عشر، جمع حوله العديد من التلاميذ. واستمر تراثه بإدارة ابنه فيتتهال Vitthal. والمعلمون الذين خلفوا هذا الأخير ظلوا يستعملون السنكريته وألفوا كتبهم الدينية باللغات الفرناكولية. وكان كيتانيا Caitanya معاصراً لفالابها Vallabha وكان أبرز المتصوفين في البنغال. وبدلاً من أن يدعو إلى البخني أو حتى إلى برباتي، دعا إلى برمان Preman أو الحب المتفاني الوجدي في سبيل المزدوج كرشنا - رادها: الآله وراعيته المحظية يشكلان بالنسبة إليه وحدة لا تنقسم. ووضع الأغنيات تمجيداً لها، وتنشد هذه الأغنيات في الاحتفالات Samkirtana التي هي شكل من أشكال التبتل الخاص في البنغال وخاصة في طائفته.

وفي غربي الدكن، وفي منطقة كاتيافار التي تجعلها الأسطورة كمملكة كرشنا ظلت الجماهير أمينة للإله الرعائي. فضلاً عن ذلك، في بلاد مارات، في الوقت الذي ازدهرت فيه

- ———, *Les Philosophies de l'Inde*, trad. arabe A. Moucalled, 1976.
- Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, Londres, La Haye, Paris, 1965.
- *Les Religions de l'Inde*, T.II. «L'Hindouisme récent», Trad. L. Jospin, Paris, 1965.
- Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

علي مقلد

الهيجلية

Hegelianism Hégélianisme Hegelianismus

مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة، انبثقت عن مذهب انشأه في الثلث الاول من القرن التاسع عشر الفيلسوف المثالي الالماني جورج فريدريش هيغل، G.W. F. Hegel... 1831-1770 الذي يعد واحداً من اعمق الفلاسفة في العصور الحديثة، واكثرهم تنوعاً وشمولاً، وستتناول فيما يلي بشكل خاص الحركات الهيجلية التي نشأت عن مذهبه؛ وهي حركات متنوعة ومتعددة، لكنها تعمل كلها على أرض هيجلية، وان كانت تصل، أحياناً الى نتائج متضاربة. ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيجلية الى ظروفها التاريخية فحسب، وإنما يعود الى مذهب هيغل نفسه الذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده، بل تعداه الى ميدان علم الجمال، والسياسة والاجتماع واللاهوت، والأدب وتاريخ الفلسفة، وتفسير التاريخ. . . والحق ان الاثر الهيجلي يصعب حصره في مجالات بعينها، ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر ان نقول انه: كما تأثر هيغل بالعقل الكلي، على حد تعبيره، فقد عاد وأثر في هذا العقل الكلي من جديد.

ويمكن القول إن هيغل عالج في مؤلفاته جميع التناقضات واعتبرها لحظات جدلية في حياة الروح المطلق، ثم وحد بينها في كل فلسفي شامل، فإذا قلنا عن مذهبه انه مركب جدلي، فإن ذلك يعني أنه يجوي في طبيّاته توترات هائلة أدت الى مناقشات عنيفة بين المدرسة الهيجلية وغيرها من المدارس المعاصرة لها أولاً (كمدرسة شلنغ أو شليرماخس)، ثم داخل هذه المدرسة نفسها ثانياً، كما أدت في النهاية الى تفكك المدرسة وانقسامها الى أجنحة متميزة.

وقد مرّت الهيجلية بأربع مراحل على النحو التالي:

لسانه، لا تمت بصلة إلى البطل الملحمي بل هو يقصد به الله. وقد احتقر التطيف، فكان له تلامذة من كل الفرق. والأنشيد الكثيرة التي وضعها باللغة الفرنسية Vernaculaire أدخلت في آدي غرانت Adi Granth الكتاب المقدس عند طائفة السيخ التي أسسها ناناك Nanak في القرن السادس عشر.

هذه الكثرة من الفرق أو من المصلحين استمرت حتى عصرنا الحاضر. وفي القرن الماضي ظهر براهمو ساماج Brahmo Samaj الذي أدخل في التراث الهندي العريق معاني أخذها هذه المرة عن المسيحية. وأبرز المنشقين عنه كاشاب كاندرسن Kashan Candrasen الذي حاول أن يقيم انطلافاً من الهند، ديناً كونياً يرتكز على التقشف وعلى البختي. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت الفكرة التبشيرية المسيحية رغم بعدها الأساسي عن الفكر البراهماني. واستطاع راماكريشنا 1834-1886، براهماني من منطقة كلكتا، وكان في مطلع أمره ناسكاً يتعبد لكالي Kālī، المظهر المرعب للآلهة المؤنثة، بواسطة بختي الفيشنوية أن يتماهى مع براهمان. وحاول ذات التجربة في إطار الدينين المسيحية والإسلام، فركز على المظهر السنسكريتي للأديان وعلى شمولية طريقة بختي. وكان تأثيره كبيراً على الهندوكية المعاصرة. وأعطى تلميذه، تحت اسم ديني، فيفيكانندا Vive Kananda 1862-1902 للنظام منحىً فلسفياً. وأسس مدرسة راماكريشنا التي كانت تبغى هدفين: كانت تمول وترعى نشاطات اجتماعية عديدة، وبالوقت نفسه كانت توجه الدين نحو الوعظ والتبشير بالهندوكية ضمن الخط الاصلاحى الذي وضعه فيفيكانندا.

وقام حديثاً متصوف اسمه رامانا ماهارشي وتجاوزت شهرته حدود الهند. وتوصل إلى استلهام براهمان عن طريق التأمل الذاتي فقط. ولم يقرأ كتب الفلسفة الا فيما بعد ثم شرح ما توصل إليه بنفسه. وأقام معاصره البنغالي أوروبندوغوش 1872-1950 في بسونديشرى حيث أسس اشراما Ashrama. وعاد إلى المسائل التقليدية الكبيرة فقدم لها الجواب الأصيل. فهو يرى أن براهمان ليس الواحد وليس التعدد. ويبدو أثر أوروبندو أكبر في الغرب مما هو في الهند.

مصادر ومراجع

- Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, 1967.
- Filliozat J., *Inde, Nation et tradition*, Paris, 1961.

العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين الذين دافعوا بقوة عن مذهب الأستاذ، وعمدوا إلى شرحه، وتفسيره، وتطبيقه في مجالات شتى. وقد نُوِّجت هذه العُصبة الأولى عملها باجتماع عقدته في منزل هيجل نفسه (يوليو عام 1826) وقررت فيه تشكيل «جمعية للنقد العلمي» بأقسامه الثلاثة: الفلسفة الخالصة، العلم الطبيعي، التاريخ الفلسفي، وأصدرت هذه الجمعية جريدة أطلقت عليها اسم حوليات النقد العلمي *Jahrbücher Für Wissenschaftliche Kritik* ولقد اعتبرت هذه المجلة بمثابة المجلة الهيجلية الرسمية. ويطلق على أعضاء هذه الجمعية اسم «الهيجليين القدامى»: أو الهيجلية المبكرة. - رغم أن هذا المصطلح لم يستخدم على نطاق واسع إلا بعد ذلك التاريخ عندما أصبح اسماً مرادفاً للجناح اليميني من المدرسة الهيجلية.

لكن على الرغم من أن الهيجلية كمدرسة ظهرت إبان عشرينات القرن الماضي، عندما اكتمل تكوين «الهيجلية القديمة» في فترة برلين، فلأنها بدأت، في الواقع، وتطورت في فترة سابقة، بل نستطيع أن نقول إن تكوين هذه المدرسة قد صاحب الأطوار التي مرت بها حياة هيجل الأكاديمية نفسها، فبعض أعضائها كانوا تلاميذ لهيجل في جامعة يينا *Jena*، وبعضهم الآخر كانوا تلاميذه في هايدلبرغ *Heidelberg* وفريق ثالث تتلمذ عليه في برلين. لكنهم جميعاً يشتركون في ثلاث خصائص أساسية الأولى هي أنهم كانوا - على خلاف اليسار الهيجلي - تلاميذ مباشرين لهيجل صاحبوه، ورافقوه كما شاهد هو في حياته أعمالهم وهي تهدف لتدعيم مبادئ فلسفته وتطبيقها في مجالات متنوعة غاية التنوع. والخاصية الثانية أنهم سوف يشكلون (عندما تنقسم المدرسة) ما يسمى باسم الجناح اليميني من الهيجلية، وكان أعظم ما أسهموا فيه هو نشر المؤلفات الكاملة لهيجل، بما في ذلك المحاضرات التي جمعت، وصُنِّفت على أساس مذكرات عدد من التلاميذ والمريدين الذين استمعوا إليه. وقد بدأ ظهور هذه المؤلفات في عام 1832 أي بعد وفاة هيجل بعام واحد. والخاصية الثالثة أنهم كانوا، في الأعم والأغلب، من الأساتذة الذين كانوا يشغلون مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية، على خلاف أعضاء اليسار الهيجلي الذين منعتهم ثورية أفكارهم من شغل مناصب مماثلة، بل لقد فصل منهم مَنْ كان يشغلها فعلاً.

علينا الآن أن نسوق كلمة تفصيلية عن هؤلاء التلاميذ: فمن هم أعضاء هذه المدرسة؟ مَنْ هم الهيجليون القدامى الذين تألفت منهم هذه المدرسة في طور تكوينها الأول؟

المرحلة الأولى: هي طور التكوين في حياة المعلم.

المرحلة الثانية: تفكك المدرسة الهيجلية وانقسامها بعد وفاة هيجل.

المرحلة الثالثة: انتقال الهيجلية من المانيا وانتشارها في أوروبا بصفة عامة.

المرحلة الرابعة: هجرة الهيجلية إلى انكلترا وأميركا، بصفة خاصة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي، وقد أطلق على هذه المرحلة الرابعة اسماً متميزاً هو «الهيجلية الجديدة» لما لها من أهمية خاصة، لذا سوف نغرد لها فصلاً خاصاً فيما بعد.

المرحلة الأولى: طور التكوين
(1) الهيجلية المبكرة، أو الهيجليون القدامى:

وصل هيجل إلى قمة المجد عندما انتقل من جامعة هايدلبرغ ذات الوسط المحدود، إلى العاصمة البروسية، برلين، ليشغل كرسي الفلسفة في جامعتها الذي خلا بوفاته فشته. هنالك بدأ في إلقاء محاضراته في 25 أكتوبر عام 1818، لاسيما في فلسفة القانون - ثم أصدر في هذه الفترة أصول فلسفة الحق عام 1821. وانتشرت الهيجلية انتشاراً واسعاً حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة. وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه الطلاب بالآلاف من جميع أنحاء البلاد، ومن خارجها أيضاً، ويصف لنا تلميذه المخلص روزنكرانتس *Rosen Kranz 1805-1879* وهو الذي كتب سيرة حياته - هذه الفترة بقوله: «استمع الناس من كل الطبقات إلى محاضراته، وتوافدوا عليه من كل أنحاء ألمانيا، ومن كل البلدان الأوروبية لاسيما بولندا، بل كان هناك أيضاً يونانيون واسكندنافيون جلسوا عند قدميه وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوه بها وهو يقلب أوراقه فوق المنضدة وهو يسعل، وينطق بصعوبة. غير أن عمق المضمون كان ينفذ في العقول ويشع منها حماسة صافية كل الصفاء. اما أنه كان من دوافع حضور محاضرات هيجل الأناية والأغراض الذاتية، فذلك أمر مفهوم من تلقاء ذاته». ويشير روزنكرانتس في عبارته الأخيرة إلى أن بعضاً من الذين حضروا محاضراته كانوا نفعيين غير مخلصين يسيرون مع البدعة الحديثة. ذلك أن الايمان بالهيجلية أصبح في ذلك الوقت من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية، ومن الترقى في هذه الوظائف، حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فصيل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية. وابتداء من عام 1823 بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون

1 - أول عضو بارز في هذه المدرسة، وربما أقدم الأعضاء أيضاً، هو جورج اندرياس غابلر Georg Andreas Gabler (ولد في 30 يوليو عام 1786 وخلف هيغل عام 1835 - أي بعد وفاته بأربع سنوات - أستاذاً في جامعة برلين، وتوفي عام 1853). كان تلميذاً لهيغل في جامعة يينا حيث عاصر ظهور أعظم كتب هيغل في هذه الفترة ظاهريات الروح 1807 - وهذا يفسر لنا اهتمام غابلر بهذا الكتاب حتى أنه أصدر عام 1827 كتابه المدرسي المدخل إلى الفلسفة شرح فيه شرحاً وافياً وواضحاً النقاط الهامة والأساسية في كتاب ظاهريات الروح الذي كان يعتبره هيغل مقدمة لمذهبه الفلسفي.

2 - ثاني أعضاء هذه المدرسة تلميذ متحمس لهيغل هو: هرمان فردريش فلهلم هنركس Hermann Friedrich Wilhelm Heinrichs ولد عام 1794 - وجاء إلى هايدلبرغ ليدرس القانون في جامعتها ثم جذبته الفلسفة الميجيلية وعُيّن عام 1822 أستاذاً للفلسفة في برسلاو Breslau وبعد عام 1824 استأذاً للفلسفة في جامعة هالي Halle - توفي في 17 ديسمبر 1861. كان تلميذاً لهيغل منذ فترة هايدلبرغ حيث ارتبط به منذ ذلك التاريخ ارتباطاً وثيقاً حتى أن هيغل كتب له مقدمة كتاب أصدره عام 1822 عنوانه الدين في صلته الوثيقة بالعلم - وكانت العداوة قد وقعت بينه وبين فردريش دانييل ارنتس شليرماخر F.D.E. Schleiermacher 1834-1768 فانتزع هيغل فرصة كتابة هذه المقدمة لكتاب تلميذه وراح يسخر أمر السخرية من نظرية شليرماخر Schleiermacher في الدين والمقالة بأن الدين عاطفة وليست عقلاً. وكان مما قاله هيغل في هذه المقدمة:

«لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحين، لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة وإخلاصاً لسيده، ولو كانت المسألة مسألة إخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية». فلم يغفر له شليرماخر هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضواً في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.

وفي عام 1825 نشر هنركس محاضرات عن فوست لغوته وهي المحاضرات، التي كان يلقيها في جامعة هالي. وإذا كان كتاب هنركس الأول قد كشف عن الخلاف بين المدرسة الميجيلية الأولى ومدرسة شليرماخر المعاصرة لها، فإن هذا الكتاب الثاني يُعبر عن العلاقة الحميمة بين الميجيلية وشاعر ألمانيا العظيم غوته 1832-1749 J. W. Goethe حتى لقد أصبح من عقائد الميجيلية الراسخة، كما يقول روزنكرانتس -

التوحيد بين فلسفة هيغل وشعر غوته فحاول الميجيليون تفسير شعر غوته بواسطة فلسفة هيغل والعكس بالعكس. وساعدت على تدعيم هذه الرابطة صدقة هي أن كليهما، هيغل وغوته، ولد في شهر أغسطس، لهذا كان كثيراً ما يتقاطع الاحتفال بعيد الميلاد الواحد مع عيد ميلاد الآخر من جانب التلاميذ والمعجبين.

ثم نشر هنركس بعد ذلك موجزاً لفلسفة المنطق عام 1826، وسفر تكوين المعرفة عام 1835 الذي ظهر بعد وفاة هيغل. أما مؤلفاته الأخرى مثل قصائد شلر عام 1837 والأدب السياسي عام 1844، فهي وإن كانت أسهل في أسلوبها إلا أنها أقل في قيمتها العلمية - وكان أهم كتبه المتأخرة تاريخ فلسفة الحق والدولة 1852-1848.

3 - أما في فترة برلين فقد كان أول من ارتبط بهيغل هو ليوبولد فون هنتغ Léopold von Henning ولد عام 1791 ونشر عام 1824 كتيباً صغيراً عنوانه مبادئ الأخلاق وفي نفس الوقت ساهم كثيراً في نشر مذهب هيغل سواء بوصفه محاضراً أم محرراً لحوليات برلين، وكان واحداً من التلاميذ الذين عاونوا هيغل في تأييد نظرية غوته في الألوان وتدعيمها ضد نظرية نيوتن مما أدى إلى توثيق العلاقة بين الأستاذ والشاعر الألماني الكبير - ومات هنتغ عام 1866 وهو استاذ بجامعة برلين.

4 - هناك أيضاً كارل لودفيغ ميشليه Karl Ludwig Michelet ولد في برلين في ديسمبر عام 1801، وأصبح بعد عام 1829 استاذاً غير متفرغ في جامعة برلين - كان في البداية مهتماً بالتشريع والقانون لكن سرعان ما جذبته ميدان الفلسفة وأبدى نشاطاً خاصاً في مجال الأخلاق يشهد على ذلك كتابه أخلاق أرسطو 1827 ومذهب الأخلاق 1828. كما ألقى في حياة هيغل محاضرات في الفلسفة الحديثة ظهر منها فيما بعد كتابه في هذا الموضوع. وقد تولى ميشليه نشر محاضرات هيغل في تاريخ الفلسفة في مجلدين 1836-1833.

5 - هنرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho، ولد في 22 مايو عام 1802 - وتوفي وهو أستاذ بجامعة برلين في 24 ديسمبر 1873. اهتم في البداية بفقه التشريع، لكنه، بتوجيه من هيغل، انتقل إلى الدراسات الفلسفية عموماً، والجمالية منها بوجه خاص، ظهر كتابه دراسات تمهيدية في الفن والحياة، (شتوتغارت، 1835)، ثم تاريخ الرسم والتصوير في ألمانيا والأراضي المنخفضة. في مجلدين، برلين، 1843-1842 ونشر مجموعة كبيرة من الآراء النقدية في مجلة

هيجل الذي نشره في برلين عام 1844 من أهم المراجع في سيرة هذا الفيلسوف (وقد سبقت الإشارة إليه).

9- إلى جانب التلاميذ الهغليين المخلصين الذين تكوّنَت منهم «الهغيلية المبكرة» هناك أيضاً الأصدقاء. وهناك، على وجه التحديد، صديقان لهيجل كان لهما بعض الفضل في تطبيق أفكاره لأول مرة في ميدان اللاهوت هما داوب Daub، ومارهينكه Marheineke.

أما كارل داوب Karl Daub، ولد في 20 مارس عام 1765 وتوفي في 22 نوفمبر عام 1836، فهو مؤسس اللاهوت البروتستنتي النظري. تعرف على هيجل في هايدلبرغ، وبعد أن غادرها الأخير إلى برلين ظل داوب من أخلص أصدقائه وأعظمهم أثراً، وأكثرهم تقديراً لفكره. كتب مجموعة من المؤلفات منها يهوذا الاسخريوطي 1816-1818 وبحث في اللوغوس Logos، واللاهوت الدغماطيقي في العصر الحاضر. صدر البحثان في برلين عام 1833، مما جعل هيجل يثق به فيعهد إليه بتصحيح ومراجعة الطبعة الثانية من كتابه الشهير موسوعة العلوم الفلسفية. أما المحاضرات التي نشرت له بعد وفاته فهي تدل بوضوح على اتفاقه مع فكر هيجل.

أما فيليب كونراد مارهينكه Philipp Conrad Marheineke، ولد في أول مايو 1780 - وتوفي في 3 مايو 1846، فقد ذهب في طبعة منقحة من كتابه علم العقائد Dogmatics عام 1827 إلى أنه درس بعمق مذهب زميله وصديقه هيجل. ولقد جذبت محاضرات مارهينكه نفسها كثيراً من اللاهوتيين لدراسة هيجل.

10- هناك أخيراً كارل فريدريش غوشل Carl Friedrich Göschel، ولد في 7 أكتوبر عام 1781 ومات في 22 سبتمبر عام 1861، نشر في البداية كتاباً عن فوست لغوته غفلاً، كشف فيه عن معرفة كاملة ودقيقة بمؤلفات هيجل كما عبّر عن تعاطفه مع مذهبه. ثم نشر عام 1829 كتاباً وقعه بالأحرف الأولى من اسمه عنوانه أقوال مأثورة حول الجهل والعلم المطلق وعلاقتها بالديانة المسيحية، لقي استحساناً قوياً لدى هيجل حتى أنه عندما التقى به «شدّ على يده ممتناً». كما يقول اردمان - كما اقتبس منه بعض العبارات في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية. وفضلاً عن ذلك فقد قام غوشل بتطبيق مبادئ الفلسفة الهغيلية على موضوعات قانونية على نحو ما يظهر في كتابه أوراق مبعثرة 3 مجلدات، 1832-1842، كما كتب مقالات في مجلة حوليات النقد العلمي تولى فيها الدفاع عن الهغيلية.

هؤلاء هم الأعضاء المؤسسون للهغيلية القديمة أو المبكرة

حوليات برلين. وقد تولى هوتو، بعد وفاة هيجل نشر محاضراته في فلسفة الجمال في مجلدين 1835-1838.

6- اهتم بالدراسات الجمالية أيضاً عضو آخر من المدرسة الهغيلية هو هنرش تيسودور روتشر Heinrich Theodor Rotscher الذي لفت الأنظار لأول مرة بكتابه أرسطوفانس وعصره Aristophanes und Sein Zeitalter 1827 الذي عرض فيه آراء هيجل عن سقراط وطوّرها. ولكن بعد ذلك كرّس نفسه تماماً لعلم الجمال لاسيما الأعمال المسرحية.

7- هناك عضو أقدم قليلاً من الاسم السابق هو ادوارد غانز Edward Gans ولد في 22 مارس عام 1798 درس القانون في جامعتي غوتنغن، وهايدلبرغ، ثم اتصل بهيجل في برلين حيث كان يدرس بعد عام 1820 وأرتبط به ارتباطاً وثيقاً ثم أصبح بعد عام 1825 استاذاً للقانون، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى مات في 5 مايو 1839، وكان له تأثير كبير في نشر أفكار هيجل بمؤلفاته النافذة وتأسيسه لمجلة حوليات برلين التي لعب فيها دوراً يفوق أي دور آخر. كما أعاد غانز نشر أصول فلسفة الحق لهيجل في برلين عام 1833 وأضاف إليها 194 اضافة طبعها عقب كل فقرة من فقرات الكتاب. وهذه الإضافات Zusätze هي بمثابة موجز للدروس التي كان يلقيها هيجل في فلسفة القانون، وقد ذكر غانز أن هذه الإضافات مأخوذة من كراسات طالبين كانا يحضران محاضرات هيجل هما G. H. Hotho خلال الفصل الدراسي الشتوي 1822-1823، والثاني هو K.G. Von Griesheim الذي حضر محاضرات الفصل الشتوي 1824-1825. ويقول غانز إنه لم يصف شيئاً من عنده، ولم يغير شيئاً من جوهر ما كان يقوله هيجل في هذه المحاضرات سوى «بعض الترتيب في الأسلوب والربط بين الجمل، وأحياناً اختيار الألفاظ». كما نشر غانز أيضاً: محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ عام 1837.

8- من أهم تلاميذه أيضاً في هذه الفترة يوحنا كارل فردريش روزنكرانتس Johann Carl Fredrich Rosen Kranz التلميذ المخلص المتحمس لهيجل ولد في 23 إبريل عام 1805، وأصبح بعد عام 1833 أستاذاً للفلسفة بجامعة كونغسبرغ، جذبته إلى برلين كل من هيجل وشليرماخر، لكنه سرعان ما اتصل بهيجل وأرتبط ارتباطاً كاملاً به ظهر في حياة هيجل نفسه، وقد بدأ التأليف بكتابه: تاريخ الشعر الألماني في العصور الوسطى عام 1830 ثم التاريخ العام للشعر لكن كتبه الأكثر إعجاباً: نظرية الإيمان عند شليرماخر، وموسوعة العلوم اللاهوتية 1831-يعدّ كتابه حياة جورج فلهلم فردريش

عندما أخذ على هذا المذهب انه انتهى إلى الوقوع في الشمولية المنطقية Panlogism، وهو خطأ نجده في نظرية هيغل عن الروح المطلق حيث يضع العلم؛ أي الفلسفة فوق الفن والدين بدلاً من أن ينتهي مذهبه بالدين. وفضلاً عن ذلك فقد أحل هيغل الفكرة المطلقة محل الله وبذلك وقع في وحدة وجود منطقية شاملة. صحيح أن فايبي ظل يتفق مع هيغل على أن المذهب الفلسفي الحق ينبغي أن ينقسم، إلى ثلاثة أقسام: المنطق وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح، لكن ينبغي عليه أيضاً أن يولي الزمان والمكان عناية أكبر سواء في الدراسة المنطقية أو فلسفة الطبيعة، كما ان على المذهب أن يعترف بالحرية التي تتجاوز ما هو منطقي، وكذلك ينبغي على فلسفة الطبيعة ألا تكون بناء منطقياً بل ان تتحول إلى تجربة فلسفية. أما فلسفة الروح فينبغي أن تتخذ شكلاً مخالفاً لصورتها عند هيغل فتستنبط بطريقة قبلية a Priori موضوعات الانترولوجيا والسيكولوجيا، والادراك الحسي، والفهم والعقل. أما القسم الخاص بالروح الموضوعي فيولي اللغة والدولة والتاريخ الكلي عناية أكبر بحيث تبرز غائية الروح في تتجاوز ما وصل إليه العلم (الفلسفة) والفن والدين.

وتولى الدفاع عن الهيجلية ذلك الرجل الذي شد هيغل على يده كما سبق أن ذكرنا - وكانت المدرسة تستقبل كبه بحماس - وأعني به جوتل Goschel فقد بين في كتابه واحدية الفكر نورمبرغ عام 1832 أن فايبي سقط في يد ألد أعداء الفلسفة ألا وهو المذهب الثنائي. وتطورت المجادلات والمناقشات إلى ان أعلن فايبي في كتابه المجلد في الميتافيزيقا هايدلبرغ 1835، خروجه نهائياً على الهيجلية وتتصله منها محاولاً أن يقيم مذهباً للحرية في معارضة مذهب الضرورة عند هيغل.

وهناك شخصية أخرى ارتبطت بفايبي ارتباطاً وثيقاً وأعني بها إمانويل هرمان فشته Immanuel Hermann Fichte (ولد عام 1797 - وأصبح استاذاً للفلسفة في بون Bonn عام 1835 ثم استاذاً في توبنغن من عام 1842 حتى تقاعده عام 1865 ومات في اشتوتغارت 8 أغسطس عام 1879 - وهو ابن الفيلسوف الكبير يوهان غوتليب فشته J.G. Fichte. وقد بدأ فشته مثل فايبي هيغلياً وانتهى إلى الاقتلاع عن الهيجلية عندما رأى فيها مجموعة متسقة من الأخطاء ووصف مذهب هيغل بأنه مذهب في وحدة الوجود Pantheism أو الألوهية الشاملة، صحيح أن المذهب، في رأيه، لم يوحد بين الله وجميع الأشياء لكنه وحد بينه وبين جميع الارواح. وقد بدأت انتقادات فشته من كتابه الذي صدر عن حياة هيغل وعنوانه اسهامات في الفلسفة الحديثة 1829.

وقد نجد شخصيات أخرى كثيرة، لكنها أقل أهمية من هؤلاء من أمثال جورج موسمن George Mussman الذي كان استاذاً بجامعة هائي وقام بتطبيق المبادئ الهيجلية في ميدان علم النفس. كما طبقها في ميدان الفزيولوجيا عالم الفزيولوجيا يوهانس موللر، Johannes Muller 1858-1801، في كتابه مجمل المحاضرات في علم الفزيولوجيا الذي صدر في بون عام 1827.

الدفاع عن الهيجلية

بدأت الهجمات الأولى على الهيجلية في حياة هيغل نفسه واستمرت فترة طويلة بعد وفاته وكان في نيته ان يرّد في مجلة حوليات برلين على هذه الهجمات، فكتب بالفعل عن اثنتين منها ثم ترك لتلاميذه مهمة الرد على باقي الهجمات. ويمكن أن نسوق بعض المؤلفات التي ظهرت في حياة هيغل وهي تمثل خمس هجمات على وجه التحديد كانت بمثابة الهجمات الأولى على مذهب هيغل وهي على التوالي:

1 - كتاب هولزمان Hulsemann المسمى حول النظرية الهيجلية أو المعرفة المطلقة ووحدة الوجود الحديثة، صدر في ليزرغ عام 1829.

2 - كتاب شوبارت Schubart حول الفلسفة بصفة عامة، وموسوعة هيغل الفلسفية بوجه خاص، صدر في برلين عام 1829.

3 - كتاب كاليش Kalichsh رسائل موجهة ضد موسوعة هيغل للعلوم الفلسفية، جزءان في برلين، 1830-1829.

4 - كتاب روله فون ليلينسترن Ruhle Von Lilienstern حول الوجود والعدم، والضرورة، برلين، 1829.

5 - لكن أخطر الهجمات جاءت من شاب، المفروض أنه بدأ هيغلياً، لكن سرعان ما تحول عنها وأصبح من أعنف خصومها هو كريستيان هرمان فايبي Christian Herman Weisse ولد في 10 أغسطس 1801 - ومات وهو استاذ للفلسفة في 19 سبتمبر عام 1866. في كتابه الموقف الحالي للعلوم الفلسفية ليزرغ، عام 1829، أعلن في البداية انه تابع للمنطق الهيجلي، ولعل ما كان يأخذه على هذا المنطق انه لم يدخل الزمان والمكان ضمن مقولاته، مع أنها ينتميان إلى العناصر الضرورية للفكر، فضلاً عن ان مزاعم هذا المنطق كانت، في رأيه، مبالغاً فيها.

واتخذ فايبي Weisse في كتابه مذهب في علم الجمال (ليزرغ 1830) موقفاً مماثلاً بالنسبة لمذهب هيغل ككل، وذلك

وازدادت حدتها، ولما كانت ظروف ألمانيا غير مهيأة إبان فترة عودة الملكية؛ أعني فترة النظم السياسية الجديدة في أوروبا التي تلت هزيمة نابليون، للمناقشات السياسية الليبرالية، فقد انتقلت المناقشات إلى ميدان الدين، وارتبطت بصفة خاصة بثلاث مشكلات لاهوتية بدأ منها انقسام الهيغلية: وهي:

- 1 - خلود النفس.
- 2 - شخصية المسيح.
- 3 - الله.

1 - خلود النفس:

كانت المشكلة الأولى التي بدأ حولها الخلاف هي مشكلة خلود النفس. وربما يعود الخلاف أساساً إلى عدم وضوح الفكرة الهيغلية، ذلك لأن هيغل نادراً ما يتحدث عن هذا الموضوع، وفي المرات القليلة التي تعرض فيها لفكرة الخلود كان أحياناً يتحدث عن ابدية الفكرة المطلقة أو خلود الروح، أو خلود الفكر أو المعرفة. الخ وهو يُعرف الخلود والفناء، في فلسفة الدين على النحو التالي: «الفاني هو ما يموت، أما الخالد فهو ذلك الذي يمكن أن يصل إلى وضع لا يكون في استطاعة الموت أن يقتحمه...» (ج3، ص57، من الترجمة الانكليزية). وفي تحليله لقصة «سقوط الانسان» في موسوعة العلوم الفلسفية. (فقرة 24 - إضافة) يقول: «إن القصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة، بل تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر» (17-19). وهنا نجد أن الآية تتحدث عن المعرفة على أنها لا نهائية، فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملاً محرماً. وأما حين تضيف النصوص أن الله طرد الانسان حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الانسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكن جانب المعرفة خالد ولا متناه. وهو هنا يجعل الخلود للمعرفة. ويقول في فلسفة الدين: «أما خلود النفس فينبغي ألا نتمثله وكأنه امر يتحقق في المستقبل، فهو حاضر الآن. إن الروح أبدية ومن ثم فهي حاضرة، وكذلك خلود النفس، فلما كانت الروح حرة فهي لا تدخل مجال التحديد؛ ومن حيث ان الروح مفكرة فإنها تصعد إلى المعرفة الخالصة التي موضوعها الكلي، اعني الأبدية». (ج3، ص57). ويستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «الانسان أبدي فيما يتعلق بالمعرفة، لكنه نفس حرة خالصة فقط من حيث انه موجود يفكر، وليس نفساً حيوانية، فالفكرة والمعرفة العقلية هما جذور حياته، وجذور خلوده بوصفه في ذاته شمولاً كلياً.

وهكذا ألق فايبي ونشته عن الهيغلية وبدأ في توجيه الانتقاد إليها، ثم انضم إليهما في الهجوم كارل فيليب فيشر Karl Philipp Fischer (الذي كان استاذاً في توبنغن ومات في 25 فبراير 1885، وكريستليب يوليوس برانيس Christlieb Julius Braniss ولد في 18 سبتمبر 1792 في برسلو، ثم أصبح استاذاً للفلسفة بها من عام 1826 حتى تقاعده عام 1870 ومات في برسلو ايضاً عام 1873.

غير أن المدرسة الهيغلية لم تقف ساكنة أمام هذه الهجمات فقامت مجلة حوليات النقد العلمي بدور بارز في الدفاع عن الهيغلية وتفنيد هجمات الخصوم الذين شكلوا ثلاثة تيارات بارزة، هي مدرسة شلينغ ومدرسة شليرماخر واخيراً المنشقين عن الهيغلية.

وتولى روزنكرانتس الرد على كتابات روله فون لينشترن وقال في رده ان التصورات الفلسفية ينبغي ألا يتم بناؤها بمناهج الهندسة، يونيو 1835. اما كتابات فايبي فقد تصدى غابله لتفنيدها، في سبتمبر 1832، كما انتقدها هنركس بطريقة غير مباشرة ايضاً في يوليو 1832 عندما كتب ملاحظات حول كتاب غوشل واحدية الفكر.

اما الانتقادات التي وجهها أتباع شلنغ فقد اثارت غضباً خاصاً لدى المدرسة الهيغلية فتولى فويرباخ Feuerbach الرد على شتال Stahl في يوليو 1835 بطريقة ذكية لكنها قاسية، كما تولى اردمان J.E. Erdmann الرد على زينغلر Sengler في ابريل 1835. كما تولى روزنكرانتس، ابريل 1835 نقد ميتافيزيقيا فايبي نقداً مريراً، وتولى ميشليه نقد اسهامات فشته في مايو 1830، وتولى هنركس نقد بقية كتبه، نوفمبر 1832 - ومايو 1835.

المرحلة الثانية: تفكك الهيغلية وانقسامها أولاً - المشكلات اللاهوتية:

يقول اردمان Erdman لقد كان هيغل سعيد الحظ مرتين الأولى: عندما عاش حتى شهد مذهبه يصل إلى أوج قمته ويدافع عنه تلاميذه وينشرونه في كل مكان. والثانية: عندما مات في اللحظات الأولى لتفكك المدرسة وانقسامها. غير أن عبارة اردمان هذه لا تنفي أنه لم تكن هناك خلافات داخل المدرسة الهيغلية في حياة هيغل، بل هو يقصد أن المناقشات، او الخلافات، التي وقعت داخل المدرسة كان يسيطر عليها الاستاذ ويتحكم في توجيهها لصالح المذهب. أما بعد وفاته عام 1831 فقد ارتفعت نغمة الخلافات داخل المدرسة

الشخصي واستمراره... الخ. ولقد حاول ريشتر في هذه المؤلفات أن يبرهن، على أسس هيجلية أيضاً، أن الوجود الشخصي واستمراره عملية مرفوضة ولا معنى لها، إن كل ما يبقى هو ضرب من الأنانية والرغبة الفردية والعجز عن الاستسلام. كما ذهب فايسي Weiss إلى أن نظرة هيجل الخاصة كانت تنكر الخلود الشخصي، لكنه ذهب إلى أن المطلق هو الذي يتصف بالخلود، ومن المشروع إضفاء صفة الشخصية عليه بوصفه ذاتاً.

ولقد انتقد الهيجليون القدامى هذه الأفكار فكتب غوشل Göschel في حوليات برلين (يناير 1834)، نقداً لمؤلفات ريشتر السالفة، وكانت المدرسة الهيجلية تنتظر هذا الرد بشوق كبير، حتى أنه يؤرخ لانقسام المدرسة إلى جناح يسار وجناح يمين، من تاريخ ظهوره. وذهب غوشل في هذا الرد إلى أن الروح بفضل تفوقها على الطبيعة تستطيع أن تتجاوز التعارض بين الكلي (الأنواع) والجزئي (الأفراد). ثم طوّر غوشل النقاش فيما بعد وفصله في كتاب ظهر في برلين عام 1835 بعنوان حول البراهين على خلود النفس. حيث أورد ثلاثة براهين أساسية لخلود النفس تسير موازية لثلاثة براهين على وجود الله، وتقابل ثلاث مراحل: من الفردية، إلى الذات، إلى الروح.

2 - شخصية المسيح :

غير أن الصراع حول خلود النفس سرعان ما توارى عندما حجه صراع أكثر أهمية حول شخصية السيد المسيح بدءاً ديفيد فردريش شتراوس David Friedrich Strauss ولد في 27 يناير 1808 - ومات في 8 فبراير عام 1874، بكتابه الشهير: حياة يسوع: فحص نقدي الذي صدر في مجلدين، في توبنغن، عام 1835-1836 وقد ترجمه جورج إليوت George Eliot إلى الانكليزية عن الطبعة الرابعة، عام 1844.

وكان شتراوس قد وقع في بداية حياته تحت تأثير أحد اللاهوتيين الهيجليين هو ف. كريستيان باور F. Chr. Bauer ثم استمع في جامعة برلين إلى المحاضرات التي كان يلقيها هيجل هناك. وعاد عام 1832 إلى جامعة توبنغن ليعمل فيها محاضراً وظل في هذا المنصب حتى عام 1835 - وهو العام الذي ظهر فيه المجلد الأول من كتابه السالف الذكر حياة يسوع - فأحدث ظهوره عاصفة من السخط العام أدت في النهاية إلى طرده من الجامعة وبذلك فقد منصبه الأكاديمي كما فقد منصبه كأستاذ في زيورخ بعد ذلك فتقاعد بقية حياته، واكتفى بالعمل في الصحافة.

أما النفس الحيوانية فهي غارقة في حياة البدن، في حين أن الروح من ناحية أخرى هي ذاتها شمول كلياً. (ج 3 ص 58). وهكذا نجد الفكرة الهيجلية عن خلود النفس (بمعنى النفس الفردية لا الروح الكلية ولا الفكر أو المعرفة) فكرة يكتنفها الكثير من الغموض وربما كانت المرة الوحيدة التي تحدث فيها هيجل بتحديد أكثر دقة عندما ردّ على شوبرارت Schubart الذي اتهمه بأنه ينكر خلود النفس «عندئذ رد هيجل قائلاً إن الروح في فلسفته ترتفع فيما وراء هذه المقولات التي تشمل أفكاراً مثل التفكك والانحلال والدمار والموت وما شابه ذلك». فهل يعني ذلك أن النفس خالدة؟ يقول في تعبير غامض أيضاً «الخلود هو كيف في صورة محدودة من الوجود». ولقد ظلت هذه التعبيرات، وغيرها غامضة في المدرسة الهيجلية، وكثيراً ما استخدمت بمعان مزدوجة الدلالة.

وجاءت أولى الخطوات الحاسمة التي فجّرت الموقف من لودفيغ اندرياس فويرباخ Ludwig Andreas Feuerbaeh ولد في 28 يوليو 1804 - ودرس في هايدلبرغ وبرلين ومات في 12 سبتمبر عام 1872، الذي نشر غفلاً كتاباً عنوانه خواطر حول الموت والخلود نورمبرغ عام 1831 وذهب في هذا الكتاب إلى تقدير الموت وسعى إلى وضعه موضع احترام وتبجيل بدلاً من أن يذهب إلى أن الموت هو مجرد مظهر زائف كما تقتضي نظرية الخلود. وراح فويرباخ يبرهن، من منظور هيجلي، على أنه انحلال ضروري للمتناهي في اللامتناهي، وعلى أن الوجود المتصل للإنسان يعتمد على الذكرى التاريخية، ووصف فويرباخ نظريته بأنها نظرية في وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية)، وهكذا انكر على أسس هيجلية أي بقاء شخصي بعد الموت وذهب إلى أن المضمون الحقيقي للهيجلية يفضي إلى وحدة وجود، أما الاعتقاد في الخلود الشخصي فهو ليس سوى ضرب من الضرور الأناني الذاتي الذي يدل على تنامي الإنسان وحسب. ولو أريد للبشر أن يفهموا الدين فهماً حقيقياً فإن عليهم التسليم بواقعة الموت بوصفها حقيقة لا يمكن إنكارها وإنها هي التي تحرر الإنسان من موقف الجزئية المحدود وتجعله يتحد مع الروح اللامتناهي.

غير أن المدرسة الهيجلية بدأت تتخذ موقفاً أكثر حسماً في هذه المشكلة عندما توالى المؤلفات في نفس الموضوع. فقد كتب فردريش ريشتر Fredrich Richther وكانت مؤلفاته أشد تأثيراً من مؤلفات فويرباخ - عن النظرية الجديدة في خلود النفس برسلاو 1833 وحول فكرة الله والجلال، والوجود

لأسيا العهد الجديد، يتضمن تاريخاً، ومع ذلك يذهبون إلى أنه في الجانب الأكبر منه يحتوي على أساطير، وأن مؤلفي العهد الجديد اخترعوا - تحت إلهام روح الجماعة المسيحية - وبعملية رمزية لا واعية، ما شعرت الكنيسة أنه الحقيقة المثالية. إن شخصية السيد المسيح، تلك العبقورية الدينية العظيمة - نتجت أساساً بتأثير يوحنا المعمدان الذي كان يبشر بظهور المخلص. لكن يستحيل علينا أن نقبل تلك الروايات التي تروي ما هو مستحيل مادياً ونفسياً أعني المعجزات. غير أن هناك حقيقة مخفية وكامنة خلف الأسطورة وهي أن الطبيعة الإلهية تجسدت فيها هو بشري، وأن اللامتناهي يسري فيها هو متناه، لكن التجسد الذي حدث لم يتم في شخص واحد فقط بل في الجنس البشري كله، فالإنسانية ككل متحدة اتحاداً حقيقياً بالله، وهو يعيش فينا رغم ما يحدث من موت. وهكذا ذهب شتراوس إلى أن هذا هو المضمون الحقيقي لفلسفة هيجل في الدين، رغم أن هيجل نفسه أحجم عن استخلاصه بسبب موقفه الرومانتيكي من الشخصيات التاريخية.

لا يعني هنا كيف استقبل اللاهوتيون هذا الكتاب، ولقد سبق أن رأينا العاصفة التي استقبل بها، فقد شتراوس بسببها وظيفته كمحاضر في جامعة توبنغن ثم بعد ذلك درجة الأستاذية في زيورخ... الخ، لكن ما يهمنا هو تأثير الكتاب على الصعيد الفلسفي: فمن ناحية رحّب خصوم الهيفيلية بهذا الكتاب ترحيباً لا حدّ له، مما أدى إلى اتساع هوة الشقاق داخل المدرسة الهيفيلية بسبب المناقشات والمجادلات التي وقعت فيها وأدت بعد ذلك إلى انقسامها انقساماً واضحاً. فقد اتسع النقاش بين مؤيد لأفكار شتراوس ومعارض لها، فأصدر فلهلم فاتك Wilhelm Vatke، ولد عام 1806 ومات في 19 أبريل عام 1882 - وهو صديق شخصي لشتراوس - كتاباً عنوانه لاهوت الكتاب المقدس، صدر المجلد الأول في برلين عام 1835 ودرس فيه العهد القديم، أيّد فيه آراء شتراوس وذهب إلى أنه ينبغي أن ننظر إلى التبدّي الحسي للإله - الإنسان على أنه أسطورة.

وكان برونو باور Bruno Bauer الذي تلمذ على يد مارهينكه قد انضم في البداية إلى الجناح اليميني من الهيفيلية فكتب عرضاً نقدياً لكتاب شتراوس في حوليات برلين، ديسمبر 1835، اتخذ فيه موقفاً حاسماً في معارضة شتراوس. وأعلن غابلر Gabler الذي كان على رأس المساهمين في محاضراته الافتتاحية التي القاها باللغة اللاتينية عام 1836 معارضته الشديدة لآراء شتراوس.

بدأت اهتمامات شتراوس بالمسيحية من منظور اهتماماته الهيفيلية، فعندما شرع في دراسة الأناجيل، لم يكن ليبرالياً ولا مادياً، وإنما كانت اهتماماته الأولى أقرب إلى اهتمامات الفكر الهيفيلي المثالي، وكان ينوي في البداية دراسة الروايات المتداولة عن حياة يسوع، حتى يفرق بين صحتها التاريخية وبين مضمونها من ناحية وبين القدر الهائل من المبالغات الذي احاط بهذا المضمون خلال القرنين الأولين من العهد المسيحي من ناحية أخرى. غير أن دراسته أقتعته بأن الأهمية الأساسية للأناجيل هي في الواقع، أهمية جمالية وفلسفية وليست تاريخية، فالأناجيل تتحدث من ناحية عن انتظار الشعب اليهودي للمسيح المنتظر في الفترة الملهتية؛ وهي من ناحية أخرى تعكس ذكرى شخصية لرجل عظيم هو يسوع - ومن ثم فالأناجيل تشمل مركباً من أفكار خاصة باليهود حول طبيعة تاريخ العالم، وتعاليم أخلاقية مرتبطة بشخصية بشرية لكنها غامضة تاريخياً تعرضها في صورة جمالية طريفة لأعضاء في جماعة دينية حديثة مؤلفة من يهود ويونانيين. والأناجيل، في رأيه، باختصار، هامة ومشوّقة أساساً بوصفها شاهداً على أعمال الوعي في مجال التجربة الدينية، فهي تبين لنا كيف يمكن للذهن أن يخترع معجزات ويؤكد حقيقتها، في معارضة الشعار الهيفيلي المعروف والمعترف بصحته وهو «أن العقلي واقعي، والواقعي عقلي».

ولو وقف شتراوس عند هذا الحد واكتفى بهذا القدر من التحليل لاعتبر كتابه بقايا تفكير حر من عصر التنوير، لكنه استمر ليقول أنه رغم إنكار قصة حياة يسوع في الأناجيل من الناحية التاريخية، فإنه لا ينتج من ذلك القول بأن الأناجيل اختلاق واعي أو أنها غش ودجل. وإنما يمكن أن نقول عنها أنها ضرب من النشاط الروحي من الدرجة الثالثة التي يسميها هيجل بالاختراع اللاواعي أو الاختلاقي اللاشعوري أو الأسطورة، التي عرفها هيجل نفسه بأنها محاولة لرؤية المطلق في إطار صور مشتقة من التجربة الحسية، وبالتالي ينبغي النظر إليها على أنها تعبيرات شعرية عن رغبة الإنسان في تجاوز تناسي اللحظة التاريخية، فكانت شاهد عدل على رغبة الانسان في تحقيق الهدف الباطني للروح في رحلتها نحو الوجود الهيفيلي في ذاته ولذاته. وهكذا جعل شتراوس من الأناجيل شواهد ووثائق تدل على التعبير البشري، وبالتالي انحط بها إلى مستوى الأساطير والحكايات الوثنية.

ومن ناحية أخرى فقد انتقد شتراوس بشدة المفسرين العقليين للكتاب المقدس الذين يتفقون على أن هذا الكتاب

3- الله :

اتسعت المناقشات اللاهوتية لتشمل الفكرة الأساسية في كل تفكير ديني وهي فكرة الله، ومع اتساع المناقشات ازدادت الخلافات داخل المدرسة وتأكد انقسامها. فبالنسبة إلى هذه المشكلة، كسابقتها، تكرر انقسام المدرسة إلى الجناحين ذاتها: اليمين واليسار، فإذا كانت هذه المشكلة التي تمثل محور الفكر اللاهوتي كله فإنها تشمل كذلك جميع المشكلات الدينية الأخرى.

وإذا كانت مشكلة خلود النفس تعود أساساً إلى غموض الفكرة ذاتها داخل المذهب الهيجلي مما يجعل الخلاف في تأويلها ممكناً، فكذلك الحال في فكرة الله. فمن الباحثين المعاصرين مثلاً من يقول «إن الفلسفة الهيجلية ترفض كل مفارقة وتعالٍ Transcendence وإنها تزعم البقاء في المحاشية (الخلولية) Immanence وعدم الخروج منها» - ويقول غيره إن هيجل في مراسلاته مع شلنغ Schelling كان قد نخل في سن مبكرة عن فكرة «الإله الشخصي» كما تفهمه المسيحية، وإن كانت الفكرة في مؤلفاته، وكذلك في محاضراته، ظلت غامضة ملتبسة الدلالة مما جعل أمر اختلاف تأويلها ممكناً. فهيجل، مثلاً، في فلسفة الدين يقول، صراحة، إن المتناهي يمثل مرحلة أساسية في حياة اللامتناهي: «ما كان يمكن لله أن يكون لها بدون العالم». وهكذا يصبح المتناهي لحظة جوهرية في حياة اللامتناهي اعني في طبيعة الله، ومن هنا نستطيع أن نقول إن الله ذاته هو الذي يجعل من نفسه متناهيًا وهو الذي يخرج التعينات من داخل ذاته (فلسفة الدين، ج1، ص198 من الترجمة الانكليزية). وهو يستعير قول مايسترايكهارت الراهب الشهير، الدومينيكاني «العين التي يراني بها الله هي نفسها العين التي أراه بها، فعيي وعينه واحدة. إذا لم يوجد الله فلن أوجد أنا، وإذا لم أوجد أنا لا يوجد هو» (المرجع نفسه، ص218) وكان هيجل يقول أيضاً في تاريخ الفلسفة «إن الماهية الكلية للروح تتجزأ في أرواح فردية تعي هذه الماهية الكلية، وتصبح على وعي باتحادها معها، وتلك هي الطريقة التي تعرف هذه الماهية نفسها بواسطتها وتصبح روحاً حقيقية، وعندما يتحدث عن روح العالم فإنه يعني بذلك قانوناً عقلياً محايثاً كان في البدء غير واعي، ثم وعى نفسه في النهاية في روح الفيلسوف. أكان هيجل يؤله نفسه، كما اتهمه بعض النقاد في حياته؟ ألم يقل لطلابه في ختام محاضراته في بينا عام 1805-1806، «لقد أطلت عليكم فجر عصر جديد، إذ يبدو أن روح العالم قد نجح أخيراً في أن يدرك ذاته على أنه الروح

وكتب اردمان J.E. Erdmann عرضاً عاماً لهذه الآراء مع نقدها، طوره بعد ذلك ونشره في جريدة جامعة هاله Halle عام 1837 «الروح والجسد» وساهم غوشل Göschel بمقال عنوانه «الأول والآخر» هو اعتراف بإيمان الفلسفة النظرية، تضمنت في جوهرها الأفكار التي طورها بعد ذلك في كتابه مساهمات في اللاهوت النظري، صدر في برلين عام 1838، وذهب في هذا الكتاب إلى القول بأنه مثلما أن المملكة تصبح متحدة من خلال شخصية الملك، فكذلك الإنسانية كلها تصبح متحدة في إنسان واحد بسيط عاش بوصفه لحظة تجسيد لله، وبوصفه في نفس الوقت، شخصاً من إنسانية مخلوقة... الخ.

ورد شتراوس موضعاً أفكاره وعلاقته بالمدرسة الهيجلية في العدد الثالث من كتابات خلافة صدر في توبنغن عام 1837، اعترف فيه بأن هيجل قد لا يوافق على الأفكار التي انتهى إليها، والسبب، في رأي شتراوس، انه كان فيلسوفاً معارضاً للثورة والنقد، معبراً عن عهد عودة الملكية، لكن أفكاره، أي أفكار شتراوس، تنتج رغم ذلك كله من المبادئ الأساسية للمذهب الهيجلي. وأعلن شتراوس أيضاً أنه لم يتردد إلى آراء شليرماخر كما اتهمه روزنكرانتس، بل على العكس أن الهيجليين الذين رفضوا النقد هم الذين ارتدوا إلى آراء شلنغ. اما بالنسبة للمدرسة الهيجلية فهي فيما يرى شتراوس، قد انقسمت ازاء التفسيرات المختلفة لفلسفة هيجل، مثل البرلمان الفرنسي، إلى جناحين: جناح اليسار الذي ينتمي إليه هو نفسه، وجناح اليمين الذي يشغله غوشل، وغابلر، وبرونو باور. أما روزنكرانتس فقد اتخذ موقف الوسط. ولاقته هذه القسمة التي اعلنها شتراوس نفسه قبولاً عند كثيرين حتى انها ما زالت سارية إلى يومنا هذا. وإن كانت هذه القسمة ليست مطلقة فقد تجد من الجناح اليساري مفكراً مثل شتراوس نفسه الذي كان يسارياً واضحاً على صعيد الدين والمشكلات اللاهوتية، لكنه دافع، مثل رينان في فرنسا، عن أفكار محافظة تجعله يصنف إلى اليمين من الناحية السياسية، وهكذا أصبح جناح اليمين هو الذي يحاول التوفيق بين الفكرة الهيجلية وتاريخ الأناجيل، زاعماً أن الله قد حقق التعبير الكامل عن ذاته في الأفراد والأحداث الجزئية. أما روزنكرانتس الذي مثل جناح الوسط فقد كان يشكك في كثير من قصص الانجيل وغرائبه، لكنه ذهب إلى أن المطلق لا بد أن يتجلى كفرد. أما اليسار فقد تبني موقف شتراوس.

المطلق يعكس ذاته منذ الأزل في أرواح متناهية مختلفة، فهو أشبه ما يكون بشجرة هائلة تحتوي باستمرار على براعم وأزهار، وثمار رغم أنها ليست سوى موجود واحد.

وفي عام 1841 أصدر فويرباخ كتابه الكلاسيكي الشهير ماهية المسيحية *Essence of Christianity*، ليبزغ، 1841، ذهب فيه إلى أن الدين هو أحد أشكال الفكر والعقل البشريين الذي يرتفع الإنسان بواسطتهما إلى مرتبة أعلى من الحيوان. وقال إنه يعتقد في أطراف المسائل الدينية، أعني أنه أنكر أن تكون التجارب الدينية الماضية مختلفة عن التجارب الراهنة التي نلاحظها في الوقت الحاضر. وهكذا أصبح اللاهوت جزءاً من الأنثروبولوجيا إذ يعتمد على حقيقة أساسية هي أن الإنسان يصنع ماهيته، فالإنسانية عند فويرباخ ليست هي فقط الموضوع الحقيقي للدراسات المسيحية، لكنها موضوع اللاهوت بصفة عامة. إن نظرة التأليه التي تنسب صفات شبه بشرية إلى الذات الإلهية لا بد أن تُعكس، فالجنس البشري هو الذات المطلقة التي ينبغي أن تُنسب إليها الصفات الإلهية. وهذا العكس عند فويرباخ لا يؤثر فقط في قلب اللاهوت وإنما يؤثر كذلك في المذهب المثالي الفلسفي الذي هو عنده لاهوت مُفَنع. ويستخدم فويرباخ تفسيراً ببيكولوجياً لتصحيح الخلط الذي حدث في الفلسفة، فليست الفكرة هي حقيقة الوجود البشري، وإنما الوجود البشري هو مصدر الفكرة وحقيقتها، والحواس، وليس الوعي المفارق، هو الوسيط الأول للمعرفة، والعلاقات البشرية العينية لا الروح، هي أساس الجماعة البشرية. والحب بين إنسان وإنسان وليس الإيمان بإله مفارق هو حقيقة المسيحية. والخلط بين الاثنين ليس، في رأي فويرباخ، مجرد خطأ منطقي بسيط وإنما هو نتيجة لوضع وجودي خاص هو اغتراب الذات البشرية عن نفسها فالله خلق الإنسان، وهو خلق أسقط فيه الإنسان إمكاناته العليا على موجود خارجي ثم خضع له.

وانتقل برونو باور *Bruno Bauer* من اليمين إلى اليسار وسرعان ما أعلن أن النتيجة الحقيقية للمذهب الهيفيلي ليست هي التأليه *Theism* ولا وحدة الوجود *Pantheism* وإنما الاتحاد *Atheism*. وهكذا شكّل باور مع فويرباخ جبهة الاتحاد في اليسار الهيفيلي.

ثانياً - استقلال الأجنحة الهيفيلية وتمايزها:

ظلت الخلافات بين الهيفيلية تنمو وتزداد إلى أن انقسمت المدرسة إلى أجنحة مستقلة أو متميزة، فتحققت عبارة شتراوس

الطلق. لقد كفّ وعي الذات عن أن يكون وعياً متناهياً فحسب، ومن ثم فقد اكتسب وعي الذات المطلق ما كان يفتقر إليه حتى الآن من حقيقة، ألا يعني ذلك أن الروح المطلق قد وعى ذاته أخيراً في مذهب هيفل وأن أعلى وعي لله هو وعي هيفل، وإن هيفل هو المطلق؟! (أيمكن أن نقول إن هيفل كان من اتباع مذهب وحدة الوجود *Pantheism* (أو شمول الألوهية) أم أن مذهبه لا يتسم بأية مسحة دينية فهو إلحادي في جذوره *Atheism*؟

هكذا بدأ الخلاف في المشكلة الثالثة، التي تُعدّ من الناحية اللاهوتية أهم المشكلات جميعاً، فوقف في جانب الجناح اليميني كل مَنْ أكد أن فلسفة المعلم كانت فلسفة مؤمنة إيماناً تقليدياً ذهبت فيه إلى أن المعتقد عقلي. أما جناح اليسار فقد وقف في الجانب المقابل من الطريق مؤكداً استحالة اتفاق المعتقد الديني مع الفلسفة، أو الإيمان مع العقل. وبيدوا أن جناح اليسار من المدرسة الهيفيلية لم يكن متفقاً تماماً على آراء واحدة: فبعضهم دافع عن وحدة الوجود التي رآها في المذهب الهيفيلي كما فعل شتراوس في حين اتخذ البعض الآخر، مثل فويرباخ وبرونو باور، وجهة نظر مختلفة عندما فسر الهيفيلية تفسيراً إلحادياً.

أصدر ديفيد شتراوس كتابه الشهير الثاني نظرية الإيمان المسيحي في تطورها وصراعها مع العلم الحديث في مجلدين، صدرا في توبنغن 1841-1842 وذهب فيه إلى أنه لا يشك لحظة واحدة في أن تصوره للفلسفة الهيفيلية هو وحده التصور السليم (ولقد قابل جناح اليمين هذا القول بالسخرية والازدراء وفي هذا الكتاب يقابل شتراوس بين الديانة المسيحية والفلسفة الحديثة بوصفها مذهبين متعارضين هما التأليه *Theism* من ناحية، ووحدة الوجود *Pantheism* من ناحية أخرى. ولقد كان سبينوزا *Spinoza* بوجه خاص هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة دعائم المذهب الأخير وينبغي عدم الخلط بينهما كما فعل فايسي *Weisse*. إن ظهور التأليه يرجع إلى أن الوعي لا يدرك ذاته ومن ثم يضع المضمون اللامتناهي الذي يستشعره بداخله، خارج ذاته لأنه يشعر بذاته شعوراً تجريدياً وحسياً كذلك. وهكذا نجد أن ما هو في الأصل واحد أصبح اثنين. أما الفيلسوف الذي يُدرك أنها معاً شيء واحد فسوف يكون كل ما هو مفارقة وما يجاوز هذا العالم هو عدوه اللدود. ثم يُبين شتراوس بعد ذلك أنه ليس ثمة إله سوى الفكر الحال في جميع الموجودات المفكرة، وليس ثمة صفات لله سوى قوانين الطبيعة، وأنه في الكل لا يوجد زيادة ولا نقصان وأن

هو باور- لقد كان هايني يقول: «إن الفكر يسبق الفعل كما يسبق الضوء الرعد» وهذا ما آمن به هؤلاء الشبان وهذا واحد منهم - هولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي أصدر إحدى الدوريات القصيرة الأجل وإن عُبِرَت عن فكر الهيجليين الشبان - يقول: «ألم نتعلم من التاريخ أن النظرية تسبق الفعل باستمرار، على نحو ما يسبق يوحنا المعمدان المسيح؟ إن النظرية تضيء الطريق، وتمهد لقدم المسيح المنتظر. لقد كانت المسيحية نظرية، وكان الإصلاح الديني نظرية، والثورة نظرية ثم تحولت كلها إلى أفعال». كما عبّر ماركس نفسه عن الفكرة ذاتها في رسالته للدكتوراه عن فلسفة ديمقريطس الطبيعية واختلافها عن فلسفة ابيقور عام 1841.

لكن رغم إيمانهم بقوة الأفكار فإن شعوراً غامضاً بأن ذلك لا يكفي بدأ يظهر عند أوغست شزكوفسكي الذي أصدر كتاباً صغيراً عنوانه مدخل إلى فلسفة التاريخ أراد به أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة أخرى تدخل الفعل التطبيقي في نطاق اهتمامها، فلا يكفي في رأيه اكتشاف قوانين التاريخ الماضي بل لا بد أن يستخدم الناس هذه المعرفة لتغيير العالم في المستقبل. وإذا كان هيجل يقسم تاريخ العالم لثلاثة أقسام: العالم الشرقي - اليونان والرومان - العالم الجرمانى المسيحي - فإن شزكوفسكي يعتقد أن العالم القديم كله هو الحقبة الأولى، أما الثانية فهي تمتد من المسيح حتى هيجل، أما الثالثة فهي لم تظهر بعد.

غير أن تطور حركة الهيجليين الشبان ارتبط ارتباطاً وثيقاً بحولية هالة التي استقبلت كتاب شزكوفسكي بحماس شديد، وكانت هذه الجريدة قد نشأت على النحو التالي:

في أول يناير عام 1838 أسس استاذان بجامعة هاله هما آرنولد روجه Arnold Ruge 1880-1803 وتيودور ايشتماير Theodor Echtemeyer جريدة بالغة الأهمية في تاريخ جناح اليسار الهيجلي هي: حولية هاله للعلم والفن الألماني... Hallische Jahrbucher Fur deutsche Wissenschaft und Kunst. فقد عكست هذه الجريدة في تطورها ظهور جناح اليسار كما سائرت تكوينه لاسيما عندما أصبحت الأداة الأساسية التي تعبر عنه. وكان روجه أكثر حماساً من زميله وقد عمل محاضراً في جامعة هالة منذ عام 1830، لكن عندما رفضت الحكومة ترقية بحيث يشغل كرسي الفلسفة، لم يحفل كثيراً، وتوقف عن التدريس معتمداً على ثراء زوجته، ثم انصرف بهمة ونشاط إلى إصدار هذه الحولية، وكان يصف نفسه أنه «تاجر جملة في عالم الأفكار». وعلى الرغم من أنه لم

السالفة الذكر. ويقول كارل لوفث Karl Löwith إن الدلالات العميقة التي اكتسبتها الأجنحة الهيجلية إنما جاءت من تفسير كل فريق لعبارة هيجل الشهيرة التي ذكرها أولاً في موسوعة العلوم الفلسفية ثم في فلسفة الحق بعد ذلك، وهي: «كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي». فقد أكد جناح اليسار الشطر الأول من العبارة، وذهب إلى أن ما هو عقلي لديه القوة التي تمكنه من التحقق بحيث يصبح واقعياً، ومن ثم فهو وحده الجوهرى، ومن هنا ينبغي إزالة العناصر الغريبة اللاعقلية من عالم الواقع. أما جناح اليمين فقد تمسك بالشطر الثاني وهو أن الواقع، على نحو ما هو عليه بالفعل، عقلي، ومن ثم فإنه ينبغي علينا أن نتكيف معه. ويمكن أن نقول أيضاً إن جناح اليسار اهتم بالجدل والمنطق في حين أن جناح اليمين اهتم بالفلسفة المثالية التي توفق بين الفلسفة والدين وتحسوي في جوهرها المسيحية، والثقافة البرجوازية، واحترام النظام الملكي، في الوقت الذي استخرج فيه الهيجليون الشبان، أو جناح اليسار، المضامين النقدية لجدل هيجل لمهاجمة النظام القائم لصالح المستقبل.

أ - جناح اليسار أو الهيجليون الشبان:

يصعب أن نتحدث عن حركة للهيجليين الشبان قبل عام 1840، وإن ظلت خيوط الحركة تتجمع وتُغزل قبل ذلك بثلاث سنوات على الأقل. وكان مركز تجمع الهيجليين الشبان هو مدينة برلين. وهناك مجموعة من السيات المشتركة بينهم: أولاها أن معظم هؤلاء الشبان درسوا في جامعة برلين: فالأخوان برونو وادغار باور Bruno and Edgar Bauer، وأوغست شزكوفسكي August von Cieszkowski بولندي درس في وارسو Warsaw ثم التحق بجامعة برلين عام 1832 - ولودفيغ فويرباخ L. Feuerbach، وماكس شترنر M. Stirner إسم مستعار ليوهان كاسبار شمت J. Kaspar Schmidt. وكارل ماركس K. Marx وفردريك انغلز F. Engels - درسوا، جميعاً، الفلسفة في جامعة برلين - ويمكن استثناء موسى هس Moses Hess، وأرنولد روجه A. Ruge من هذا التعميم. ومن الخصائص التي تجمع هؤلاء الشبان أيضاً أن معظمهم من أمثال ادغار ورونو باور وفويرباخ وروغه. الخ حذوا حذو هيجل في البدء بدراسة اللاهوت، ثم تحولوا بعد ذلك إلى الفلسفة. ومنها أيضاً أنهم تأثروا بقوة بأفكار عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية، وكانت النتيجة أن الهيجليين الشبان آمنوا بقوة الأفكار، والنموذج الواضح هنا

وكان معظم أعضائه اساتذة في جامعة برلين أو في المدارس الثانوية ممن يساهمون بنشاط ملحوظ في الكتابة في الصحف في أوقات فراغهم وكان قلة منهم طلاباً؛ مثل روتنبرغ Rutenberg الذي كان مدرساً ثانوية برلين وكاتباً في صحيفة هامبرغ Hamburg الليبرالية المسماة بالتلغراف Der Telegraph، ولودفيغ بول Ludwig Buhl الذي كان قد حصل لتوه على درجة الدكتوراه، وبرونو باور Bruno Bauer الذي أصبح فيما بعد شخصية رئيسية في الجماعة، وكارل ماركس Karl Marx الذي كان لا يزال طالباً وصديقه كارل كوبن Karl Koppen الذي كتب في أصول البوذية. الخ. وكان الاتجاه السياسي للهغيليين الشبان حتى ذلك الوقت هو المعارضة المخلصة أعني انهم كانوا يؤمنون أن مثلهم العليا يمكن أن تتحقق داخل الدولة البروسية. لكن في ربيع عام 1840 توفي كل من فردريك فلهلم الثالث Frederick-Wil- liam III ووزيره التششتين Altenstein الذي كان صديقاً للهغيليين، أما شخصية الملك الجديدة فكانت مختلفة اتم الاختلاف عن شخصية والده.

بدأت حولية هالة تحوشياً فشيئاً نحو التطرف لاسيما ابتداء من عام 1840، ففي ذلك الوقت كانت الصحافة هي وسيلة الاعلام الوحيدة، فأصبحت الآن معرضة للخطر فاختفت النغمة - المعتدلة لتظهر نغمات أكثر حدة. ولقد كتب روزنكرانتس في يومياته يأسف لهذا التحول: «إنه لأمر مؤسف غاية الأسف أن تتحول هذه الجريدة التي بدأت بداية رائعة على هذا النحو وأن يستسلم روغو تماماً للتيارات الراديكالية. لقد وصلت الحولية إلى حالة لم يعد أحد من المساهمين يقبل أن يكتب فيها ما لم يكتب بطريقة فظة متسلطة وبنغمة الحادية وجمهورية». ثم تلا ذلك ظهور مجموعة من المقالات في الحولية في فبراير عام 1841 تنتقد الحكومة البروسية على نحو مباشر. وعندما طلب إلى روغو الخضوع للرقابة رفض وهاجر إلى منطقة سكسونيا Saxony في شمال ألمانيا (التي انضمت إلى فرنسا في حروب نابليون) وهناك غير اسمها إلى الحولية الألمانية لكن المساهمين فيها كانوا قلة ضئيلة، وفي إبريل عام 1841 اصدر فويرباخ كتابه ماهية المسيحية فوصفه روغو بأنه أعظم كتاب صدر في المؤلفات الفلسفية المعاصرة في ألمانيا. وكان تأثيره عليه عميقاً ويمكن أن يؤثر لتأثير فويرباخ القوي على الحولية. منذ هذا التاريخ اتخذت المجلة نغمة أكثر حدة، وانتقدت جناح اليمين من الهغيلية بسبب آرائهم السياسية والفلسفية والدينية المحافظة، كما أعلنت نبذها، صراحة

يكن ذا عقلية إبداعية أصيلة فإنه أصبح مركزاً لحركة الهغيليين الشبان.

وكانت نغمة الجريدة في بدايتها معتدلة حتى لقد ساهم فيها الهغيليون من جناح اليمين وجناح الوسط أيضاً، ولقد لخص روغو في خطاب له عام 1837 اهداف حولية هالة التي ينوي إصدارها بقوله «إنها مجلة نقد مستقل وأصيل، من منظور علمي، للمشكلات التي تشغل بال العقول المعاصرة». وكانت المجلة تستهدف في بداية صدورها جمهوراً واسعاً وأوسع بكثير مما تتجه إليه، عادة المجلات المتخصصة، وسرعان ما أصبحت واضحة ومفهومة لأي مثقف، ثم بدأت تظهر يومياً ملبية حاجة سوف تلعبها فيما بعد الملاحق الأدبية في الصحف. ولقد خصصت الجريدة صفحاتها في أشهرها الأولى للموضوعات الأدبية، غير أن روغو وصف مبادئ الجريدة بأنها البروتستانتية والحرية الأكاديمية، على نحو ما تتحقق في الدولة الحديثة وسرعان ما جذبت العديد من الآراء. لكن الحادثة التي حوّلت مسار الجريدة إلى منحى سياسي وجرت عليها انتقادات لا آخر لها، هي موقف كبير أساقفة كولونيا من الزواج المختلط وتطبيق تعليمات البابا. فقد كتب جيرس Görres الاستاذ بجامعة ميونخ دفاعاً عن موقف المؤيدين للبابا، وأيده هنريخ ليون Heinrich Leo - وتصدى روغو من ناحية أخرى لنقد موقفهما في الحولية معتمداً على مبادئ الإصلاح الديني وعصر التنوير - فردّ ليون بعنف واتهم حزب الهغيليين الشبان اربعة اتهامات - وكانت أول مرة يردّ فيها وصف الهغيليين بأنهم حزب أما الاتهامات فهي:

- 1 - هذا الحزب ينكر أي ضرب من الإله الشخصي، إنه لا يعرف سوى الإلحاد.
- 2 - يذهب هذا الحزب صراحة إلى أن الإنجيل مجموعة من الأساطير.
- 3 - يذهب هذا الحزب إلى أن المسيحية ديانة أرضية.
- 4 - لا يتورع هذا الحزب، بعد أن يكشف عن نظريات تدنس المقدسات، عن أن يرتدي مسح الحزب المسيحي.

فقدت الجريدة إثر هذه المعركة مجموعة من المساهمين في تحريرها انسحبت احتجاجاً على هجوم روغو ضد ليون، في حين انسحب البعض الآخر بحجة مهاجمة الجريدة للديانة المسيحية. على أية حال فقد أدى هذا التطور إلى أن يحو روغو ومعه حولية هالة نحو النقد السياسي، وساعدته جماعة الهغيليين الشبان برلين وكان مركزها تلك الجماعة التي عرفت بإسم نادي الحكماء Doktor Klub الذي تأسس عام 1837

ولقد كان هناك هيفليون آخرون من جناح اليسار لاسيما موسى هس 1812-1875، وفريدريش لاسال Ferdinand Lasalle 1825-1864 وفريدريك انغلز 1820-1895 قد تأثروا بماركس وذهبوا إلى ان الاشتراكية هي النتيجة الحتمية لجدل التاريخ، على الرغم من أن الجميع، فيما عدا انغلز انفصلوا عن ماركس. كما أن ماركس وانغلز، من ناحية أخرى، انتقدا بشدة أفكار الهيفليين الشبان في مؤلفيهما العائلة المقدسة والايديولوجية الألمانية.

وفي استطاعتنا أن نقول إن حركة الهيفليين الشبان، أو اليسار الهيفلي قد انحلت تماماً بعد الاحباط الذي مُنيت به الآمال في ثورة 1848.

ب - جناح اليمين :

سبق أن عرضنا للهيفليين القدامى وهم في الأعم الأغلب، من الممثلين لجناح اليمين الذين شغلوا مناصب أكاديمية في الجامعات الألمانية وعلى خلاف اليسار الثوري الذي كان يصب أفكاره في الصحف على شكل مقالات، كان هؤلاء الأساتذة يُعبرون عن أنفسهم بدقة نظرية وهدهد تام في مجموعة من المجلدات العلمية الضخمة. ومع ذلك فقد كان منهم من عمل في حقل السياسة - أعضاء في الجمعيات البرلمانية في برلين وفرانكفورت في أربعينات القرن الماضي من أمثال روزنكرانتس Rosenkranz وفيشر Vischer. وكانت آراؤهم ليبرالية لكنها لم تكن ثورية، فقد نظر الهيفليون اليمينيون إلى البرامج الثورية التي وضعها اليسار الهيفلي على أنها محاولات لفرض مثل عليا مجردة على الواقع المادي للنظام القائم، وهي محاولات لا تُضفي أي قدر من الاحترام على هذا الواقع فضلاً عن انها لا تحترم الروح التاريخي العقلائي الكامن فيه. ومن ثم فقد كانوا في الأعم الأغلب يفضلون النظام الملكي الدستوري والتمثيل البرلماني ودعم الحرية الدينية الأكاديمية وحرية الصحافة والنشر، غير أن نتائج ثورة 1848 كانت مخيبة لآمال الليبراليين بقدر ما كانت تشكل احباطاً للثوريين، ومن ذلك التاريخ بدأ الجناح اليميني في المدرسة الهيفلية يقلل من تدخله في السياسة، واتجه إلى تكوين حلقات أكاديمية. ومن الشخصيات البارزة في أربعينات القرن الماضي يوهانس اردمان 1805-1892 الذي كتب تاريخ الفلسفة في مجلدين، برلين 1866، ثم أضاف إليهما مجلداً ثالثاً عنوانه الفلسفة الألمانية منذ هيفل عام 1870 وردلف هايم Rudolf Haym صاحب الكتاب الشهير عن هيفل وعصره Hegel Und Seine Zeit الذي صدر في

للمسيحية، وشتت الحرب على العبودية السياسية. ورأت أن الثمرة الحقيقية للهيفلية هي اكتشاف روح التاريخ أو ما أسموه بروح العصر Zeitgeist. وفي يناير عام 1843 اوقفت حكومة سكسونيا المجلة ومنعتها من الظهور بتحريض من الملك فلهم فريدريك الرابع.

اما كارل ماركس 1818-1883 فقد أصبح في العام التالي لحصوله على الدكتوراه عضواً في هيئة تحرير صحيفة الراين Rheinische Zeitung التي كانت تصدر في كولونيا Cologne ويرأس تحريرها أوبنهايم Oppenheim ويونغ Jung وهما أيضاً من الهيفليين الراديكاليين ومن أصدقاء موسى هس. غير أن الصحيفة رغم ذيوها توقفت عن الصدور في مارس 1843 بسبب الرقابة الصارمة على الصحف فقرر ماركس مواصلة الكفاح في باريس وهناك اشترك مع روغه Ruge في إصدار جريدة قصيرة الأجل هي الحولية الألمانية الفرنسية -Deutsch-Französische Jahrbucher...

والحق أن الإجراءات العنيفة التي اتخذها الملك فريدريك فلهم الرابع أدت إلى انقسام حركة الهيفليين الشبان فقد استدعى شلنغ واعطاه تكليفاً صريحاً بأن يحطم بذرة الأفغوان في المدرسة الهيفلية - وعين يوليوس شتال F. J. Stahl ألد أعداء الهيفلية متحدثاً فلسفياً بلسان الملكية البروسية. وكان الاجراء التالي للحكومة هو حرمان برونو باور Bruno Bauer صاحب الشخصية القوية بين الهيفليين الشبان. منذ ذلك التاريخ بدأ انقسام الحركة: برونو، وادغار باور واصدقاؤهما في برلين يهتمون بمشكلة الأول، أما روغه، وهس، وماركس وانغلز في باريس فقد اعلنوا انهم تلاميذ لفويرباخ الذي أخذ على عاتقه تحليل جذور الاغتراب الديني، ومن هذه التحليلات بدأ ماركس في تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي خلقها الانسان ثم اصبحت قوى غريبة عنه وأخذت تسيطر عليه وتستعبده. وهكذا اصبح الاغتراب الاجتماعي هو اساس الاغتراب الديني، ومن هنا بحث كتابات ماركس فيما بين عامي 1844 و1846 في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث انه يُشكل «الاغتراب الكلي» للإنسان الذي يصبح افقر كلما انتج ثروة أعظم. وكلما ازداد إنتاجه في قوته ومدها. وهكذا وجد ماركس بذور الثورة في وضع البروليتاريا في المجتمع الرجوازي ثم ترجم فيما بعد جدل التاريخ إلى نظرية اقتصادية واجتماعية. غير أن الملاحظ أن ماركس ظل يكن لهيفل اعظم تقدير، فقد كتب في الطبعة الثانية من كتابه رأس المال يقول: «إنه ليس إلا تلميذاً لهذا المفكر العملاق» وكان ذلك عام 1873.

في جامعة كوبنهاغن ثم أصبح كبيراً لأساقفة الدانمارك بعد وفاة المطران مينستر في يناير 1954. ولقد تتلمذ كيركغور S. Kierkegaard في بداية حياته على مارتسن، وظهر الأثر الهيجلي قوياً في فكر كيركغور منذ رسائله للماجستير مفهوم التهكم عام 1841 حتى أن مواطنه هوفدنج يرى أن الجرعة الهيجلية فيها أكبر من أن تجعلها مثلة للفكر الكيركغوردي. غير أن تحول كيركغور عن الهيجلية ومهاجمته لها ظهر قوياً بعد أن استمع إلى محاضرات شلنغ في جامعة برلين وانبهاره بحديثه عن الواقع، (وإن عاد إلى مهاجمة شلنغ بعد ذلك ووصفه بأنه يهذي بلا انقطاع!) وكان اهتمامه قوياً بالفرد وبأعماقه الباطنية حتى أصبحت النزعة الفردية عند كيركغور من أشد النزعات المطلقة قطعية. فليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية في المسيح، وهو بذلك يمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الإنسان من التأثير الهدام للنظم الاجتماعية الظالمة. وهي محاولة رغم معارضتها القوية للهيجلية لا تخلو من تأثير واضح لها. فإذا كانت كتب كيركغور مفهوم القلق يونيو 1844، والشذرات الفلسفية يونيو 1844، وحاشية ختامية غير علمية على الشذرات فبراير 1846، تحمل هجوماً عنيفاً على الهيجلية فهي لا تخلو من تأثير قوي بجدل هيجل ومقولاته، حتى أن كيركغور يذكرنا باستمرار بالقول المأثور أن أولئك الذين يصرخون بصوت عال وهم يعلنون تفردهم، هم في الأعم الأغلب، أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من غيرهم، وإن كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن هجومه العنيف وانتقاداته القاسية كانت تستهدف، أساساً، الهيجلية الدانماركية أكثر مما كانت تستهدف الهيجلية الأم.

كتبت السيادة للهيجلية أيضاً في بلدان أخرى في شمال أوروبا لبضعة عقود متصلة، ففي النرويج شكلت حلقة هيجلية لدراسة المشكلات الميتافيزيقية وفلسفة الدين، وكان على رأسها م. ج. مونراد M.J. Monrad 1816-1897. كذلك كان ب. ج. فان جيرت P.G. Van Ghert توفي 1852، تلميذاً لهيجل في فترة بينا، ثم صديقاً وياً بعد ذلك. كما كانت هناك شخصية هيجلية أكثر أهمية هي ج. ب. بولاند G.P. Polland 1822-1854 استاذ الفلسفة بجامعة ليدن بهولندا.

أوروبا الشرقية

تطورت التجربة الهيجلية عند فلاسفة أوروبا الشرقية

برلين عام 1857، وإدوارد تسلر 1814-1908 Edward Zeller المؤرخ الشهير للفلسفة اليونانية. وكونو فيشر Kuno Fischer 1824-1907 ومع أن هؤلاء المفكرين هيجليون فقد انتقد كل منهم هذا الجانب أو ذلك في مذهب هيجل وقدم إسهامات وتفسيرات خاصة به، وإن كانوا قد حافظوا بصفة عامة على الانشغال المستمر بالموضوعات الرئيسية عند هيجل. وربما كان روزنكرانتس وإردمان هما الشخصيتان الرئيسيتان اللتان دافعتا عن الجوهر الأساسي في المركب الهيجلي مع ادخال بعض التعديلات عليه هنا وهناك. فهما ينظران إلى الهيجلية على أنها القمة التي وصلت إليها المثالية الكانطية وبلغها تطور المثالية الألمانية بصفة عامة، بل إنها اكملت عرض فلسفي للروح الألماني.

المرحلة الثالثة - انتشار الهيجلية في أوروبا وأمريكا:

شهدت ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أفولاً في نجم الهيجلية، عجل به ظهور مذاهب فلسفية جديدة مثل الكانطية الجديدة Neo-Kantianism والمذهب الوضعي Positivism، فضلاً عن الواقعية السياسية التي تزعمها بسمارك Bismarck، وإن ظل تأثير الهيجلية قائماً في المثاليين الأول للمذهب التاريخي Historicism الذي يذهب إلى أن جميع الأشياء ينبغي أن ينظر إليها من منظور التغيرات التاريخية. أما الهيجليون الذين ظلوا على قيد الحياة من أمثال كونوفيشر Kuno Fisher، ويسوهان إردمان Johann Erdmann فقد كرسوا انفسهم لدراسة تاريخ الفلسفة، في حين مال شتراوس Strauss، والأخوان باور، إلى المذهب المحافظ، ومال روغو إلى هذا المذهب نفسه بعد أن عاد من منفاه في انكلترا.

شمال أوروبا

في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي سيطرت الهيجلية على الحياة الثقافية في الدانمارك بفضل شخصية بالغة الأهمية هي شخصية الفكر الهيجلي يوهان لودفيغ هايبرج J.L. Heiberg 1791-1860 وهو أديب وشاعر وكاتب مسرحي اهتم اهتماماً كبيراً بعلم الجمال عند هيجل فأصبح ناقداً فنياً كتب الكثير من المسرحيات منها النص بعد الموت وكانت زوجته أشهر مثلة مسرح في زمانها.

كذلك تأثر هانز لارزن مارتسن H.L. Martensen 1808-1884 تأثيراً كبيراً بهيجل، وكان مارتسن استاذاً للاهوت

وفلسفتها في التاريخ . وكان المركزان الرئيسيان هما مدرسة سانت لويس St. Louis في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري ومدرسة سنسنتي Cincinnati بمدينة سنسنتي بولاية أوهايو، ويبدو أنهما يعيدان من جديد قصة الهيجلية الأم بألمانيا إلى تيار يميني محافظ وتيار يساري ثوري . ومثل التيار الأول مدرسة سانت لويس والثاني مدرسة سنسنتي .

مدرسة سانت لويس

بدأت ترجمة كتاب هيغل المنطق الكبير إلى الانكليزية غير أن الترجمة لم تنشر بل ظلت مخطوطة من ثلاث صور . وأما المترجم فهو هنري كونراد بركمهاير Henry Conrad Bork 1826-1906 الذي هاجر من موطنه الأصلي في بروسيا إلى الولايات المتحدة وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم انتقل عام 1854 إلى مدينة سانت لويس حيث اشتغل بالقانون . وفي هذه المدينة التقى بركمهاير عام 1858 بوليم توري هاريس William Torrey Harris 1835-1909 الذي كان استاذاً للاختزال بجامعة ييل Yale وفي عام 1861 تعاون الاثنان في دراسة هيغل وترجمة نصوصه : الأول ترجم المنطق الكبير، والثاني اجزاء من ظاهريات الروح . وفي يناير عام 1866 تأسست جمعية سانت لويس الفلسفية برئاسة بركمهاير وسكرتارية هاريس، ثم تشكلت حلقة صغيرة برئاسة هاريس لدراسة علم المنطق لهيغل ودراسة ظاهريات الروح في الأعوام التالية . ثم اصدر هاريس Harris اول دورية فلسفية باللغة الانكليزية هي صحيفة الفلسفة النظرية The Journal of Speculative Philosophy . ظهر العدد الأول منها في يناير عام 1867، واستمرت في الصدور كمجلة فصلية خلال عام 1887، ثم على نحو متقطع وغير منتظم حتى صدر العدد الأخير منها في ديسمبر 1893 .

مدرسة سنسنتي

أما جامعة سنسنتي Cincinnati فقد تجمعت حول أوغست فيلش August Willich 1810-1878 وهو ضابط بروسي سابق . وجون برنارد ستالو John Bernard Stallo 1823-1900 أحد مؤسسي الحزب الجمهوري . ورغم الصلات القوية التي قامت بين هذه المدرسة ومدرسة سانت لويس فقد اختلفا في اتجاهاتها : فقد كانت مدرسة سانت لويس - يمينية محافظة تستبعد من عضويتها الاشتراكيين الراديكاليين، وكان هاريس وبركمهاير عدوين لجميع الاتجاهات التي تؤدي إلى

ونقادها من أمثال الكونت البولندي اوغست شزكوفسكي الذي سبق أن تحدثنا عنه كأحد أفراد اليسار الهيجلي . وهناك مفكر بولندي آخر هو المفكر اللاهوتي الميتافيزيقي ترنتوفسكي S.F. Trentowski الذي كان محاضراً في فرايبورغ في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي . وكذلك جوزيف كريمير J. Kremer 1806-1877 كما انتشرت الهيجلية في روسيا التي كانت تتابع عن كثب تطور المثالية الألمانية بسبب إلمام المثقفين الروس باللغة الألمانية . ومن بين المفكرين الروس الذين يمكن ذكرهم الناقد الأدبي فيساريون بلنسكي Vissarion Belinsky 1811-1848 وكذلك أ.ف. كيريفسكي J.V. Kireyevski 1806-1856 الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بهيغل حتى سنواته في برلين . وهناك مفكرون ثوريون من أمثال الكسندر هرتسن Aleksander Herzen 1812-1870 الذي استخرج المضامين الثورية لجدل هيغل واطلق عليه اسم جبر الثورة . ونيكولاي تشرنشفسكي N. G. Chernyshevski 1828-1889 وبعض الفوضويين من امثال ميخائيل باكونين Mikhail Bakunin 1814-1876 .

فرنسا وإيطاليا

كان للمهيجلية تأثير قوي في الفكر الفرنسي منذ أربعينات القرن الماضي، فقد سبق أن رأينا كيف أن ماركس وروغو، بعض مفكري جناح اليسار من الهيجلية أقاموا في باريس ومارسوا نشاطهم الثقافي والسياسي من العاصمة الفرنسية . كما كان هناك هيغليون من بين الاشتراكيين الفرنسيين من أمثال بيير جوزيف برودون Pierre Joseph Proudhon كما ظهرت دراستان هامتان عن فكر هيغل عام 1844 الأولى هيغل والفلسفة والألمانية لأدولف اوت Adolph Ott وهيغل : عرض لمذهبه تأليف لويس بريفوست Louis Prevost . وفي إيطاليا كان أوغست فيرا August Vera من أكبر المتحمسين لهيغل في فرنسا وإيطاليا، فقد اصدر في فرنسا مدخل إلى فلسفة هيغل عام 1855، ثم قدم ترجمة فرنسية لمنطق هيغل عام 1859 مع شروح وتعليقات، وعندما عاد إلى إيطاليا جعل من نابلي مركزاً للدراسات الهيجلية وسرعان ما اصدر ترجمة فرنسية لفلسفة الطبيعة عند هيغل مع شروح وتعليقات 1863-1866 . ومن المفكرين الهيجليين الايطاليين أيضاً برتراندو سبافتا Bertrando Spaventa 1817-1883 وروفاثيل ماريانو Raffaele Mariano 1840-1912 .

الهيجلية في أمريكا

أثار الاهتمام بالهيجلية في الولايات المتحدة جوانبها السياسية

الهغلية الجديدة

Neo-Hegelianism.
Néo-Hégélianisme
Neo-Hegelianismus

مصطلح يطلق على التيارات الفلسفية المثالية التي تفرعت عن الهغلية في أوروبا وأمريكا في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتلك هي المرحلة الرابعة التي مرت بها الهغلية وهي تنسب في اتجاهين واضحين ومتميزين: الأول في انكلترا وأمريكا، وهو أقوى الاتجاهين، والثاني في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا.

الاتجاه الأول:

أ - الهغلية الجديدة في انكلترا:

ربما كانت الهغلية الجديدة في انكلترا أقوى وأشمل اتجاهات هذا المذهب وأكثرها شهرة حتى لينصرف الذهن في كثير من الحالات إلى هذا التيار عند سماعه مصطلح الهغلية الجديدة التي تعني في هذه الحالة تغلغل المثالية الهغلية في الفكر الانكليزي لا سيما في العقدين السابع والثامن من القرن الماضي، فكيف ظهر هذا التيار ومكن نفسه في أرض الجزيرة البريطانية؟!

سيطرت على الفكر الانكليزي، في منتصف القرن التاسع عشر، تيارات تجريبية طبيعية ونفعية. ومن ثم فقد ظلت المثالية الهغلية نباتاً غريباً على التربة الانكليزية إلى أن بدأت عوامل جديدة تظهر في سماء الفكر الانكليزي وتمهد أرضاً جديدة يمكن أن تنتقل إليها الهغلية وأن تنمو فيها. ويمكن أن نقول ان هناك أربعة عوامل أساسية قامت بعملية الاعداد هذه فمهدت التربة للهغلية الجديدة في انكلترا وهي على النحو التالي:

العامل الأول - الصراع بين العلم والدين:

ربما كان الصراع بين العلم والدين، بين النظرة الدينية الغريزية للعالم التي لا يستطيع الذهن البشري أن يتخلى عنها بسهولة وبين الميل إلى تفسير جميع الأشياء بمبادئ آلية ميكانيكية نابعة من الروح العلمي، من أكثر السمات التي تميز بها النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن أية حقبة أخرى. وإذا كان سهل في عصور غير علمية أن تتبين أصابع العناية

الاحاد او وحدة الوجود او المادية. أما مدرسة سنسنتي فقد كانت تمثل جناح اليسار الهغلي الذي هاجم المسيحية بعنف على أسس من فلسفة فويرباخ وماركس. وكان فيلش قد التقى بماركس في منفاه وتناقش معه ثم اصدر جريدة لثلاث سنوات، كما كتب نقداً لكتاب ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، عام 1859 وقد كان يرى على خلاف ماركس، أنه ينبغي ان يكون هناك ارتباط وثيق بين الاشتراكية وحقوق الانسان والمبادئ الجمهورية للحكومة. ورأى ان الغاية من الحكومة هي تحقيق الديمقراطية الاشتراكية على أسس من المذهب الانساني عند فويرباخ. كما حاول ستالو Stallo من ناحية أخرى ان يفسر الفلسفة السياسية عند هيجل بمصطلحات الجمهوريين فقد كان نشطاً في السياسة، ومن اوائل المؤسسين للحزب الجمهوري. وأصبح المجتمع الديمقراطي في نظره هو تحقيق العقلانية الجدلية للروح مع فصل كامل بين الكنيسة والدولة.

مصادر ومراجع

- Dodson, George Rowland, «An Interpretation of St. Louis Philosophical Movement» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, VI June 24, 1909.
- Erdmann, J. A., *History of Philosophy*, vol. III, «German Philosophy Since Hegel», Eng. trans by, W.S. Hough.
- G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel*, Oxford, 1965.
- Hook, S., *From Hegel to Marx*, N.y., 1950.
- Kainz, H.P., ed, *The Legacy of Hegel*, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium, Martenus Nijhoff, the Hague 1973.
- Löwith, K. *L'Achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, Recherches Philosophiques, vol. IV, 1934-1935.
- Mackintosh, Robert, *Hegel and Hegelianism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
- McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, the Macmillan Press, LTD., 1978.
- Perry, Charles Milton, *The St. Louis Movement in Philosophy*, Some Source Materials Norman, University of Oklahoma Press, 1930.
- Stepelevich, L. S. ed., *The Young Hegelians*, Cambridge University Press, 1983.
- Setphen D. Crites, *Hegelianism art in the Ency. of Philos.*, Vol. 4. ed by Pau Edwards.
- Kaufmann, W., *Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary*, Garden City, N.Y., 1965.
- W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, New York, 1955.

امام عبد الفتاح امام

الشك في فترة وصل فيها المذهب المادي والمذهب الطبيعي الى الذروة والوقوف ضد عدم الاكتراث الديني، بل والانكار الصريح، وضد التيار اللادري الذي جعل من وجود الله مسألة هامشية (إذا شئنا استخدام تعبير محب ومثير عند واحد من الهغليين الجدد وهو وليم ولاس W. Wallace) ولقد كان أول المذاهب التي استغلت لتدعيم اللاهوت - بل أهمها جميعاً - هو: المذهب الهغلي، ويظهر ذلك واضحاً عند الرواد الأول لحركة الهغلية الجديدة سترلنغ، وغرين، وولاس والاخوين كيرد... الخ فقد كانت الهغلية عند هؤلاء جميعاً وعند كثيرين غيرهم بما تشتمل عليه من مثالية، تعني تأييد الدين والدفاع عنه بغض النظر عما لها من دلالات أخرى، وإلى جانب الدراسات اللاهوتية كانت هناك أيضاً الدراسات الكلاسيكية التي ارتبطت بصفة خاصة باسم بنيامين جويت Benjamin Jowett 1817-1893، صاحب الترجمة الشهيرة لمحاورات افلاطون وعلى الرغم من أن جويت كان لاهوتياً قبل كل شيء، فانه كان مفكراً واسع الثقافة متعدد النشاط، وفضلاً عن ذلك فقد اتصل اتصالاً وثيقاً بالمثالية الألمانية في وقت مبكر عندما قضى اجازتين صيفيتين في المانيا عامي 1844-1845، زار فيها شلنغ الكهل في برلين، ووصفه فيما بعد بأنه عجوز ثرثار كذلك قابل اردمان J. Erdmann الفيلسوف الهغلي الشهير وناقش معه: أفضل طريقة للدراسة لفلسفة هيغل وفهمها: وعكف بعد عودته الى انكلترا على دراسة هيغل كما شرع في ترجمة علم المنطق لكنه لم يتمه. وكتب في كهولته يقول «لقد مضى علي أكثر من أربعين عاماً منذ أن شرعت في دراسة مؤلفات هيغل، وأعتقد أن ذهني قد تلقى منه من القوة الدافعة أكثر مما تلقى من أي مفكر آخر».

العامل الثالث - الرومانتيكية:

هناك، فيما يبدو، ارتباط عضوي بين الرومانتيكية والهغلية، فقد تأثر هيغل بقوة بالحركة الرومانتيكية الألمانية التي ظهرت في عصره. وهنا نحن أولاً نجد ان الشعراء الرومانتيكيين في انكلترا (وحدث نفس الشيء في أمريكا أيضاً) يمهّدون الجو الفكري لظهور نظرية مثالية عن العالم وموقف جديد تجاه الحياة، وتظهر بوادر هذا الاتجاه الروحي الجديد في أشعار زعماء المدرسة الرومانتيكية بيرس شلي Perce B. shelly 1772-1822 وجون كيستس John Keats 1795-1821 ثم كبير الحركة وليم وردزورث W. word sworth 1770-1850 واخيراً أهم هؤلاء الشعراء جميعاً صموئيل

الالهية في كل مكان فإنه يكون من الصعب أن نفهم كيف يمكن للعناية الالهية أن تقود العالم في عصر يسيطر فيه المثل الأعلى العلمي. وفضلاً عن ذلك فقد أدى ظهور الداروينية Darwinism.. الى اتخاذ موقف عدائي من الدين، ونما المذهب الطبيعي والمادي بقوة بين أتباع داروين، وسيطرت الفكرة التي تقول إن جميع الاشياء تخضع لقوانين لا تتغير، وإذا كان لا شيء يمكن أن يحدث بدون سبب فإن إدخال عنصر لا يمكن حسابه في مجرى العالم سيكون مستحيلًا. فلا عجب إذن أن يكون العصر الذي شهد التقدم الهائل في العلم قد تأثر بعمق بمشكلة التوفيق بين العلم والدين حيث وجدت العقول المستنيرة صعوبة متزايدة في الاحتفاظ بالمعتقدات الدينية التقليدية التي تراخت قبضتها على الذهن المثقف، ولكن كانت هناك من ناحية أخرى حاجة ماسة الى تفسير العالم تفسيراً روحياً. فليس من السهل اجتثاث الغريزة الدينية من نفس الانسان، وليس من السهل عليه أن يقنع بوجهة نظر واحدة دنيوية ومادية عن العالم، فإذا كان الرأس يطلب رضا، فان للقلب أيضاً دعواه التي لا تقل عن ذلك إلحاحاً. ولا يمكن أن تظل هناك هوة قائمة دائمة بين القلب والرأس. ولا بد للنظرية الجديدة أن تشبع الروح العلمي والميل الديني على السواء، أعني أن تشبع الروح البشري بأسره لا العقل النظري المجرد وحده. ان ما نحتاجه هو مذهب فكري يقوم بجهد نزيه ومخلص لفهم الطبيعة الحقيقية للكون الذي نعيش فيه من ناحية، ويبرر وجهة نظر الدين، دون أن يهمل نتائج العلم، من ناحية أخرى. واعتقد المفكرون في ذلك العصر أن المذهب الذي يحقق هذه الغاية هو مذهب هيغل فاتجهوا اليه على نحو ما سنعرف بعد قليل.

العامل الثاني - الدراسات اللاهوتية والكلاسيكية

من العوامل التي أثرت على الجو الثقافي والفكري في ذلك الوقت وغذت الصراع بين الدين والعلم، ومن ثم أبرزت الحاجة إلى فلسفة روحية جديدة، ما نشر من دراسات لاهوتية وكلاسيكية. فقد قامت الرواية الانكليزية، جورج ايليوت George Eliot 1819-1880 بترجمة كتابين هامين ليسار الهغلي هما كتاب شتراوس D.F. Strauss (قارن مادة الهغلية) - حياة يسوع عام 1846، وكتاب فويرباخ L.A. Feuerbach جوهر المسيحية عام 1854 - فأدت ترجمة هذين الكتابين إلى أزمة دينية مثيرة في أوساط المثقفين الانكليز في ذلك الوقت. غير أن الرغبة في دعم اللاهوت المحافظ، واشباع الغريزة الدينية، وتجديد قوة الايمان ضد هجمات

فلسفياً حقيقياً إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية، وقد ظهر كتابه الفلسفي الرئيسي في نفس العام الذي ظهر فيه كتاب سترلنغ عن هيغل 1865. وإلى جانب جرود، كان هناك جيمس فريير James Ferrier الذي كان أستاذاً بكلية سانت أندروز، وطور مذهباً مثالياً خاصاً كانت معالاه أوضح كثيراً من تلك الخيوط المفككة التي جاء بها جرود، واحتواء مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التي ظهرت فيما بعد. وقد استطاع فريير أن يجمع في كتابه الرئيس مبادئ الميتافيزيقيا عام 1854 بين الفلسفة والفكر النظري، وكشف عن خصائص هذا الفكر بطريقة منهجية واستنباطية واضحة. وفي الوقت ذاته كان فريير يعترف بصراحة بعمق هيغل وبعجزه عن سبر أغواره يقول: «من ذا الذي يستطيع أن ينطق بكلمة واحدة مفهومة عن هيغل؟ لا أحد في بلده، ولا أحد خارج بلده، مع أن أفكاره قمم هنا وهناك تسطع كالشمس وأكثر، لكنه أشبه ببحر الظلمات لا تساعدك بوصلة ما في الأبحار إليه، إنه جو لا يستطيع أي عقل بشري أن يتنفس فيه، ان هيغل كالحجر الصوان الذي يصعب النفاذ إليه».

تلك كانت العوامل التي هيأت المناخ الفكري الذي ظهرت فيه الهغلية الجديدة في انكلترا، فكيف بدأت؟ ومن هم أهم أعلامها؟!

أولاً - جيمس هتشون سترلنغ James Hutchison Stirling
1820 - 1909 :

جاءت أول خطوة حاسمة نحو الهغلية من جانب مفكر اسكتلندي هو سير جيمس هتشون سترلنغ الذي زار هايدلبرغ عام 1856، وأقام فيها إقامة طويلة، إلى حد ما. مما كان له أبعد الأثر في تعميق اهتمامه بهيغل فقام بدراسة منتظمة لمؤلفات هيغل انتهت بكتابه الهام الذي وصف بأنه يعد، بحق، منشأ ثورة، وفاتحة عصر جديد، وأعني به كتابه سر هيغل Thr Secret of Hegel الذي نشره في مجلدين عام 1865، وكرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب.

ولقد أشار سترلنغ في كتابه إلى الأسباب التي جعلته يعتقد أن الفلسفة الهغلية ذات قيمة عالية، وأنه لا مندوحة لنا عن دراستها لو أريد للفكر الفلسفي أن يتقدم:

يقول سترلنغ أن الذهن الحديث المستنير لن يجد من السهل عليه أن يوفق بين المعتقدات الدينية المألوفة، وبين العقل. وهذا الفشل يرجع إلى حد كبير، إلى التفرقة بين الرمز

تيلور كولريدج Coleridge s.t. 1772-1734 ، الذي ظهرت موهبته الفلسفية إلى جانب إلهامه الشعري، وقد مكنته إجادته للغة الألمانية من الدراسة المتعمقة للأدب الألماني أولاً والفلسفة الألمانية ثانياً، فضلاً عن ذلك فقد تدفق في انكلترا لأول مرة، مع نظرات كولريدج الفلسفية تيار جاراف من المثالية الألمانية اجتذب من معاصريه توماس دي كوينس Tho-mas mas de Quincey 1859-1785، وتوماس كارليل Carlyle 1881-1795 الذي يرجع إليه الفضل في أحداث التغيير الذهني الكامل الذي وقع في أيامه، وتبشئة الأرض للبذور الجديدة. فقد استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألمانيين. ثم عرضها ثانية بكل ما يتصف به أسلوبه النبؤي من تأثير بالغ ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوتها الإقناعية، وجعل لكلماته أصداءها القوية. فحاول وسط الافلاس الروحي المتفشي في بلاده، أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان فكان بذلك جسراً بين الثقافتين الألمانية والانكليزية.

ولقد قام راف والدو امرسون Ralph W. Emerson في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الدور الذي قام به كارليل فإدى رسالة مشابهة لرسالته، وإن لم يكن تأثيره بالألمان قد بلغ مثل هذا العمق.

العامل الرابع - فلاسفة المنعزلون:

هناك أيضاً مجموعة من الفلاسفة المنعزلين الذين مهدوا الأرض أمام تيار الهغلية الجديدة في انكلترا، ومنهم سير وليم هاميلتون Sir william hamilton 1856-1788 الذي يرجع إليه الفضل في الارتفاع بالفلسفة الاسكتلندية إلى مكانة رفيعة، فقد كانت قراءاته في الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الانكليز السابقين عليه، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة أهمها الفلسفة الألمانية التي كان الانكليز قد اكتشفوها حديثاً. وهكذا فتح هاميلتون آفاقاً جديدة عن طريق الأخذ بأفكار كانطية في المحل الأول.

ومن هؤلاء الفلاسفة أيضاً جون جرود John Grote 1866-1813 الذي كان أستاذاً للفلسفة الخلقية في جامعة كمبردج. ودارت فكره المنعزل وشبه المستقل، في إطار الفلسفة المثالية حيث حاول أن يشكل مذهباً تكون فيه المعرفة تعاطفاً للعقل مع العقل من خلال الوجود المشروط الجزئي فضلاً عن نقده العنيف للمذهب الوضعي. واعتقاده أن تفكيرنا لا يكون

من شأن العقل Reason. فلا مشروعية لعادات أو تقاليد أو عرف أو مؤسسات أو دساتير إلا إذا طبعها العقل بطابعه، إن علينا أن نفحص كل شيء في نور العقل، وما لا يقبله العقل ويرضاه، علينا أن نرفضه رفضاً كاملاً. فالالتجاء إلى السلطة أيا كانت، ليس له مشروعية في حكمه العقل. غير أن سترلنغ يبنها إلى أن العقل عند هيغل ليس هو عقل الفرد، فهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي Rationalism، عندما استخدم المبدأ بطريقة أحادية الجانب، وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه عصر التنوير عندما اعتمد على الفرد أو الذاتية البسيطة. إن العقل، كما أوضح هيغل، ليس ملكية خاصة للفرد، وإنما هو العقل الكلي Universal Reason الموضوعي الذي يتجسد في المؤسسات وفي المذاهب الفلسفية والأنظمة الاجتماعية التي تنظم سلوكنا. ومن هنا فإن الخطأ الذي وقع فيه المذهب العقلي هو أنه قابل بين الذاتية والموضوعية، بين الفرد والمجتمع، وعارض بينهما، في حين أن الفرد لا يكون موجوداً عاقلاً إلا بمقدار ما يشارك في العقل الكلي الموضوعي للجنس البشري المتجدد في المؤسسات الاجتماعية والسياسية، لأن الإنسان بعيداً عن المجتمع، الذي يشكل جوهره، ليس سوى، حيوان فحسب.

وإذا تساءلنا الآن ما هو سر هيغل الذي جعله سترلنغ عنواناً لكتابه؟ لوجدنا أن من الباحثين من تندرب به وذهب إلى أنه إذا كان هناك سر فقد احتفظ به سترلنغ لنفسه! غير أنه الكتاب لم يكن يستهدف في الواقع تقديم حل للغز ما، أو اكتشاف المفتاح السحري الذي يفتح جميع أبواب الفلسفة الهغلية، بل يحاول فحسب أن يعرض للتاريخ التطوري لتكوين الفلسفة الهغلية، وما دامت النقطة الأساسية في هذا التاريخ هي الفلسفة الكانطية فإن سر هيغل هو كانط! وهكذا يصبح سر هيغل في غاية البساطة. فيما يقول سترلنغ «فلسفة هيغل هي النتيجة المنطقية الضرورية للنقد الكانطي، فهي تطور باتساق الفكرة الرئيسية في استنباط المقولات! وأياً ما كان دين هيغل لفشته أو شلنغ «فانه تخلص منها تماماً وبدأ من جديد من كانط Kant: «فاذا كان أرسطو قد استطاع بعون من أفلاطون أن يعبر عن الكلي المجرد الذي كان متضمناً في فلسفة سقراط، فكذلك قام هيغل ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنغ وبالتعبير بطريقة صريحة عن الكلي العيني الذي كان موجوداً بطريقة ضمنية لدى كانط». (المجلد الأول، من المقدمة) وكثيراً ما يشعر سترلنغ بثقل المهمة الملقاة على عاتقه في تقديمه فلسفة هيغل إلى مواطنيه فتراه يقول في المجلد ذاته: «هل في استطاعتي أن أرشدكم، في أرجاء هذا

الخارجي والمعنى الداخلي، بين الحرف والروح. وما نحتاج إليه هو أن نفهم المعنى الداخلي للرموز، أن نرد التمثلات الحسية vorstellungen إلى أنكار شاملة Begriffe وجدارة هيغل واستحقاقه: هو أنه فعل ذلك، فما كان أشد احتقاره لأولئك الذي يتقاتلون حول القشرة والسطح الخارجي، ثم يفشلون في إدراك النواة أو الجوهر الداخلي. إن الفكر عن طريق التصورات الحسية لازم للغالبية العظمى من البشر، غير أن مهمة الفيلسوف هو أن يبرز الفكر الكامن وراء الصور الخارجية.

ثم هناك إنجاز آخر هام حققه هيغل أيضاً، في رأي سترلنغ، هو أنه استبدل الفكر العيني بمجردات الفهم. وذهب إلى أن فصل الأشياء بعضها عن بعض، وافترض أن كلا منها قائم بذاته دون أن تكون هناك صلة ضرورية تربطه بغيره هو العادة المتأصلة في الذهن غير النظري. وهكذا انتقل هيغل بقرائه إلى مستوى أعلى من التفكير وبين لهم أن الحقيقة الواقعية Reality ليست سوى نسق واحد مترابط يشمل كل شيء آخر بطريقة مطلقة، وليست الموضوعات الجزئية سوى عناصر له. ومن هنا كان الرجل البسيط البعيد عن الفلسفة هو الذي يعيش في عالم غير حقيقي من المجردات وليس هيغل!

خاصية ثالثة هامة للهغلية هي ارتباطها بالتجربة Experience، فلا شيء يبعد عن الحقيقة، فيما يقول سترلنغ، قدر القضية القائلة بأن هيغل كان فيلسوفاً حلالاً عابثاً لا علاقة له بالتجربة، أو أنه استخرج من ذات نفسه أو عن طريق وعيه الباطني، نظرة عن الكون لا علاقه لها بالوقائع الفعلية Actual Facts. فهغل يعالج، على العكس، من بداية مذهبه حتى نهايته عالم التجربة فحسب أعني العالم الذي يعيش فيه ويشكل جزءاً منه، وكل ما هنالك أنه لم يقنع بالمظهر الأول الذي تبدو عليه الأشياء، وأصر على إدراك معناها النهائي. ثم هو يعلمنا ألا نركز انتباهنا على هذا الجانب أو ذاك من جوانب التجربة ونقيم عليه نظرية ما. بل علينا، بالضرورة أن نقوم بتحليل الواقع الحقيقي Reality تحليلاً دقيقاً بهدف الكشف عن جوانبه المختلفة وفهم علاقة هذه الجوانب بعضها ببعض وبالكل. لقد كانت أقدام هيغل، طول الوقت، راسخة باستمرار في أرض التجربة الصلبة. ولم يكن له هدف سوى فهم طبيعة ما هو موجود بالفعل، فهما شاملاً، وتجنب التفسيرات الأحادية الجانب.

خاصية رابعة لفلسفة هيغل في رأي سترلنغ هي أنها أعلت

قط مجرد تلميذ للفيلسوف الألماني. لقد بدأ من كانط واستخدم هيجل أساساً لإصلاح أخطاء كانط وتناقضاته. وهو يشير في كتاباته بصفة مستمرة إلى نظريات كانط، وقليلاً ما يذكر هيجل، بل هو لا يذكره على الإطلاق في كتابه تمهيد لعلم الاخلاق *Prolegomena to Ethics* ومع ذلك فقد كان مقتنعاً بعمق بتعاليم هيجل اذ وجد فيها القمة المتممة للفلسفة النقدية عند كانط، التي يمكن بواسطتها أن تحل صعوباتها الاستمولوجية والاخلاقية والدينية. وعلى الرغم من ارتيابه في المنهج الجدلي فقد كان ينظر إلى مذهب هيجل على أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة. ويعتقد غرين أن الحقيقة الأساسية التي جاء بها هيجل تحتاج الى «أن تعرض في صورة أكثر إقناعاً لكن الذي يستطيع أن يعرضها ولا يشرب من الهيجلية بأكثر مما ينبغي، عليه أن يتحرر من المنهج الجدلي». لكن كثيراً ما كان غرين يتساءل: إلى أي مدى كان من الممكن الضي في عملية البناء فوق الأسس التي وضعها سترلنغ، طالما أن التراث القومي المتأصل الذي يرجع الى قرون طويلة قد ظل مسيطراً بلا منازع؟ لقد أدرك غرين منذ البداية أن التراث كان العقبة التي يتعين إزاحتها، وأنه لا يكفي أن يوضع الجديد محل القديم، وإنما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه. وهكذا كان من الضروري خوض صراع حياة أو موت مع الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي أو مذهب المنفعة والمذاهب التجريبية الكبرى. ومن هنا نجد غرين يقول مراراً للجيل الجديد من مواطنيه: «دعوكم من مواطنيكم مل وسبسر، وتحولوا إلى كانط وهيجل». وبهذا الرأي المضاد الذي قال به غرين، بدأ فصل جديد في تاريخ الفلسفة الانكليزية.

ثالثاً - ادوارد كيرد 1908-1835 Edward Caird : اذا كان غرين قد عمل على تدعيم الهيجلية في اكسفورد فقد تولى صديقه وزميله في الدراسة، ادوارد كيرد عرض النظرية المثالية، والدفاع عنها في اسكتلنده، حتى جعل غلاسغو معقلاً للمثالية، وعندما توفي غرين عام 1882 حمل كيرد وحده العبء الذي كان يتقاسمه الاثنان في الأصل إذ عُيِّنَ أستاذاً في أكسفورد خلفاً لصديقه وزميله غرين - وترك اسكتلنده بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس، أنشأ فيها جيلًا كاملاً من الهيجليين الشبان الذين خلفوه في السيطرة على الأرض التي غزاها ووسعوها. يقول واحد من هؤلاء الهيجليين الشبان - جون واطسن John Watson 1847-1939، وقد عمل هو نفسه على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه والتعريف بأبرز ممثليه الألمان - يقول وهو يصف تأثيره فيهم: «لم يكن

البناء الواسع العملاق؟! هذا المركب الهائل الذي لا شبيه له فيها ظهر حتى الآن في فرنسا أو انكلترا أو العالم؟! ان مذهبه هو واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء الا في الأحلام! - لا نهاية لضخامته: قاعات فوق قاعات، وشرفات فوق شرفات: رخام، وذهب، وزمرد، وياقوت ومرجان، أنبياء قدامى ينامون فيه، ويضعون في أصابعهم أختامهم السحرية، وهناك مرده تحرسهم: مرده مجنحة وغير مجنحة. . .» (المجلد الأول، ص 60) لكن الواقع ان سترلنغ - رغم تحوفه هذا - قد نجح في شق طريقه بحد السيف على حد تعبيره لفهم هيجل وفي ايقاظ الفكر الانكليزي من سباته القطعي، وأعطاه قوة دافعة جديدة ووجهه وجهة جديدة على نحو ما سيظهر في مسار هذا الفكر فيما بعد.

ثانياً - توماس هل غرين Thomas Hill Green
1836-1882 :

يُورَخ للمثالية الانكليزية عادة، توماس هل غرين الذي تتلمذ في اكسفورد على شخصية قوية مسيطرة هي بنيامين جويت B. Jowett، وظل غرين أستاذاً للفلسفة الخلقية في اكسفورد من 1878 حتى وفاته.

والواقع أن نشر كتاب سترلنغ كان فاتحة لعصر جديد في تاريخ الفكر الانكليزي، حيث قُدِّمَ أفكاراً إلى هذا الفكر لم يكن المذهب التجريبي Empiricism ولا المذهب الحدس Intuitionism في هذه البلاد يعلمان عنها الا أقل القليل، لكن بدونها كان من الصعب للفكر الانكليزي أن يتقدم فقد أعطت دفعة قوية لدراسة المثالية الألمانية لا سيما هيجل. وأدت الى تأسيس مدرسة فلسفية أطلق عليها، ان صواباً أو خطأ، اسم الهيجلية الجديدة. ولقد كان هناك مفكرون آخرون يدرسون هيجل في نفس الوقت الذي نشر فيه سترلنغ كتابه العظيم، منهم: توماس هل غرين، وادوارد كيرد، اللذان يرجع إليهما الى حد كبير الفضل في انتشار الأفكار الهيجلية في انكلترا واسكتلنده - ولقد كان تأثير غرين طائغياً في جامعة اكسفورد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بشخصيته القوية المؤثرة وينفذه غير العادي. وعندما بدأ بتدريس الفلسفة في اكسفورد كان جون ستوروت مل John Stuart Mill 1806-1873، يمارس اكبر تأثير عقلي هناك، فكان غرين ومل قطبين متضادين في فكر يتصارع فيه تياران هامان يمثلان الفكر الانكليزي التجريبي من ناحية أخرى - غير ان غرين نجح في اقتلاع مل وفي أن يحل محله، وأن يصبح زعيماً للمدرسة فكرية أو لمجموعة من المفكرين الذين يستمدون إلهامهم من كانط وهيجل: ولا شك أن الأساس العميق لفكر غرين كان هيجلياً، لكن لم يكن

قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نصارة وحيوية وأدت به الى احتقار الشك واللاأدرية، والصوفية: فحيث يضيء نور العقل كل شيء «تبدد سحب الصوفية المعتمعة» على حد تعبيره!

رابعاً - جون كيرد John Caird 1820-1898: كان جون كيرد شقيق ادوارد الذي يكبره بخمس عشرة سنة قسيساً في الكنيسة الاسكتلندية، كما كان ذا ميول هغلية واضحة ظهرت في كتابه مدخل الى الفلسفة الدينية - *An Intro. to the Phil. of Religion* عام 1880 وهو أهم كتاباته الفلسفية. بل أنه قد دعا الى الهغلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له دون شك نصيب في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده، وكان خطيباً وكاتباً لامعاً التزم في فلسفته الدينية حدود الهغلية بدقة، كما رفض فكرة الاله الذي يقع خارج العالم، وذهب الى أن الله هو أعمق ماهية للعالم وتلك الماهية التي تشمل جميع الأشياء المتناهية، وتغلغلت فيها روحها المطلقة. أما الانسان فهو كائن متناه يشارك في حياة الله، ومن ثم فهو مواطن في عالمين: عالم روحي وعالم طبيعي، والدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائياً ذلك التعارض بين الروحي والطبيعي. وهكذا ينتهي التفكير الديني عند جون كيرد الى التوفيق بين الايمان والمعرفة أو بين الدين والفلسفة.

خامساً - البيان الهغلي *Hegelian Manifesto*: في عام 1882 كانت قد تشكلت بالفعل مدرسة مزدهرة للهغلية الجديدة في انكلترا، وفي العام التالي 1883 نشر لورد هولدين R.B. Hauldane بالاشتراك مع صديقه أندروست A. Seth وهما أصغر أعضاء المدرسة، مانفستو *Manifesto* هغلي عبارة عن مجموعة من المقالات عنوانها مقالات في النقد الفلسفي *Essays in Philosophical Criticism*، ولقد اعتبر هذا الكتاب بمثابة البيان أو الاعلان المشترك لعدد من الشبان الهغليين الذين كانوا في ذلك الوقت يفتقرون الى الشهرة، والذين انضموا الى الحركة الجديدة، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية. وقد ساهم أندروست بكتابة الافتتاحية فعرّض الخطوط العامة لفلسفة هي في أساسها فلسفة هيغل ولكنها ليست مقيدة تماماً بها وانما تتحرك بحرية في جميع الاتجاهات الفكرية التي امتدت من كانط الى هيغل. ولا بد أن نسوق كلمة سريعة عن هؤلاء الهغليين الشبان الذين سيلعبون دوراً هاماً في الحياة الثقافية في انكلترا بعد ذلك: -

(أ) اللورد هولدين، ريتشارد بيردون هولدين Richard Burdon Haldane 1856-1928: الذي تعرف على سترلنغ

لاستاذ في الفلسفة قط مثل هذا التأثير الهائل على تلاميذه، وهو تأثير جاء أساساً نتيجة صدق الرجل المطلق، وإيمانه العميق والتام، بأن الأشياء جميعاً تعمل معاً في اتجاه الخير - كما أن هذا التأثير يرجع أيضاً الى العبارات البسيطة الرائعة في آن معاً - التي كان يعبر بها من أفكاره - ويقول تلميذ آخر من هؤلاء الهغليين الشبان - وهو جون استيورات ماكنزي John Stuart Mackenzie 1860-1935. «كانت غرفة الدراسة التي يلقي فيها محاضراته تكتظ بما يقرب من مائتين وخمسين طالباً في المحاضرة الواحدة، ونادراً ما كان تلاميذه يغادرون القاعة بلا أثر باق، وهو يُعَدُّ، بوصفه معلماً واحداً من أعظم المعلمين المؤثرين في طلابهم، ان لم يكن أعظمهم جميعاً». Mind, Vol., XVIII, P. 511 وكان من تلاميذه أيضاً جون هنري مويرهيد John Henry Muirhead 1855-1940 والذي يعد من الاوصياء على تراث المثالية الانكليزية عند كيرد وغيرين، ومنهم أيضاً وليسم وللاس William Wallace 1844-1897 الذي كان من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه. فقد ترجم الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل عام 1874 تحت عنوان منطق هيغل *The logic of Hegel* وفلسفة الروح. *Hegel; philos. of Mind*. مع خمس مقالات تصديرية عام 1894. ثم كتب مقدمة الى فلسفة هيغل لا سيما منطق. *Prolegomena to Hegel's Philos. Specially*. His Logic وغير هؤلاء كثيرون.

عندما ترك كيرد اسكتلنده ليعمل في جامعة اكسفورد، ملئت أخيراً تلك الثغرة التي خلفتها وفاة غرين المبكرة وعادت الحركة المثالية الى الكلية التي بدأت فيها. ولقد أكد كيرد مثلما فعل سترلنغ من قبل أن هيغل هو استمرار واتصال لكانط، وهكذا أصبح الانتقال من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة أمراً طبيعياً، فالوحدة الترنسندنالية التي كان يسعى اليها كانط لا تتحقق الا في الفكرة الهغلية الرائعة عن الهوية في الاختلاف، وهي الفكرة التي لن يستطيع الفكر الفلسفي أن يتقدم خطوة واحدة بدونها - تلك، في رأي كيرد، هي الوحدة العضوية الحقيقية، وهي المبدأ الروحي الكامن في كل شيء، وهو عملية حية دينامية تكشف عن نفسها بطريقة جدلية. Dialectical. وهكذا أخذ كيرد عن هيغل فكرة الجدل خلافاً لما فعله برادلي والهغليون المتأخرون، بل كثر عنده التنظيم الثلاثي للأفكار. كما أخذ كيرد عن هيغل أيضاً تفاؤله وثقته في قدرتنا على المعرفة والجرأة المعرفية على التفكير الذي لا يمكن ان يوضع له حد، وانك لتلمس في كل تفلسفه ثقته المطلقة في

نشر ريتشي في المانفستو دراسة بعنوان عقلانية التاريخ **Rationality of History**. عرض فيها إمكان قيام فلسفة للتاريخ، وهي مشكلة نادراً ما خاض فيها الفلاسفة الانكليز، وناقش ريتش هذه المشكلة من جميع جوانبها متخذاً وجهة نظر هيجلية، كما حرص على أن يوضح العلاقة بين المنهجين التاريخي والمنطقي.

(هـ) سير هنري جونز **Sir Henry Jones 1852-1922** :

كان جونز قد تعلم في غلاسغو على أدوارد كيرد، ثم خلفه في كرسي الفلسفة في نفس الجامعة عام 1894. وكتب جونز في البيان الهيجلي دراسة بعنوان الكائن الحي الاجتماعي **The Social Organism**، ومنذ اللحظة التي طلب فيها جونز العلم على أستاذه كيرد وهو يعتنق الحركة الجديدة ويكرّس لها كل ما في طبيعته التحمسة من قوة. فقد ظل طوال حياته تلميذاً مخلصاً لكيرد الذي كان يدين له بكل شيء تقريباً. كما كان ينظر إلى نفسه على أنه ليس مفكراً أصيلاً بل هو حارس لكنز ثمين هو النظرة الهيجلية المثالية!

(و) وليسم ريتشي سورلي **William Ritchie Sorley 1855-1935** :

كتب سورلي في هذا البيان دراسة بعنوان المنهج التاريخي، أجرى فيها مناقشة هذا المنهج مناقشة مستفيضة، وإن كانت كتاباته التالية اهتمت بالمسائل الاخلاقية من منظور مثالي. ولقد انضم سورلي الى الحركة الهيجلية الجديدة في وقت مبكر، ويمكن أن تسمى مثاليته مثالية اخلاقية حيث تحتل القيم الاخلاقية مكان الصدارة في مذهبه.

سادساً - مثاليون مستقلون: هناك مجموعة أخرى من الفلاسفة المثاليين في انكلترا، تأثروا تأثراً قوياً بتيار الهيجلية، وإن كانوا قد انشأوا لأنفسهم مذاهب مثالية مستقلة، منهم :

(1) فرانسيس هيربرت برادلي **Francis Herbert Bradley 1846-1924** :

إذا كانت الهيجلية الجديدة قد نجحت في خلق تيار مثالي في الفلسفة الانكليزية، فإنها اكتفت بعرض الافكار الجديدة في صورة ترجمات وشروح وتعليقات وانتقادات الخ... لكنها مع ذلك أدت إلى ظهور مرحلة جديدة في هذه الحركة هو ظهور فلسفات مثالية مستقلة. وإن كانت تدرج ضمن فئة الهيجلية، ويحتل فيها برادلي المركز الرئيسي ولقد نشر برادلي عام 1876 كتابه دراسات اخلاقية **Ethical Studies** فكان أول من نقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الانكليز ولهذا وصفه بوزانكيت بأنه «حادث غير مجرى تاريخ ذلك العلم - وفي مذهب برادلي

في ادنبره، كما عرف هناك أيضاً كتابات غرين وكيرد، التي أدت كما يشهد هو نفسه «الى دفعي في اتجاه المثالية». ولقد أشرف هولدين مع أ. سث على نشر المانفستو أو كتاب مقالات في النقد الفلسفي وكتب فيه دراسة عنوانها: علاقة الفلسفة بالعلم. وكان هولدين أصرح الهيجليين الانكليز في جيله في إبداء الاعجاب الشديد بالفيلسوف الألماني الذي يقول عنه: «هيجل هو أعظم معلم للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو» ويقول عن نفسه بغير تحفظ «اني راضٍ بالقول بأنني هيجلي وأود أن أسمى بهذا الاسم»!

(ب) أندرو ست برنغل - باتسون **Andrew Seth Pringle-Pattison 1856-1931** :

قام بنشر المانفستومع لورد هولدين وكتب فيه دراسة عنوانها الفلسفة بوصفها نقداً للمقولات. وكان أ. سث من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الانكليز وهو حامل راية المذهب الهيجلي والمدافع عنه لفترة طويلة. كتب كتابه الأول عام 1882 التطور من كائنا إلى هيجل بين فيه أن تطور الفلسفة من الكانطية إلى الهيجلية قد سار وفقاً لضرورة منطقية. ولهذا أثار كتابه المذهب الهيجلي والشخصية عام 1887 دهشة غير قليلة حيث تعرضت الهيجلية في هذا الكتاب لنقد شديد، غير أن الكتاب في الواقع لم يكن موجهاً ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجهاً ضد تطورات نظرية معينة لها، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق. ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعاً من الثورة داخل قيادة المعسكر، وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها مع الأيام كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت.

(ج) برنارد بوزانكيت **Bernard Bosanquet 1848-1923** :

كتب بوزانكيت في البيان الهيجلي السالف دراسة بعنوان المنطق بوصفه علماً للمعرفة عمق فيها المنطق المثالي وأثراه الى حد بعيد متأثراً بهيجل وبرادلي، فليس التفكير في رأيه، فعلاً ذاتياً، وإنما يشير الى المجال الموضوعي وهو المجال المستقل عن الافعال الذاتية. وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا وهو هنا يكرر عبارة هيجل الشهيرة التي ذكرها في موسوعة العلوم الفلسفية والتي تقول: «المنطق والميتافيزيقا شيء واحد». (فقرة 24) كما يرى بوزانكيت أن عبارة هيجل التي تقول ان الحقيقة هي الكل تصدق على المنطق مثلما تصدق على الميتافيزيقا، وهي فكرة تنتشر في جميع تعاليمه.

(د) ديفيد جورج ريتش **David George Ritchie 1845-1903** :

of Existence المجلد الأول عام 1921 والثاني في نشره بروود C.D. Broad عام 1927.

ب - الهيجلية الجديدة في الولايات المتحدة:

انتقلت الهيجلية الى أميركا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان لها مركزان رئيسيان هما مدينة سنت لويس، في مدينة سانت لويس بولاية ميسوري، ومدرسة سنسناي بولاية أوهايو (راجع مادة هيجلية).

ولقد مهد الشعراء الأمريكيون الأرض للهيجلية، على نحو ما فعل شعراء الرومانتيكية في انكلترا، ولقد قام رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson 1803-1882 بدور كبير في هذا التمهيد. وكان إمرسون قد انجذب بشدة الى الحركة الثقافية في ألمانيا من خلال رسائل أخيه الذي كان يدرس في غوتنغن، وسرعان ما استهوى إمرسون أيضاً ما كتبه كارليل من مقالات عن الأدب الألماني، ثم قرأ كولبريدج عام 1825، واكتشف عنده، لأول مرة، التفرقة بين العقل... Reason والفهم Understanding. ثم سافر إلى أوروبا ثلاث مرات، أقام في واحدة منها إقامة قصيرة في بريطانيا التقى خلالها كولبريدج ووردز ورث، و كارليل، الذي ظل صديقاً، دائماً له. وانتهى إمرسون الى تشكيل مجموعة من المبادئ الفلسفية التي عبّر عنها في شعره ونخطبه وأحاديثه منها أن «هدف الحياة - فيما يبدو هو أن يتعرف المرء على نفسه». والتعرف على النفس أو المبدأ القديم «اعرف نفسك»، والمبدأ الجديد: اعرف الطبيعة شيء واحد! «فهناك عقل كلي واحد، أما عقول الافراد فهي أجزاء منه. وكل واحد منا تجسيد لهذا العقل الكلي، وهو يستطيع أن يتصل بذلك الكل اتصالاً مباشراً ليستوحه الحق، فان فعل كان بذلك ممثلاً لسائر الافراد، لأنه عندئذ انما يحيا حياة العقل الكلي لا حياة عقله الفردي باعتباره فرداً مستقلاً. . . ويقال ان إمرسون ألف جماعة لمناقشة أفكار المذهب المثالي في الفلسفة عام 1836، كما حرر مجلتهما 1842-1844. ومن الواضح أنه تأثر تأثراً قوياً بالهيجلية من خلال كولبريدج أولاً، ثم من خلال وليم توداي هاريس W.T. Harris بعد ذلك، ومعه مدرسة سانت لويس الهيجلية اليمينية المحافظة، كما ارتبط إمرسون ارتباطاً وثيقاً بصحيفة الفلسفة النظرية في ستينات وسبعينات القرن الماضي. صحيح أن إمرسون كان شاعراً لكن ينبغي علينا ألا ننسى ما كان يقول عنه نيتشه: «في إمرسون خسرنا فيلسوفاً!».

كما كان هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau

الاخلاقي نجد الهيجلية أوضح وأصدق تعبير عنها رغم قلّة استخدامه لمصطلحات هيجل، وان كان يشير الى أن الفلسفة الألمانية هي الوحيدة القادرة على انتقاذ الفكر الانكليزي من عزله الخطرة. وفي نفس العام الذي صدر فيه ما يسمى بالبيان الهيجلي، أي عام 1883 أصدر برادلي كتابه الضخم أصول علم المنطق... Principles of Logic الذي قال عنه وليم جيمس - وهو من خصومه - «فرغت الآن ترواً من قراءة أصول المنطق لبرادلي، باهتمام وحماس لا نهاية لهما - ومن المؤكد أنه سوف يغيّر مجرى تاريخ الفلسفة الانكليزية، ولا بد للتجريبين والعقليين معاً، من تسوية حساباتهم معه لأنه يخرج عن كل الاتجاهات!» (Letters, Vol. 1. P. 258)

ثم نشر برادلي بعد المنطق بعشر سنوات كتابه الأكبر الظاهر والحقيقة Appearance and Reality عام 1893 الذي أرسى فيه دعائم مذهبه الميتافيزيقي وقد حلّد له مهمتين، الأولى: معرفة الواقع الحقيقي Reality متميزاً عن مجرد الظاهر، والثانية: تصور العالم تصوراً عقلياً لا بطريقة مفككة، بل من حيث هو كل على نحو ما. ويمكن أن نقول إنه لا يوجد كتاب آخر هزّ الفلسفة الانكليزية الحالية من أعماقها وأثار من التفكير ومارس من التأثير، ايجاباً وسلباً، مثل هذا الكتاب.

(2) جون م. إليس مكاتغارت John M. Ellis
Mctaggart

أعظم المثاليين اكتمالاً واستقلالاً بعد برادلي، وان كان ينتمي في داخل المذهب الهيجلي إلى اقصى اليسار، ذلك لأنه قام بخطوة حاسمة فصل فيها الهيجلية الانكليزية، عن اللاهوت وحاول تشييد مذهب إلحادي على أسس هيجلية، ويقوم هذا المذهب على الشخصية المتناهية، أو الذات المستقلة التي لا يمكن إدماجها في أية ذات أو أجزاء من ذات أخرى لا سيما في تلك الوحدة العليا التي تسميها الفلسفة بالمطلق ويسميها الدين بالله.

ولقد تأسست فلسفة مكاتغارت على دراسة فاحصة ومتعمقة لمذهب هيجل، وهذا واضح من مؤلفاته المختلفة فقد نشر 1896 دراسات في الجدل عند هيجل. Studies in The Hegelian Dialectics

ثم نشر بعد ذلك دراسات في الكونيات الهيجلية عام 1901 Studies in the Hegelian Cosmology وشرح على منطق هيجل A Commentary on Hegel's Logic عام 1910 - ثم عرض مذهبه في مجلدين في كتابه طبيعة الوجود The Nature

ويذهب رويس الى أن العلم قاصر عن بلوغ الحقيقة، ذلك لأنه يقتصر على الجانب الوصفي من الأشياء، في حين أن وقع الأشياء على الذات المدركة - وهو جانب يسبق ذلك الجانب الوصفي - فلا يحسه العلم من قريب أو بعيد، ومن هنا فإن الفلسفة وحدها هي التي تطلعنا على حقيقة الكون الذي نعيش فيه، وما الكون بأسره، بما في ذلك عالم الطبيعة سوى كائن حي واحد في حقيقته أو هو عقل أو روح عظيم هو الله أو المطلق أو اللوجوس Logos الذي يُنسَق بين أجزاء الكون جميعاً على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد. وهكذا نجد مذهب رويس يؤكد، من حيث الأساس، سيادة عالم الافكار على عالم الواقع (العالم والفرد، ج 1، ص 19). كما يتضح على نحو قاطع اتجاهه الهغلي الخالص! وهو اتجاه يظهر كذلك، ممزوجاً بموقف كانط - في فلسفته الاخلاقية، كما يظهر في فلسفة الدين التي أصدر فيها أول كتبه. ولقد أثر رويس تأثيراً قوياً في فيلسوف مثالي آخر هو براند بلانشارد Brand Blanchard ولد سنة 1892، الذي يُعدُّ أحد أعلام الفلسفة المثالية الامريكية المعاصرة حيث دافع عن نظريات ثلاث: القول بوجود علاقات ضرورية بين الفكر والوجود، ونظرية الترابط في الصدق Coherence Theory of Truth ونظرية العلاقات الداخلية، وقد بينَّ أن النظرية الأولى هي الأساس الميتافيزيقي للثانية، وأن الثانية هي الأساس الصوفي للثالثة.

خاتمة:

ومع نهاية القرن التاسع عشر انطلقت جذوة الهغلية الجديدة في انكلترا واسريكا، واستعاد التراث التجريبي التقليدي سيطرته في صورة جديدة هي الواقعية الجديدة التي كانت السائدة في الفكر الانكليزي في القرن العشرين: فقد جورج إدوارد مور George Eduard Moore 1873-1958 وبرتراند رسل B. Russel 1872-1970 المهجوم ضد برادلي وبصورة أوسع ضد المناهج الأساسية والافتراضات السابقة للهغلية الجديدة. كما قاد وليم جيمس W. James وجون ديوي J. Dewy هجوماً مماثلاً في الولايات المتحدة وشقاً اتجاهاً جديداً برهائياً تجريبياً تعديداً. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كان الفكر الانكلو - أمريكي قد تغير جذرياً. ولا شك ان من العوامل التي أسرعت بحركة التغير، الاتجاه السريع نحو التوحيد بين نظام الدولة في بروسيا وبين النظرية السياسية عند هيجل - مع أنه توحيد خاطيء من جميع الوجوه - ولقد أعلن الفيلسوف الانكليزي ليوناردت هوبهوس L.T. Hobhouse

1817-1862 صديق إمرسن، شاعراً متمرداً ساعد في تمهيد الأرض أمام الهغلية وإن كان بدرجة أقل من أستاذه، فقد أحب ثوررو الطبيعة بعمق، واهتم بفكرة استقلال الفرد، ودافع بقوة عن قيمة الفرد في المجتمع المادي، حتى أنه دافع عن حق المواطن في العصيان المدني والامتناع عن دفع الضرائب! وسجن هو نفسه لهذا السبب. ومن طريف ما يروى في هذا الصدد أن إمرسن زاره وهو في سجنه وسأله من خلال القضبان «هنري! ماذا تصنع هناك داخل القضبان؟! فاجابه ثوررو بمثل سؤاله: «والدوا ماذا تصنع أنت خارج القضبان...؟!».

غير أن ثوررو لم يقف عن حدود الفردية المتطرفة بل تجاوزها إلى مذهب شامل في الكون وسر الوجود! وهي أفكار تشكل محور الفلسفة المثالية كلها، فما الظواهر الحسية، عنده، سوى رموز تشير الى قوة فعالة مدبرة ووسيلة إدراكها الحدس أو العيان الروحي المباشر!.

لكن إذا كان إمرسن وثوررو يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير الشاعر الفياض بالشاعر، فسرعان ما ظهر الفلاسفة الذين يؤيدون أحاسيس الشاعر بالبرهان العقلي في صورة مذهب فلسفي خالص:

ظهر أولاً بوردن باركر باون Borden Parker Bown الذي شرح في سبعة عشر كتاباً، فضلاً عن العديد من المقالات مذهبه في المثالية الشخصية Personalis-tic Idealism التي يرى فيها أن الله - أو الشخصية الخالقة مع الشخصيات المخلوقة يُشكلون ما يسمى بالواقع الحقيقي The Real. وقد عرض مذهبه في كتب كثيرة أهمها نظرية التفكير والمعرفة Theory of Thought and Knowledge، عام 1897 والميتافيزيقا Methaphysics عام 1898 و 1902 والتأليه Theism والشخصانية Personalism 1908.

ثم جاء ثانياً جوزيا رويس Josia Royce 1855-1916 أعظم فلاسفة المثالية في أمريكا دون منازع الذي قرأ الفلاسفة اللسان، ثم التحق بجامعة غوتنغن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze وبعد حصوله على الدكتوراه عُيِّن في كاليفورنيا لبضعة أعوام، ثم جامعة هارفارد التي ظل يعمل بها حتى وفاته. ولقد أصدر رويس العديد من المؤلفات التي تدعم مذهبه في المثالية المطلقة منها: الجانب الديني للفلسفة The Religious Aspect of philosophy - بوسطن عام 1885 - ومنها روح الفلسفة الحديثة، بوسطن 1892 ودراسات في الخير والشر عام 1898 والعالم والفرد في جزأين عام 1900 الخ...

فقد أسس الجمعية الهغلية في انكلترا ز.أ. بلشنسكي Z.A. Pelczynski ويساهم في نشاطها ريموند بلانت Raymond Plant وريتشارد نورمان . . . Richard Norman وهوارد ب. كينز Howard P. Kainz وغيرهم. كما قام بنفس الدور بالنسبة للجمعية الهغلية في أمريكا كونتن لاور - Quentin Lauer بكلية فورد هام Fordham في نيويورك. وفي كندا هناك هـ. س هاريس H.S. Harris الذي أصدر كتابين رائعين عن تطور هيغل الفكري، الأول: Hegel's Development: Toward the Sunlight عام 1972 يعالج نشأة الفيلسوف وتطوره حتى ارتحاله الى بيننا 1801-1770 والثاني: Hegel's Development: Night Thought عن فترة بيننا 1801-1806 وقد صدر عام 1983. وفي كندا أيضاً تشارلز تيلور Charles Taylor الذي أصدر كتابه الضخم عن هيغل عام 1975 ثم عاد وكتب موجزاً له بعنوان هيغل والدولة الحديثة عام 1979 كما قام أ. ميللر A. Miller عام 1969 بإعادة ترجمة كتاب هيغل علم المنطق وإعاده ترجمة ظاهريات الروح عام 1977. وأعاد نشر فلسفة الروح عام 1971 التي كان قد ترجمها ولاس وأضاف إليها شروحاً وتعليقات الخ، الخ . . . فضلاً عن ذلك فقد أبدى بعض التحليليين اللغويين، منذ عهد قريب، وكذلك بعض التومائيين اهتماماً ملحوظاً بالفكر الهغلي. وذلك بطبيعة الحال الى جانب الوجوديين والماركسيين والفينومينولوجيين . . . الخ.

الاتجاه الثاني

أ - الهغلية الجديدة في ألمانيا:

كان تأثير هيغل في بلده منعزلاً في النصف الثاني من القرن الماضي حتى لقد وصف يوهان إردمان Erdmann نفسه بأنه: «آخر مَنْ بقي من الهنود الحمراء» يقصد الهغليين. لكن الوضع تغير مع بدايات القرن الحالي فقد حدث تغير في تفسير هيغل، أثارته إعادة النظر التي قام بها فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey 1833-1911 الذي كتب عن هيغل الشاب Der Junge Hegel عام 1905 فساعد على إلقاء ضوء جديد على مؤلفات هيغل الأخيرة وارتباطها الوثيق بفلسفة الحياة عند دلتاي، ثم نشر واحد من أهم تلاميذ دلتاي وهو هرمان نول Herman Nohl عام 1907: كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل Hegels Theologische Jugend Schriften ولم يكن هناك حتى ذلك التاريخ سوى إشارات متناثرة لهذه الكتابات التي لم ينشرها هيغل بنفسه وبقيت مجهولة إلى أن قام نول بنشرها. ولقد أدى نشرها إلى ظهور تفسيرات جديدة لفكر هيغل، وبدأ

1864-1929 في كتاب النظرية الميتافيزيقية للدولة عام 1918 الموجه أساساً ضد بوزانكيت - عن هذا التوحيد يقول «في قذف لندن بالقنابل شاهدت لثوي النتيجة المحسوسة لنظرية كاذبة شريرة، وُضعت أسسها النظرية، فيما أعتقد، في كتاب موجود أمامي الآن ظاهريات الروح لهيغل الذي رأى هوبس أنه «نظرية في تأليه الدولة تتضمن كل ما أشاهده الآن!».

غير أن هيغل عاد من جديد يطل برأسه في القرن العشرين بل وبصورة أقوى مما كانت في القرن التاسع عشر! ذلك لأن الافكار والمناهج الهغلية قد أثرت تأثيراً عميقاً في تيارات ومذاهب مختلفة ومتباينة أشد ما يكون التباين: الماركسية - اللينينية، البرجماتية، الوجودية وأن كان يقال أحياناً أن هيغل جديداً هو الذي أثر في القرن العشرين فهناك على حد تعبير رويس هيغلان لا هيغل واحد! أما الأول فهو هيغل المثالي العنيد المتصلب بما له من تأثير خصب على الحقائق العظمى الأساسية للمذهب المثالي: أما الثاني فهو هيغل صاحب كتاب علم المنطق وصاحب المنهج الجدلي الذي كُتِبَ عليه ألا يكون فلسفة بل فكرة عن الفلسفة (الجانب الديني للفلسفة: من التصديق) - ومن الواضح أن هيغل الأول هو الشخصية الحية عند رويس. كما أن كاتباً أمريكياً آخر هو وليم باريت W. Barret يتحدث كذلك عن شخصيتين لهيغل في مقدمة كتابه ما هي الوجودية. ؟؟ What is Existentialism عام 1964 الشخصية الأولى هي هيغل الشجاع الجريء يمثل العقلانية الكلاسيكية - والثانية هي شخصية المفكر الرائد لمنط تاريخي جديد من أنماط الفكر؛ لقد جعل هيغل الانسان شخصية غارقة في التاريخ على نحو لم يحدث عند أي مفكر من قبل، وفي رأي باريت ليس ثمة سوى خطوة واحدة بين هذا التفسير الهغلي للسمة التاريخية للانسان وبين الشعار الذي رفعته الوجودية «ليس هناك طبيعة للانسان، بل للانسان تاريخ فحسب» ومن هذا المنظور سيتحول الجدول الهغلي الى محاولة لفهم الوجود التاريخي للانسان. وعلى نحو مماثل ظهر في انكلترا فلاسفة هيغليون يحاولون إعادة تفسير هيغل من جديد على رأسهم جون نيمير فيندلي John Niemeyer Findlay المتعدد النشاط فقد عمل أستاذاً في نيوزيلنده، وفي ييل Yale ثم عاد الى انكلترا، ورحل مرة أخرى إلى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة بوسطن عام 1972 (وهو الآن على التقاعد في ولاية بوسطن) - كتب عام 1958 كتابه الشهير هيغل: إعادة نظر Hegel: A Re-Examination وسرعان ما تكونت حلقات هيغلية جديدة في انكلترا وأمريكا:

1875-1944 Gentile الذي أصبح وزيراً للتربية والتعليم عام 1922 في أول حكومة شكلها موسوليني. وظل طوال حياته فيلسوف النظام الفاشستي، وحاول أن يقدم تبريرات فلسفية للدولة الفاشية. وإذا قارنا بينها وبين النظريات النازية التي رفضت تماماً النظرة الهغلية للدولة الأخلاقية، لوجدنا أن الفاشيين الإيطاليين كانوا سعداء لقبولهم بالتبرير الهغلي الذي قدمه جنتيله. أما كروشه فقد كان عدواً لدوداً للفاشية، ومن هنا افترق عن جنتيله في هذا الموضوع الهام. ولقد كان لكروشه تأثير واسع في علم الجمال وفلسفة التاريخ. ولقد كان الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. ح. كولنغود R.G. Collingwood 1889-1943 أحد الأصدقاء المقربين لكروشه والمتأثرين تأثراً قوياً بفكره لا سيما في كتابه فلسفة التاريخ، الذي نشره نوكنس T.M. Knox عام 1946

ج - الهغلية الجديدة في فرنسا:

سبق ان اشرنا الى ان الهغلية تركت بصمات قوية على الفكر الفرنسي ابتداء من عام 1840 (قارن مادة هيجل) ومن ثم فسوف نكتفي هنا بأن نذكر كلمة عما يُسمى بالهغلية الجديدة الوجودية في فرنسا وأهم أعلامها ثلاثة:

(1) جان فال Jean Wahl 1888-1974 الذي عنى في مطلع حياته بدراسة هيجل لا سيما مؤلفات الشباب وأسفر هذا الاهتمام عن كتابه شقاء الوعي في فلسفة هيجل، باريس Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel, Paris, 1929 لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجود فاصدر عام 1938 كتاباً ضخماً بعنوان: دراسات كيركغوردية، كما كتب تاريخ موجز للوجودية، باريس، 1947 والفكر والوجود، باريس، 1951 وفلسفات الوجود، عام 1954، وقد اهتم بتجربة كيركغورد الوجودية التي اعتبرها الاجابة عن هيجل، وان كانت فلسفة كيركغورد نفسها ليست سوى لحظة ضرورية من لحظات الوعي الشقي التي درسها هيجل لكنه لم يقف عندها طويلاً. وجان فال يفسر هيجل إبتداء من هذا المنطلق، فلحظة الوعي الشقي في ظاهريات الروح قد بدت عنده المركز الرئيسي للفلسفة الهغلية التي تفقد كثيراً من غنائها وقيمتها عندما تتحول الى منطق. ولقد حاول أن يبين مستنداً في تفسيره على كتابات الشباب عند هيجل أن التصورات المذهبية الجافة عند هيجل تقف خلفها تجربة دينية عميقة! وأن أفكاراً مثل السلب والرفع والتجاوز تركز على فكرة موت الاله وبعثه من جديد، أما التاريخ الذي يظهر في الجدل الهغلي فلم يعد يدل على التاريخ

عقد المقارنات بين هذه النصوص ومؤلفات هيجل في فترة النضج من حيث أن مؤلفات الشباب كانت تعالج، في الجانب الأكبر منها، مشكلات في مجالات: الأخلاق، والدين والتاريخ، وان كان يعوزها التنظيم النسقي فانها غنية بما تحتوي عليه من أفكار خصبة. ولقد أدى ذلك إلى تفسيرات كثيرة جديدة، وقيام حركة إحياء هيجلية كبيرة في ألمانيا. ومن بين الشخصيات الرئيسية في عملية إحياء هيجل: فلهم فندلبن Wilhelm Windelband 1848-1915. وهرمان كوهين Herman Cohen 1842-1918 وبول ناتورب 1924-1923 Paul Natorp وأرنست ترولتش Ernest Troeltsch 1862-1923 وجورج لاسون George Lasson 1862-1932 وأرنست كاسيرر Ernst Cassirer 1874-1945 ونيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann 1882-1950 ونيودور هيرنخ 1848-1929 اللاهوتي البروتستانتي الذي كان أستاذاً للفلسفة في زيورخ وغتغن Gottungen - وابنه تيودور هيرنخ 1964-1919 Theodor Haering 1884 أستاذ الفلسفة في توبنغن في عام 1919 والذي كتب عن فلسفة الطبيعة عام 1923 وعن هيجل عام 1928 وهرمان غلوكنز Herman Glockner 1896-1979 وريتشارد كرونر Richard Kroner 1884-1974 الذي درس الفلسفة في جامعة فرايبورغ وبرلين وأشرف على تحرير مجلة لوجوس Logos ورئيس نادي هيجل الدولي من 1930-1935 والذي لجأ الى اكسفورد عام 1938، وحاضر في جامعة سانت أندروز St. Andrews. من 1939-1940 ثم عين أستاذاً لفلسفة الدين في معهد اللاهوت في نيويورك 1941-1952 وجامعة تمبل بفيلادلفيا عام 1944-1964 والرئيس الفخري للجمعية الدولية للدراسات الهغلية منذ عام 1962.

ب - الهغلية الجديدة في إيطاليا:

كان للهغلية الجديدة في إيطاليا اهتمام بالتاريخ أكثر من أي حقل فلسفة آخر حتى لقد سميت فلسفة بندتو كروشه Be- nedetto Croce 1866-1952 أشهر ممثلها بالتاريخية المطلقة. ويمكن تلخيص أفكاره الرئيسية في قوله: «أنه لا توجد حقيقة خارج العقل، وأن الفرد لا ينفصل عن الحقيقة الكلية بل هو تجسيد لها» والفرد مهما يفكر أو يفعل، فانه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الالهي يتم في داخل ذاته، وتطور العقل لا يسير في خط مستقيم بل على شكل دورات». كما اهتم كروشه بفلسفة الفن وعلم الجمال اهتماماً كبيراً. أما الممثل الثاني للهغلية الجديدة في إيطاليا فهو جيوفاني جنتيله Giovanni

الاتجاه الأول يشير إلى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة إنسانية تتفاوت درجاتها - والثاني يشير إلى وجود معرفة مطلقة... فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق؟ هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيغل، وهو يعتقد أن الانتقال من التاريخ إلى المعرفة المطلقة ومن التفكير إلى المعرفة المطلقة، ومن التفكير الانساني إلى التفكير المطلق ومن الظاهريات إلى المنطق يمثل أكثر التأليف الجدلية غموضاً في الفلسفة الهغلية واللبس الذي ينطوي عليه هذا التأليف هو الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيغل.

مصادر ومراجع

- امام، عبد الفتاح امام، تطوير الجدول بعد هيغل، في ثلاثة أجزاء، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
- متس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963.
- Crites, Stephen D., *Hegelianism, Art. in the Ency of Philosophy*, vol.4, ed. by Paul Edwards.
- Haldar, H., *Neo-Hegelianism*, Heath Cranto, L.T.D. London, 1927.
- Mackintosh, R., *Hegel and Hegelianism*, Chales Scribner's Sons, New York, 1903.
- *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*. Edited by J.J. Malley K.W. Algozin, H.P. Kainz, and L.C. Rice.

امام عبد الفتاح امام

الواقعي للعالم، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة في المسيح، الذي ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة في التاريخ.

(2) - أما الكسندر كوجيف Alexandre Kojève الذي كتب كتابه الهام مدخل لقراءة هيغل - *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947 فقد عارض تأويل جان فال الذي يجعل من هيغل في النهاية رجل دين، أما كوجيف فإنه يجعل منه محطاً لكل أنواع الاغتراب، ولقد حاول كوجيف كما فعل جان فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهغلية الشاملة إلى لحظة واحدة من لحظاتها، فاختار ظاهريات الروح ومنها اختار الفصل الذي كتبه هيغل عن جدل السيد والعبد، فالجدل الهغلي يرد في النهاية إلى الجدل الوجودي بين السيد والعبد وهكذا ينتهي بدوره إلى هيغل الوجودي! لكن على خلاف جان فال الذي يؤول هيغل من خلال كيركغور يؤوله كوجيف من خلال هيدغر حتى أنه يقول صراحة: «إذا لم يكن هيدغر قد كتب الوجود والزمان فمن الجائز أنه لم يكن في مقدورنا فهم ظاهريات الروح»!

وأول نتيجة لهذا التأويل الوجودي لهيغل هي إنكار القول بجدل الطبيعة، فلن يكون ثمة جدل إلا عن طريق حضور الانسان في التاريخ. ثم علينا ثانياً أن نقيم ثنائية انطولوجية بين الطبيعة والانسان، وثالث النتائج لهذا التأويل أنه لا وجود للسلب خارج نطاق الانسان!

(3) جان هيبوليت Jean Hyppolite 1907-1968، ولقد رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهغلية:

الواحدة

Monism
Monisme
Monismus

الواحدة هي الترجمة العربية لكلمة Monismus، وهي من صياغة الفيلسوف الألماني كريستيان فولف 1754-1679. استعمل فولف هذه الكلمة للدلالة على نظريتين مختلفتين في طبيعة الوجود اطلاقاً، أي للدلالة على المادية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو مادي، وعلى المثالية التي تقول إن كل ما يوجد إنما هو مثالي أو ذهني. بالنسبة لهاتين النظريتين تتسم كثرة الموجودات بواحدة الطبيعة والطابع.

1 - الواحدة القديمة :

إلا أن التفكير الواحدي قديم جداً في تاريخ الفلسفة. إن التعارض الظاهر بين كثرة ما يتبدى للعيان وواحدة ما يدركه العقل كمبدأ تفسيري أول، ينبغي رد كل كثرة إليه إن لجهة نسبتها إلى علتها الأولى أو لجهة استخراج ماهيتها الأساسية، هذا التعارض يكمن في أساس انطلاقة الفلسفة وبواكب، منذ البدء، مسيرتها التاريخية.

ولئن حاول مجمل الفلاسفة قبل سقراط رد كثرة الأشياء إلى أساسها الأول فإن الإلبيين، وبالأخص بارمنيدس تقريباً من 540-480 ق.م، يحملون لنا أول تنسيق مؤسس لفكرة الواحدة في الفلسفة. لقد رأى بارمنيدس امتناع أن يكون

العالم على نحو ما يظهر لنا من خلال الحواس. فهذه تبعث على كثرة متنوعة ومتضاربة من الآراء بحيث يمتنع كون مجملها صادقاً ويستحيل انفراد بعضها دون الآخر بقيمة مطلقة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم الحسي يتغير دون انقطاع. بذلك يتحتم عزل الحواس وآرائها المختلفة عن عالم الحقيقة واستبعادها، بالتالي، عن كل محاولة من شأنها استكناه الأساس المطلق للعالم. إن عملية من هذا النوع هي من شأن العقل وحده. من هنا اعتبار بارمنيدس عالم التجربة الحسية، مجرد عالم وهمي منعزل تماماً عن ماهية أساسه الأعظم. ومن هنا، أيضاً تمييزه الجذري بين الرأي doxa، المستند إلى التجربة والإحساس وبين المعرفة الحقيقية التي هي من عمل العقل وحده. وهكذا ينطلق بارمنيدس من مبادئ منطقية صرف ليبنى عليها نظريته إلى الوجود والموجود. فانطلاقاً من قانون الهوية وتأويله القائل إنه إذا كان لشيء ما صفة معينة فينبغي أن تبقى له هذه الصفة إلى ما لا نهاية، وانطلاقاً من قانون اللاتناقض وتأويله القائل باستحالة حصول الشيء على صفة معينة في وقت معين وفقدانه لها في وقت آخر - انطلاقاً من هذا المفهوم الخاص لقانونين من قوانين المنطق الأولى يتوصل بارمنيدس إلى القول بأن الموجود لا يكون أبداً على نحو ظهوره العياني. إذ ذاك يبدو الكون في نظره نسقاً مغلقاً على نحو نهائي بحيث لا يتسع لأي كثرة أو تغير. فالموجود الحقيقي واحد أحد، لا تغير فيه ولا صيرورة، ولا حدود له ولا أجزاء فيه، إنه دائم في سكونه أبدى.

إلا أن واحدة الموجود قد أفرزت، حتى عند بارمنيدس ذاته، اثنتيية الوجود والوهم مما أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة الذين أعقبوه. كلهم اعترفوا للوهم بقطاع معرفي خاص توجب، في نظرهم، تفسيره وإبراز امكانية رده إلى أساس وجودي واحد أول. في هذا المجال يبرز ديموقريطس في

فإن الواحدة هذه هي، كما قلنا، واحدة النوع لا - كما كانت بالنسبة لبارمنيدس - واحدة العدد.

2 - المثالية:

بالمقابل فإن هناك اتجاهات فلسفية لا ترى في المادة المبدأ الأول، بل ترى، على العكس، مبادئ لامادية في أساس المادة، هي مثالات للأشياء، لذا، تدعى هذه الاتجاهات مثالية، فهي لا تكتفي بالحس، بل تلجأ إلى العقل بغية الحصول على مبادئ عقلية أو ذهنية من أجل تفسير وحدة الكون. فإذا مالت هذه الاتجاهات المثالية إلى تأسيس الوجود المادي على مبادئ مثلية (الله، العقل الكوني، أو أية مبادئ مثلية أخرى) فإنها تدعى مثالية ميتافيزية. أما إذا انحصر هذا التأسيس كلياً في المبادئ المثالية فإنه يصبح من الصعب، إذا لم نقل من المستحيل، التوصل إلى أي وجود مادي في الصرح المؤسس. إذ ذاك ينقلب التأسيس المثالي للوجود المادي إلى تفسير مثالي يطيح بمادية هذا الوجود على أنها مجرد ضرب من ضرور الكينونة المثلية. هذا الانقلاب هو الوجه الآخر لتحول المثالية الميتافيزية إلى واحدة مثالية.

وإذا كان افلاطون يبدو متارجحاً بين المثالية الميتافيزية والواحدة المثالية، وذلك بقدر ما يعترف بوجود مادي من جهة وينكر على المادة حقيقتها من جهة أخرى فإن افلوطين قد اتخذ - رغم الاثنينية المترتبة على بعض منطلقاته - قراره النهائي لصالح الواحدة المثالية. إن الكائن الأول هو الله، عنه فيض المثل بصفته قوى عقلية يفيض منها العالم بمختلف طبقاته الكينونية نزولاً إلى الموجودات المادية. إن المادة التي فيض عن المثل قد فقدت قوامها المادي الخاص واكتسبت طابعاً مثلياً جديداً بحيث يتم ردّ كثرة الكون العددية إلى واحدة نوعية هي، في نهاية المطاف، واحدة مثالية أو مثلية.

وإذا كانت الواحدة في الأفلاطونية الجديدة تعتبر الله، وهو المصدر الأول لكافة مراحل الفيض، مفارقاً للعالم فإننا نلاحظ غياب هذه المفارقة في الفلسفات الحلولية Pantheismus. لقد ظهرت هذه الفلسفات في أعقاب النزعات التصوفية في العصر الوسيط وإذا بها تمتد في أوجه مختلفة لتطول القرن التاسع عشر. هذه الفلسفات كلها واحدة، وذلك بقدر ما هي دعوات مختلفة لاعتبار وحدة الكون كحقيقته القصوى ولاعتماد مبدأ أولي واحد كالأساس المطلق لكثورية الكون. ومرة ثانية

تألت فلسفي جعل منه المؤسس الأول للمادية ومن المادية الشكل النسقي الأول للواحدة.

كما بالنسبة إلى بارمنيدس كذلك عند ديموقريطس تقريباً من 460-360 ق.م. : إن الكثرة والضرورة في العالم الحسي يتوجب ردهما إلى أساس وحدوي متجانس لا ضرورة فيه ولا زوال. لكن حتى يتسنى لنا ربط هذا الأساس الأول بما يقوم عليه من طبقات التجربة الحسية ينبغي علينا ألا ننفي عنه كل أوصاف تجريبي. علينا، إذن، أن نعدل عن تمثيل الكون كنسق مغلق وساكن وأن نعتبر، بالتالي، إلى رؤية الموجود الحقيقي على أنه يتسم، هو ذاته، بصفات الأشياء أو بالصفات التي تتسم بها جميع الأشياء بدون استثناء. هذه الصفات هي، في نظره، الامتداد المحدود أو الشكل، والحركة. عن هذا الطريق يتوصل ديموقريطس إلى مفهوم الذرة Atom.

إن الذرات هي المقومات الصغرى للموجودات بحيث لا يمكن تجزئتها قط. إن الأشياء كلها تتكون من ذرات تدور في فراغ هو الشرط الضروري لإمكانية تجزئة الأشياء. أما الذرات ذاتها فلا تحتوي على أي فراغ مما يؤدي إلى امتناع تجزئتها. بذلك يبدو الفراغ شرطاً للحركة، لا شرطاً للامتداد الذي تبقى الذرات تتسم به رغم كونها لا تقبل التجزئة.

حتى التفكير بمختلف أشكال النفسية والعقلية يقوم عند ديموقريطس على تحركات ذرات النفس، وهي تتميز عن سائر الذرات بكروية الشكل وبالحركة الفائقة الناجمة عن شكلها الكروي. وأقرب ما يكون إلى ذرات النفس هي ذرات النار. بذلك نلاحظ أن الذرات المختلفة في الأجسام لا تختلف إلا بالنسبة إلى الشكل بحيث تشترك في الماهية الواحدة. إن هذا التوفيق بين الكثرة العددية والوحدة الكيفية من شأنه أن يرفع عن العلاقة بين الواحدة صفة التناقض ويشكل، بالتالي، تكاملاً بينهما وهذا اسهام حقيقي يجبره ديموقريطس لحساب بارمنيدس بغية توضيح الالتباسات التي ظلت تكتنف واحدة هذا الأخير. إن الموجود الحقيقي والأبدى هو الذرات المادية ذات الطبيعة الواحدة. أنها لا تغير ولا تتحول. أما حركتها في الفراغات المحيطة بها فهي شرط لكل تغير وضرورة في عالم الأشياء وهكذا يتم، عند ديموقريطس، دمج الهوة بين الوجود عند بارمنيدس والضرورة عند هرقليطس وعالم التجربة الحسية عندنا. هذه الميتافيزياء، واحدة مادية، ما دام ديموقريطس يجعل من المادة وحدها، الشكل الامتدادي ومن الحركة مبدأ تفسير الظواهر على اختلافها من طبيعية وعقلية. إلى ذلك

يمكن التمييز بالنسبة الى هذه الواحديات، بين اتجاه مثالي وآخر مادي.

إن الاتجاه المثالي في فلسفات وحدة الوجود يعتبر الله مبدأ هذه الوحدة وينظر اليه كوحدة كلية تشمل الكون والوجود. إلا أن هذا الاتجاه المثالي لا يقول بالتطابق الهوى بين الله والكون الكثرى. فهو، رغم الغائته للتمايز بين الله والعالم، ما يزال يعتقد أن الله هو مصدر العالم وأن الوحدة الهوى بين الله والعالم ما تزال، بالتالي، تسم بطابع نسبي يحفظ لله مركزه الأول، وبالمقابل فإن الاتجاه المادي في فلسفات وحدة الوجود، وهو متأخر تاريخياً عن الاتجاه المثالي، يحاول الارتفاع بالواحدية الى مستوى التساوق التام فيوحد بين الله والعالم على نحو مطلق. بذلك فهو ينفي كل أنواع الخلق، مما يؤدي به، في نهاية المطاف، الى الالحاد أو - كما يقول شوبنهاور - الى الالحاد المهذب. وإذا كان بالامكان إدراج واحدة جوردانو برونو 1548-1600م. وسينوزا 1632-1677م. في عداد الفلسفات المادية فإنه يحتم إدراج مختلف واحدات العصر الوسيط وصولاً الى مشارف القرن السابع عشر في سياق الاتجاهات المثالية (إكهارت، تاوهر، كوزانوس، باراسلوس، فرانك، فايفل، بومه).

إلا أن إدراج سينوزا في عداد الفلسفات المادية ليس من شأنه استنفاد عبقرية واحديته، التي ظلت مصدراً للوحي المتنظر حتى القرن العشرين، مروراً بشلنغ وهيغل وانتهاء بوليام جايمس الاميريكي 1842-1910م. ويرتراند راسل الانكليزي 1872-1970م في ما سُمي بعدهما بالواحدية الحياضية - علماً أن التزام راسل بهذه الواحدية الحياضية اقتصر على مرحلة محددة من مراحل حياته الفكرية.

لقد رأينا سابقاً أن الواحدية عند الايليين، بارمينيدس وزينون، قامت على نكران الكثرة والضرورة على أنها وهم مرده الاستسلام الى معطيات الحس دون العقل. ولئن حاول ديموقريطس بعد ذلك ردم الهوة بين معطيات الحس والعقل من خلال الإقرار بواقع الكثرة والضرورة فإن محاولته هذه آلت الى واحدة مادية رسمت ألف سؤال وسؤال لا حول ماهية المادة التي اعتبرها متممة بطابع ذري ميتافيزي وحسب، بل حول ماهية العقل ذاته أيضاً. من هنا جاءت عودة أفلاطون الى المثالية بغية تخلص العقل من الاشكالات المادية دليلاً على وهمية الضرورة واهامية الحواس مما دفع به باتجاه واحدة مثالية عقلية جعلت من الثبات واللاتغير معياراً للحقيقة. اذ ذاك

لاحظ أرسطو أن الحوار بين ديموقريطس وأفلاطون قد دخل في حلقة مغلقة كان لا بد من فكها من خلال الارتقاء بهذا الحوار الى صعيد جديد. أما هذا الارتقاء فأقى عنده من باب التحول من منظور الماهية الى التركيز على الجوهر بصفته مفهوماً يتعدى بنية الشيء ويستبدل ثبات مثليتها بناموسية الحدوث. إن نظن الجوهر شيء يتميز بالحدوث، كما أن الحدوث يتميز بناموسية عليّة عمد أرسطو الى تبيان معالمها من خلال ما يسمى عنده بنظرية العلل الأربع. وإذا كان الثبات واللاتغير من مقومات الماهية فإن الجوهر قد أصبح هو ذاته مقوماً في بنية الحدوث وشرطاً ضرورياً لمفهوميته.

إلا أن التفكير الجوهري لا يحاول الاطاحة بالثبات واللاتغير بقدر ما يعمل على احتوائهما، من خلال مفهوم الجوهر، في شئية الشيء المتغير باعتباره ما تحدث له وفيه الأحداث. بل إن الجوهر يصبح، بذلك، العنوان الأمل للضرورة الثبات واللاتغير (في بنية الشيء المتغير) كشرط لامكانية الضرورة والتغير في هذا الشيء. إن هذا التحول من معانية الماهيات الى تفسير الحدوث قد واكب الفلسفة منذ ذلك الحين وإذا به يحصل، من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث، على زخم منهجي جديد. بذلك يحق لنا السؤال عن كيفية التوصل الى الجوهر من خلال تفسير الحدوث. وإذا كان الجوهر من مقتضيات تفسير الحدوث فهل في ذلك ما ينبيء عن طبيعة الجواهر وعددها؟

قد يُستغرب القول إن البحث عن الجوهر هو من مقتضيات تفسير الحدوث وإنه قد حصل على زخم منهجي جديد من خلال الثورة العلمية في العصر الحديث. فلقد بدا للعلماء والفلاسفة آنذاك، خصوصاً ذوي النزعة العقلانية، أن النواميس الطبيعية المكتشفة حديثاً لم تستطع تفسير الحدوث بقدر ما استطاعت وصفه وصفاً. ولئن بدا لهم الفرق بين تفسير الحدوث ووصفه في غاية الوضوح، وكذلك عجز العلم التجريبي عن ردم الهوة التي رأوها بين التفسير والوصف، فإن الفلسفة، كما فهموها، بدت قادرة على تحقيق مهمة تفسير الحدوث والافادة، على هذا النحو حتى من منهجيات العلوم الوصفية الحديثة.

3 - بين العلم والفلسفة :

لا يتسع المجال هنا لتناول الفرق بين التفسير والوصف في شرح مفصل، بيد أن تبيان معالم الطريق التي توصل الى

إن مسألة التفسير، أو ردّ الكثرة الى الوحدة، تنطرح في التقليد الفلسفي على صعيد تفسير ظاهرة التغير والضرورة. بل إن فهم التغير كضرورة هو بحد ذاته من باب تفسير ظاهرة التغير. فالتغير ليس ضرورة إلا بقدر ما يأتي تغيراً في الشيء الواحد عينه الذي يبقى ذاته، من خلال تغيره من حالة الى أخرى، بذلك فإن الضرورة هي تداخل كثروي في الوحدة يجعل من التغير تاريخياً ومن التاربخ حصيلة تغيرات الشيء الواحد عينه.

يطرح ديكرات هذه المسألة في التأمل الثانية من تأملاته الميتافيزية ويدعونا للتأمل في قطعة من الشمع لم يمحض على استخراجها من القير زمن طويل. هذه القطعة التي لم تفقد بعد حلاوة العسل واريح الزهور فبقي لها لونها وحجمها وشكلها وظلت جامدة باردة تُتناول باليد، فإذا نفرنا عليها اعطت صوتاً - هذه القطعة اذا وضعت الى جانب نار المدفأة تغير طعمها وتلاشت رائحتها وتغير لونها وذهب شكلها وزاد حجمها فتصير سائلة بعد أن كانت جامدة وتسخن حتى يصعب لمسها ولا ينبعث منها صوت مهما نفرنا عليها. إن مجموعة من الصفات قد تحولت هنا الى مجموعة من الصفات الأخرى. وبالرغم من ذلك فإن أحداً لا ينكر أننا ما نزال بصدد الشمعة عينا وأن التغير الذي حدث ليس من باب استبدال حارس بآخر أو من باب استبدال قطعة الشمع أعلاه بقطعة أخرى. إن التغير الذي طرأ ما فتىء، رغم شموله لمختلف صفات الشمعة، تغيراً في الشمعة الواحدة عينا. اذ ذاك نقول ان للشمعة الآن مجموعة من الصفات غير التي كانت لها في البداية واننا، بالتالي، ما نزال بصدد الشيء عينه الذي كان يواجهنا في البداية لكن ما هو هذا الشيء الذي يبقى هو ذاته خلال هذا التغير الجذري على صعيد صفاته؟ هل يتماهى هذا الشيء مع صفاته؟ اذ ذاك فمع أية صفات يتماهى؟ هل يتماهى مع مجموعة الصفات التي كانت له قبل التسخين أم مع تلك التي صارت له بعد الذوبان بفعل نار المدفأة؟ من الواضح امتناع تماهيه مع أية مجموعة من مجموعتي الصفات اللتين اتخذهما في وقتين مختلفين امتناع تماهيه مع كلا المجموعتين المتضادتين. وهكذا تبدو قطعة الشمع متميزة عن كل صفاتها مما يدفع بنا الى التسليم بقطعة شمع تبقى، بفعل تميزها عن سائر صفاتها، هي ذاتها وفي منأى من كل تغير. إذ ذاك يتحتم القول، رغم ما يبدو فيه من مفارقة، إن الشيء الذي يصير ولا يتغير وإن ما لا يتغير في الشيء الصائر هو جوهر الشيء أو الشيء بصفته جوهرًا.

الجوهر وتفضي، بالتالي، الى اتخاذ موقف تصنيفي منه (تنوعاً وتعداداً) يقتضي، لا محالة، الاشارة الى الفرق بين التفسير والوصف، بوجه عام. إن الوصف العلمي الناموسي للظواهر، الذي ليس، تفسيراً بعد، يصبح كذلك بقدر توجهه الحثيث نحو الوحدة، أي بقدر نجاحه في ادراج كثرة الظواهر وكثرة النواميس التي تهدف الى وصفها في سياق نظرية عامة وبقدر انفتاح هذه النظرية العامة على كثرات لم تندرج في سياقها بعد. وحدها هذه المطاردة النظرية التعميمية لمعطيات الوصف، من حدودية وناموسية، من شأنها أن تبين لنا الفروقات الأساسية والنهائية بين هذه المعطيات وتميزها، بالتالي، عن الفروقات الثانوية. فكل ما يندرج تحت نظرية عامة واحدة إنما يختلف بعضه عن بعض على نحو ثانوي صرف. وبقدر تعدد النظريات العامة يكون الفرق بين ما يندرج تحت احدها دون الأخرى أو الأخريات من باب الاختلاف الأساسي والنهائي. وبهذا القدر عينه يكون، بالتالي، اختلاف الوصف عن التفسير. وهكذا فإن العالم الكثروي، الذي يستمد غناه وجماله من كثروته بالذات، لا يحصل على مفهومه الا من خلال التعالي على هذه الكثروية وبقدر إمكانية ردها الى الرباط الواحد الذي يشدها الى القاسم المشترك الذي يجمع بينها فاذا لم تبد واحدة في عدديتها فإنها، على الأقل، قد تعرب لنا عن قدر تجانسها. إن الغاية القصوى من التفسير - وبقدر تحقيقها يكون، كما قلنا، اختلافه عن الوصف - هي اظهار وحدوية العالم الكثروي، وإظهار العالم كوحدة نظرية عامة نجعل من مجمل فروقاته وفروقات ثانوية يمكن التعابير بينها من خلال ما تندرج تحته على أنه أعم منها إذ يؤلف الاطار المشترك لاجتماعها. واذا كانت الغاية القصوى من التفسير هي الفهم فإن الفهم يحصل بقدر ما يمكن النظر الى الحدود الفاصلة بين الأشياء على أنها مجرد عقبات تفضي الى مخادعها. وبقدر ما ترتفع هذه العقبات جدراناً بين الأشياء أو قطاعاتها يعود التفسير وصفاً صرفاً وتقل مفهومية العالم الكثروي. إن العالم لا يكتمل فهمه إلا اذا تبدت لنا وحدويته وبدا لنا كلاً متجانساً.

ليس عجباً، اذ ذاك، أن يعمد الفلاسفة الى الأسلوب الردي وأن يروا الشكل المثالي للرد أو التحويل في الاستنباط، بل أن سبينوزا يعمل جاداً، بعد أن قام ديكرات بمحاولة لم تكتمل، على تحقيق هذا الشكل الاستنباطي في فلسفته، التي جاءت، من خلال استنباطيتها، نسقاً شاملاً مغلغلاً، فإذا بوحدوية الكون الوجه الآخر لانغلاقية النسق.

إن الجوهر، إذن، مبدأ الثبات في التقليد الفلسفي. إنه مبدأ تفسير ظاهرة التغير، بل هو في أساس إمكانية اعتبار التغير صيرورةً تنساب ضمن حدود معينة وباتجاه خاص. وإذا كان الجوهر مبدأً تفسير التغير فليس بوسعنا أن يتغير. إن التفسير الميتافيزيقي يقوم على المبدأ القائل بامتناع اتصاف مبدأ التفسير بما ينبغي عليه تفسيره. من هنا أيضاً إن الجوهر الذي من شأنه أن يفسر لنا التغير والحدوث ليس بوسعنا أن يحدث ويتغير. لو تغير الجوهر لأسمى علينا تفسير تغيره من خلال رده إلى شيء آخر لا يتغير، فإذا بهذا الشيء الآخر هو الجوهر الحقيقي. بالتالي فإما أن نجد طريقة أخرى للتفسير ونستغني عن الجوهر كمبدأ تفسيري أو أن نقبل بثبات الجوهر وامتناع تغيره. هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن النزعة الدينية قد أدت إلى السباح بتغير وحيد في الجوهر يتمثل في إمكانية خلقه وتعديه.

إذا كان الجوهر، كما قلنا، لا يقبل التغير فمن الواضح امتناع تفاعله مع أي جوهر آخر. إن التفاعل يقتضي التأثير والتأثر هو تقبل تعديل معين يحدثه الجوهر المؤثر في الجوهر المتأثر. بالتالي فليس التأثير وحده تغيراً، بل التأثير أيضاً، وذلك بصفة التأثير، بدوره، تعديلاً يحدث في المؤثر كشرط لامكانية تأثيره في غيره. وهكذا فإن مناعة الجوهر ضد التأثير بغيره هي الوجه الآخر لامتناع تأثيره في غيره. من هنا إن العلاقة بين مختلف الجواهر لا يمكن تصورها، انطلاقاً مما سبق، إذ لا بد لها من صفة الاستقلال التام، مما ينفي عنها طابع العلة والمعلول. من هنا تعريف سبينوزا الشهير الجوهر بحد ذاته موجود بذاته (أي ما ليس موجوداً بغيره) وما يمكن فهمه من خلال ذاته (أي أن تصوره قائم بذاته في فهمه بدون الاستعانة بأي تصور آخر). إن هذا استقلال وجودي عِلِّي واستقلال معنوي منطقي. لا علة للجوهر يتحد منها وجوده، ولا سبب أو مقدمة منطقية يستنبط منها مفهومه. بالتالي فلا يمكن ردّ جوهر إلى جوهر آخر ولا يمكن إدراج جوهر تحت جوهر. وهكذا فلا يمكن تحطّي الجوهر بحيث ينبغي اعتبار الجواهر التي يتألف منها العالم حدوداً مختلفة لا لوجوده فحسب، بل لمفهوميته أيضاً. فإذا كان الجوهر ما لا يفهم إلا بذاته وإذا استحال فهم هذه المفهومية الذاتية أو تعذر فيقدر استحالتها أو تعذر تأني، في نهاية المطاف، استحالة مفهومية العالم أو تعذر فهمه.

وهكذا فإن الواحدية هي تلك النظرة إلى الكون التي ترى فيه جوهرًا واحدًا أو مادة أولى واحدة تنفّرع منها كثرة

لقد سبق أفلاطون إلى هذه الرؤية. فالتغير، في نظره أيضاً، هو الوجه الآخر لاتصاف الشيء بصفة معينة في وقت، ثم بصفة أخرى في وقت آخر: أن يكون له، إذن، صفتان متضادتان لا يمكن له اتحادهما معاً في آن واحد. إن في هذا الوضع مسألة يستحيل حلها في نظر أفلاطون حتى ولو أدركنا بوضوح تام أن اتحادهما للشيء لهاتين الصفتين، في التغير، إنما يعود إلى وقتين مختلفين لا لوقت واحد. إن هذا القلم لا يمكن له أن يكون، مثلاً، طويلاً وأن يقصر، هو ذاته، في وقت لاحق. إن القصر والطول صفتان متضادتان بحيث لا يمكن لشيء أن يكونهما معاً ولو في تباعد زمني. إن كونهما متضادتين يعني في، نظر أفلاطون، كونهما صفتين متساويتين في الحقوق، فإما أن يكونهما الشيء معاً وإما - في حال امتناع ذلك، وهو، في كل حال، ممتنع - أن لا يكون أية واحدة منهما. لا يُعقل، في نظر أفلاطون، لماذا وكيف يتخذ أي شيء هوى إحدى صفتين متضادتين دون الأخرى. من هنا أنه إذا كانت للشيء أية صفة فلا يعقل تحطّي هذا الشيء عنها ولا يعقل، بالتالي، تغيره، الذي ينبغي من ثم اعتباره، بما فيه من صفات تتغير، مجرد وهم حسيّ أو - في أحسن حالاته - مجرد ظهور في عالم الظواهر. إن الشيء الحقيقي لا يتغير، مما يجعله موضوعاً صالحاً للمعرفة، بل مما يجعل المعرفة ذاتها، بالمقابلة مع الرأي والتصديق، ممكنة. وعندما حاول أرسطو في ما بعد ردم الهوة بين عالم الحقيقة وعالم الظهور استحدث مفهوم الجوهر ليسهل معقولة الصيرورة وهي عند أرسطو من صلب واقعية العالم من خلال رسم بنية الشيء العيني أطواراً تصورياً يجمع بين الثبات والتغير ويبرز الصيرورة ذاتها، من خلال جوهرية الشيء، على أنها تغير في الثبات.

إلا أن الصيرورة ليست تغيراً في الثبات بقدر ما هي تغير الثابت. إنها صيرورة شيء واقع عيني وليست هي مجرد بناء تصوري. فهل يمكن جمع المتناقض بعد أن حاول أفلاطون فصل المتضاد؟ إننا، على ما يبدو، نقف أمام خيارين: فإما أن نعود إلى الفصل بين بارمينيدس وهيرقليطس في عالمين مختلفين كما فعل أفلاطون، في معادلة مخففة، من القول إما هذا أو ذاك، أو نزع بالتناقض، كما فعل أرسطو وسائر العقلايين بعده، في بنية الشيء الواقع عينه. إن لحمة الشيء قد لا تكون، في نهاية المطاف، غير الوجه الآخر لانزجاج التناقض في ضيق بنيتة. ولئن كان الزج والانزجاج على هذا النحو لا يخلوان من العنف فإن الشيء لن يخلو، إذ ذاك، من التوتر. بذلك يتبدى الواقع ذاته متفجراً والصيرورة ضرباً من التفجّر.

عقليّ أول. إن المادية تفسر الفروقات البادية في العالم على أنها تنظيمات مادية صرفة في أساسها. وهي غالباً ما تلجأ الى شدّ العلوم الطبيعية الى جانبها، وذلك بقدر ما أن هذه العلوم تعمل على استجلاء طبيعة الأجسام من حيث هي تنظيمات مادية متفاوتة التعقيد فإذا بالتعقيد هذا يأخذ خطأ تصاعدياً لا يلبث الانسان ذاته، في نظر الماديين، أن يترى على اكتمته - على أنه جسم، بل الجسم في أشد تعقيد معروف.

أما المثالية فتبقى في منأى عن الاستنجا بالعلوم الطبيعية على هذا النحو فلا تفهم التفسير رداً عالياً أو ردّ المعلول الى العلة بل تعتمد الى التركيز على المعنى واعتماد ما يمكننا تسميته بالردّ المعنوي. والجدير بالملاحظة هنا هو إمكانية اتخاذ هذا الردّ المعنوي طابعاً تجريبيّاً كما نجد مثلاً عند باركلي في القرن الثامن عشر وعند الظاهريين من بعده. إن الردّ المعنوي يكمن هنا في تحليل التجربة إلى تمثلات وانطباعات تستند كلية التجربة، أو في تحليل الحدود المعنوية والألفاظ التي تسمى وقائع التجربة الى حدود معنوية تسمى التجربة ذاتها من حيث هي مضمون وعيوي معيوس. واذ يتم ربط المعنى بمعيشية التجربة على هذا النحو الاستنفادي يكون العالم المردود الى المعنى قد تأصل في العقل. من هنا الاستنتاج أن كل ما هو موجود إما أن يكون مضموناً عقلياً، تمثلاً بالمعنى الواسع أو تجربة معيوسة، أو أن يكون عقلاً. بالمقابل فإن ما سميناه اعلاه بالردّ المعنوي يتخذ أشكالاً أخرى عند المثاليين العقلانيين. فهو عند فيخته انتاج الانا للا أنا بعد أن بات الشيء بحد ذاته تناقضاً كائنيّاً يتوجب حله. وهو يتخذ عند هيغل طابعاً جدلياً، وذلك بقدر ما أن الطبيعة المادية إن هي، في نهاية المطاف، سوى العقل المغاير لذاته. بيد أنه ينبغي التذكير هنا بما المحنا اليه في ما مرّ ومؤداه عدم جواز اعتبار كل المثاليين واحديين بالمعنى ذاته للكلمة، وذلك بالرغم من أنهم جميعاً يسعون الى اظهار وحدوية الكون العقلية أو المثالية.

4 - الواحدية الحيادية :

إذا كانت الواحدية المثالية تدعو الى امكانية تحليل الأجسام الى تمثلات أو مضامين عقلية من جهة، وكانت الواحدية المادية تنادي بضرورة اعتبار العقل مجرد نحو من أنحاء الكينونة المادية، فإن هناك، بالمقابل، نوعاً آخر من الواحدية يتموقف بين المثالية والمادية وعلى مسافة متساوية بينهما. من هنا تسمية هذه الواحدية الثالثة وحادية حيادية دعا اليها وليام جيمس

الموجودات كتنفرع الأغصان من الجذع الواحد. وإذا شبهت الموجودات بكثرة من الأغصان فلا بدّ لها - حتى لا تكون مبعثرة أو مكومة - من جذع يوحد بينها بصفته المبدأ الأخير لامكانية مفهوميتها. اذ ذاك تصبح الفوارق بين كثرة الأغصان المفهومة والقابلة للفهم على هذا النحو فوارق مسالمة تقبل التصالح والوحدة. أما أن يكون لكثرة الأغصان أكثر من جذع واحد فذلك ليس ضرورياً لتأسيس الوحدة بينها، بل هو - على العكس - شرط كافٍ للتبذير في التفرقة. أن يكون لكل غابة، كغابة، وحدة خاصة بها تتفرّع فيها غابوتها - اذا جاز التعبير - وأن يكون العالم غابة وحدوية من الجذوع والأغصان فهذا، في نظر الواحديين الصارمين، من باب الوصف أكثر منه من باب التفسير. تقول الواحديين الصارمين ونعني بهم الواحديين الجوهرانيين أمثال سينوزا في القرن السابع عشر وبرادلي في القرن التاسع عشر. هؤلاء يقولون بوجود جوهر واحد: الله - الطبيعة عند سينوزا والمطلق عند برادلي. وبذلك فإننا نميزهم عن الواحديين المحمولاتيين، أمثال لاينتز في القرن السابع عشر، الذين قالوا بوجود كثرة الجواهر التي، رغم كثرتها، تحمل نوعاً واحداً. لقد رفض سينوزا هذه الواحدية فأسند لجوهره الواحد عدداً لا نهائياً من المحمولات الممكنة. بالمقابل رفض لاينتز وحادية سينوزا الجوهرانية فقال بواحدية المحمول الذي يوحد بين كثرة الجواهر. إن محمولة الواحد هو التفكير، الوعي، وجواهره كثرة لا نهائية من المونادات المتفكّنة.

ومهما يكن من أمر فإن المهم الأعظم بالنسبة لمجمل الواحديين يكمن في اختزال الكون حتى عناصره البدئية وردّ مختلف العلوم الى منطقاتها البدائية التي تفسّر ولا تفسّر، بل التي لا تفسّر إلا من خلال كونها مبادئ تفسيرية أولى. وهكذا تكون شفرة أو تكام الاقتصادية التي اطلقها في القرن الرابع عشر للميلاد دعوة للتفسير التشفّي ولعدم تكثير الفروقات الأساسية بما لا تدعو الحاجة اليه، قد وجدت في أيدي الواحديين مسنّها الأمضى.

إلا أن الواحديين يختلفون في ما بينهم، كما رأينا، حول طبيعة ما هو أولي في هذا الكون وحول الطابع الأساسي الذي يميز جوهره الأول. فالماديون منهم يضعون المادة في أساس الكون بحيث ينبغي ردّ مختلف الفروقات المتبدية على السطح الى أساسها المادي الأعمق. بالمقابل فإن الواحديين المثاليين يرون الكون مؤلفاً من مضامين تمثلية ينبغي ردها الى أساس

لادراكها فإنه يتعين على المطلق ذاته ولوج هذا التضاد بين الذات والموضوع بحيث تميل الهوية - اذا جاز التعبير، الى قطب الموضوع تارة والى قطب الذات تارة اخرى. بل إن الهوية، كما ينبغي القول، هي ذاتها ما يتذوت وما يتموضع. واذا كان العقل تذوت المطلق فإن الطبيعة أو المادة هي تموضعه. وهكذا فإن كلا العقل Geist والطبيعة Natur قطبان مختلفان للمطلق الواحد عينه بحيث يعودان الى التماهي والتواحد اذا نظرنا اليهما من موقع العقل المطلق Absolute Vernunft. بذلك تغدو للفلسفة نظرتان: نظرة الى التذوت مرة تخلف قطاعاً فلسفياً مثالياً، ونظرة الى التوضع تخلف قطاعاً فلسفياً واقعياً. الأولى ميدانها التاريخ والثانية مجالها الطبيعة. من هنا كان النسق الفلسفي الذي تنطوي عليه هاتان النظرتان يعلو على كلا المشالية والواقعية في آن، وذلك من حيث توجهه نحو وحدة المثالي والواقعي كمجرد تعبيرين مختلفين للمطلق الواحد عينه. في نطاق وحدة هذا المطلق تتلاشى كل كثرة اذ يتبين ارتباطها وتعبها بنهاية النظرة المحدودة.

إن الانتقال من المطلق الانطولوجي عند سبينوزا (انطلاقه من مسألة الجوهر والوجود) الى المنطلق الابستمولوجي عند شلنغ (انطلاقه من مسألة تأسيس المعرفة) قد مرّ في فلسفة كانط التي رفعت، من خلال تمركزها الابستمولوجي، مسألة العلاقة بين النفس والجسد الى صعيد جدلية الذات والموضوع. لكن شلنغ ما يكاد ينطلق من ابستمولوجية كانط وتعلق الذات بالموضوع كالاساس البنوي الأعمق للمعرفة حتى يعود الى الارتداد عنه وعليه، وذلك من خلال إطلاقه للعقل معرّفاً اياه باللافق المطلق بين الذات والموضوع أو بين الذاتي والموضوعي. هذا التعرّض على عتبات الابستمولوجيا كان من شأنه أن ادى بشلنغ الى السقوط من جديد في مهووي الانطولوجيا وفي مزالق التفسير الميتافيزي الجوهري - بعد أن حاول كانط الارتقاء بمفهوم التفسير من مبدأ الجوهر الى مبدأ الناموس أو الى مبدأ الوصف الناموسي.

إلا أن كانط، عكس شلنغ، عاد فانبعث من جديد في ما سمي بالكانطية الجديدة إبان القرن الماضي امتداداً حتى أوائل القرن العشرين. هذه النيو - كانطية عادت الى التركيز على الوعي الخاص وفهمه من خلال العلاقة التضافية بين الذات والموضوع. بيد أن الإثنينية التي ترتبت على هذا التضاد بين الذات والموضوع عادت لتشكّل حجر عثرة على طريق التفسير

والطبايعيون الاميريكيون بالإضافة الى برتراند رسل في احدى مراحل حياته الفكرية إلا أن هذه الواحدة الحيدية، التي ما لبث رسل أن عاد عنها، تعود، في أصلها البارز، الى سبينوزا. إن الجوهر بصفته، عند سبينوزا، ما يوجد في ذاته وما لا يُعرف إلا بذاته، يعلو الى حيث لا يمكن ادراجه تحت أي تصور آخر. بذلك تمتنع علينا معرفته إذ أن كل ما هو معروف لدينا إنما يُعرف بغيره. بالمقابل فإن للجوهر، كما رأينا، تعريفاً يلزم عنه أنه شيء لا نهائي ومفارق لكل حدود مكانية وزمنية سواء. هذه المفارقة تمنع عليها واحدة الجوهر. ومن خلال كون الجوهر أساس كل ما هو موجود، بل من خلال كونه هو كل ما هو موجود تبرز، عند سبينوزا المعادلة: جوهر = طبيعة = الله. إلا أن هذا الواحد المطلق المجهول يتمظهر، بالنسبة الى سبينوزا، في انحاء ماهوية يدركها العقل كمقومات لماهية الجوهر الواحد. وإن كان الجوهر الواحد يتمظهر، بالنسبة لنا، في نحويين ماهويين دون غيرهما، وهما التفكير والامتداد أو العقل والمادة، فإن سبينوزا لا يرى ما يمنع الاعتقاد بلا نهائية الجوهر الواحد وبلا نهائية الانحاء الماهوية لظهوره الممكن. وهكذا تحيد واحدة سبينوزا عن المثالية والمادية على حدّ سواء فلا تعتمد الى ردّ العقل الى المادة أو الى ردّ المادة الى العقل، بل تدعو الى توحيدهما معاً برّد كليهما الى الجوهر الواحد المطلق على أنها مجرد نحويين، ولو ماهويين، من أنحاء ظهوره اللامتناهية.

هذه الأفكار تعود للظهور، ولو بشكل جديد، في القرن التاسع عشر عند شلنغ، فهو يبدأ عرضه لنسقه انطلاقاً من مسألة المعرفة وتأسيسها المطلق ومن خلال تعريف العقل كاللافق المطلق بين الذاتي والموضوعي أو بين الذات والموضوع. أما بالنسبة لكيفية توصلنا الى هذا المفهوم المطلق للعقل فهذا يتم من خلال تجريد التفكير من المفكر بحيث ينعق العقل من موقعية المفكر ويغدو الحقيقي بحد ذاته. وهكذا فإن معرفة الأشياء كما هي في ذاتها عبارة عن معرفتها كما توجد في العقل المطلق. إن العقل هو المطلق الذي لا شيء خارجه، بل لا خارج أو داخل له. ولأن العقل هو اللافوق المطلق أو الهوية المطلقة فإن قانون الهوية يسمي بذلك، وبحق، قانون الوجود اطلاقاً. واذا لم يكن خارج المطلق أي شيء مما هو موجود فيلزم عن ذلك، في نظر شلنغ، أن الادراك الحقيقي للمطلق إن هو إلا ادراك ذاتي بحيث يتعين علينا، بغية ادراكه، الغوص في هذا الادراك الذاتي من خلال التماهي مع المطلق ذاته. ولأن الادراك الذاتي من ثم، لا يحصل إلا كالوجه الآخر لتموضع الذات أو لوضع الذات كموضوع

العابرة لا يتطلب مفكراً أو عارفاً يبقى مفارقاً لتفكيره ومستقلاً عنه.

إن مسألة الإدراك الكبرى تكمن، كما يقول جايمس، في المفارقة التي تقضي باعتبار الشيء الواحد واقعاً، كما هو بديهي، في موقعين مختلفين في آن واحد: في المكان الخارجي وفي الذهن. إلا أن لغز الغرفة الواحدة الهوية الموجودة في محلين مختلفين إن هو في أساسه، كما يتابع جايمس، سوى لغز النقطة الواحدة الهوية الواقعة على خطين مختلفين. فكما أن تقاطع هذين الخطين يشكل النقطة التي نبحث عنها، كذلك فإن التجربة الخالصة للغرفة هي نقطة تقاطع بين عمليتين: كلا النقطة والغرفة يمكن عذما، رغم واحدتها وهويتها، مرتين. وواضح أن العمليتين اللتين يشكل تقاطعهما التجربة الخالصة لهذه الغرفة الواحدة الهوية تسميان مجموعتين مختلفتين من الترابطات التجريبية. إحدى هاتين المجموعتين تؤلف ما يسميه جايمس قصة حياة القارئ (ربما ليتجنب استعمال كلمة مُدرك بما توحي من اثنيّة المدرك والمدرك) فيسما تشكل المجموعة الثانية من الترابطات تاريخ البيت الذي يحوي هذه الغرفة. هاتان المجموعتان الزميتان تتقاطعان في الحاضر الذي يصبح، بذلك، متقوم التجربة الخالصة. وهكذا تكون هذه التجربة الخالصة تمثلاً أو ادراكاً إذا نظر إليها من حيث انتسابها إلى قصة حياتي الشخصية، وتكون هي ذاتها، غرفة، إذا نظر إليها من حيث انتسابها إلى تاريخ نشوء هذا البيت وبناؤه. وهكذا تلعب هذه الغرفة دورين مختلفين في آن واحد: مرة كفكرة أو كتفكير بموضوع ومرة أخرى كمفكر به أو كموضوع مفكر به. هذا التنوع في الأدوار ينطلق من اختلاف انحاء المثل الواحد، هذه التجربة الخالصة، بسائر أجزاء التجربة، وليس مرده إلى كثرة اللاعبين.

بذلك فإن خلوص التجربة الخالصة هو خلوصها من كل تعين، وحتى من كل اسم - إذا ما نُظر إليها في معزل عن تعلقاتها الخارجية أو تعلقاتها بتاريخها من جهة وبتاريخ العالم من جهة أخرى. إن هذه التجربة الخالصة هي زمينة خالصة. إنها - إذا شئت - لحظة فارغة من كل تعين ماهوي فلا يأتي تعينها إلا من ارتباطاتها الخارجية الحدوثية. إن الحقل اللحظوي للحاضر يقول جايمس «هو ما اسميه دائماً التجربة الخالصة». فهي إما فعلاً أو بالإمكان إما موضوع أو ذات. إنها، في اللحظة الحاضرة، وجود فعلي بسيط وغير متعين. إنها مجرد ذلك بسيط. من هنا، نعت هذه التجربة الخالصة بالحياد.

- حجراً كالذي كانت تمثله اثنيّة النفس والجسد قبل كانط وطيلة العصر الجوهري الذي يرقى إلى ديكارت. من هنا قول وليام جايمس في إحدى مقالاته الفلسفية «هل الوعي موجود؟» في مقالات في التجريبية الجندرية، نيويورك 1912 وثانية 1943 إذا كان من شأن النيوكانطية أن طردت أشكالاً سابقة للاثنيّة فإن نجاحنا في طرد النيوكانطية ذاتها من شأنه أن يطرد كل أشكال الاثنيّة». إلا أن وليام جايمس لم يحاول، بغية التغلب على هذه الاثنيّة الجديدة، الرجوع إلى الميتافيزياء القديمة كما عرفها سبينوزا أو شلنغ، بل عزم على البقاء ضمن إطار التجربة المعيشة معتمداً، كما يبدو، على ما يمكننا تسميته وصفاً فنومنولوجياً لها. في هذا الوصف الملازم لحثيات التجربة وعلاقتها المختلفة يكمن المعنى الأعمق لحيادية الواحدة التي راح جايمس ينادي بها.

إذا كنا نفترض، كما يقول وليام جايمس، أن هناك مادة أولية واحدة في العالم يتألف منها كل شيء، وإذا اطلقنا على هذه المادة اسم التجربة الخالصة فإننا نستطيع بذلك أن نفسر الإدراك أو المعرفة بسهولة كنوع خاص من العلاقة التي تقوم بين أجزاء التجربة الخالصة. إذ ذاك فإن أحد حدود هذه العلاقة ذاتاً تحمل المعرفة، كما يصبح حدها الآخر موضوع المعرفة أو الموضوع المعروف. إن هذه، إذن، واحدة جذرية من نوع جديد تعتمد إلى تصفية التجربة الخالصة، من كل أنواع الاثنيّة. فبعد أن أسقط جايمس من حسابه كل أنواع الاثنيّة الميتافيزيقية على الصعيد الجوهري يحاول الآن تصفية التجربة ذاتها من اثنيّة الفعل والمضمون. إن التجربة ليست، في نظره، طلاء يتألف من مادتين أحدهما للصبغ والأخرى للتلوين بحيث يمكن الفصل، أو حتى التمييز، بينهما. وإذا بقينا في إطار مثل الدهان فكما أنه يوجد مرة معلباً على رفوف أحد المتاجر ومرة أخرى مخلوطاً مع دهانات أخرى على قماش لوحة زيتية بحيث يكون في الحالة الأولى سلعة للبيع وفي الحالة الأخرى متسماً بطابع فني وله وظيفة روحية، كذلك بالنسبة إلى التجربة. فإذا ما استلنا أي مقطع منها وجدناه، في ارتباطاته المختلفة، مرة يلعب دور العارف أو الوعي ومرة يلعب دور المعروف أو المضمون الموضوعي. ففي ترابط معين يظهر هذا المستل كفكرة وفي ترابط آخر يظهر كشيء. ولأن من شأنه أن يظهر في كلا الترابطين في وقت واحد فإن لنا، كما يقول جايمس، كل الحق في أن نعتبره ذاتياً وموضوعياً في آن واحد. هذا وإن جايمس يحاول، في المجلد الأول من كتابه مبادئ علم النفس أن يبين كيف أن التفكير أو، كما يسميه، الفكرة

الواقعية

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية مقولة فنية. ظهرت مع البدايات الاولى لعصر التنوير الأوروبي، وكان ظهورها محصلة لسيرورة طويلة من التحولات الاجتماعية والفكرية، استقرت وتحدت بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، الى أن أصبحت أساساً لتيارات أدبية وفنية في القرن التاسع عشر. وقد يرجع بعض الباحثين مفهوم الواقعية الى الأدب الواقعي في القرن التاسع عشر فقط، وهذا صحيح اذا قصد به شكل الواقعية النقدية فقط، أما مفهوم الواقعية بشكل عام فقد شكل وتكامل خلال عملية طويلة من التطور الأدبي الشروط اجتماعياً. وقد برزت الواقعية كانعكاس في الفن للتحولات الاجتماعية العظيمة التي أنتجها عصر النهضة، والتي هزمت عصر الاقطاع، وكرست مجموعة جديدة من القيم الاجتماعية، تمثلت في التأكيد على مقولة الانسان، وفي تحريره من كل القيود اللاهوتية التي فرضتها العصور الوسطى، وفي اعادة الاعتبار الى العقل الانساني، وفي اعتبار الشرط الاجتماعي اساساً لتكوّن العقل والانسان. لقد برزت الواقعية كأثر للتحولات الاجتماعية التي فرضتها الثورة البرجوازية والمثمنة في نهضة العلم والصناعة والتجارة، وفي غزو الانسان للطبيعة، وفي تحرره من الأقاليم الضيقة، واندفاعه في استكشاف العالم والطبيعة. ولم تكن تلك التحولات الا تعبيراً عن تمجيد العقل والثقة المطلقة بالانسان كقيمة عليا، كما كانت مرآة للطموح البرجوازي الساعي الى استئثار الطاقة البشرية، والى استئثار كل الامكانيات الموجودة في الطبيعة، والى امتلاك كل ما يمكن امتلاكه في الطبيعة وفي العالم. ولم يكن هذا المشروع التاريخي ممكناً، بدون تحرير الانسان، وترويض الطبيعة، واختصار المسافات الجغرافية، الأمر الذي كان يستلزم قطعة كاملة، أو شبه كاملة، مع كل مخلفات العصور الوسطى سياسياً واقتصادياً وايدولوجياً.

تطورت الواقعية في الشرط التاريخي الذي أنتجته الثورة البرجوازية، وظهرت فيه مقولات: الجوهري الانساني، والعقل الانساني، القانون العلمي، وحدة الطبيعة والمجتمع والوحدة القومية للمجتمع. وعلى الرغم من السمة الشكلية للحق

لكن هل يمكن، كما يمكننا أن نسأل، نعت الثلاثين بالحياد؟ هل يمكن نعت نقطة التقاطع بين خطين بالحياد؟ هل تحيد هذه النقطة عن كلا الخطين؟ اليس التحيد ضرباً من التحيز بحيث لا يمكن خلوّ التحيد من التعيين؟ واذا فرغت التجربة الخاصة من كل تعين فعلى أي أساس يقال بواحديتها؟ فهل هذه واحدة عددية صرفة؟ وكيف تكون كذلك والتجربة الخالصة عند جاميس ذاته، لحظة مناسبة في تيار من اللحظات الزمنية؟

إن صعوبات كهذه أدت، عند الكثيرين الى صرف النظر عن الكلام، عن خلوص التجربة. لقد بدا الآن واضحاً أن الاستنكاف التجريبي من الأخذ بالجواهر لم يعد بوسعه زج أنفه في النزاع القائم بين الواحديت المختلفة ولا بين الواحدية - مهما جاءت حيادية - والكثورية. من هنا كان الرجوع الى الوصف الصرف، ومنه تحول الفكر المعاصر من الأخذ بالواحدية - كيفما كانت - الى الكلام عن الهوية. فلتن كان الكلام عن الواحدية لا يخلو من الأبعاد والترابطات الميتافيزية التي لا تنفك تشير باتجاه ضرورة الفرضيات الجوهرانية، فإن الهوية تعبير، يمكن حصر الكلام عنه في اطار منطقي صرف وبالنسبة للصفات (أو الأحداث) التجريبية دون سواها، اذ ذاك يبيت الحديث، على هذا الصعيد، محصوراً في مسألة العلاقة بين العقل والدماع أو بين الحالات والأحداث الذهنية والأحداث الجسمية المرافقة لها في التركيب البدني أو البدّ ذهني الذي نسميه الشخص أو الانسان.

مصادر ومراجع

- Dravs, V.A., hrsg., *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 2 Bände. 1908, 1909.
- ———, *Geschichte des Monismus*, im Altertum, 1913.
- Edel, Abraham, «Monism and Pluralism», in: *Journal of Philosophy*, vol. 31, No 21, Oct. 1934.
- Eisler, R., *Geschichte des Monismus*, 1910.
- Farber, Marvin, «Types of Unity and the Problem of Monism» in: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, 1943, 1944.
- Haeckel, E., *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1922.
- ——— *Weltratsel*, 1899.
- Joad, C.E.M., «Monism in the light of Recent Developments in Philosophy», in: *PAS*, vol. 17, 1916, 1917.
- Smith, J.A., «The Issue Between Monism and Pluralism», in: *PAS*, vol. 26, 1925, 1926.

انطوان خوري

الأصل الوثيقة بالأدب الشعبي والتي لم تعبر عن نفسها في اقتباس المواضيع والصور فحسب، بل وفي مجال اللغة والأدوات الفنية ونظام التقطيع الشعري.

وكما ارتبطت الواقعية بالطبقات الشعبية، فإنها قد عملت من أجل خلق أدب قومي، يساوق ظهور القوميات، الذي واكب الثورة البرجوازية، التي أوجدت الأسس الموضوعية لانتقال الشعوب من مرحلة ما قبل - القومية الى مرحلة القومية. وكان هذا الانتقال انعكاساً لدور السوق الاقتصادية من ناحية، ولدور الحق البرجوازي من ناحية أخرى، بالإضافة الى دور الثورة اللغوية، التي عملت على فرض لغة قومية تؤمن الاتصال بين البروليتاري والبرجوازي، وتساعف في فرض الهيمنة الايديولوجية البرجوازية، والتي هي أثر للهيمنة السياسية - الاقتصادية وأداة لاعادة انتاجها. ولقد استطاعت الواقعية أن تتلمس نزوع القوميات الى التشكل في طور البرجوازية الصاعدة، وأن تفرز هذا النزوع في انتاج اداب قومية وعملية. وكانت في ذلك تؤكد دورها كموقف مدافع عن التقدم التاريخي وكممنظور يبدأ من الواقع الخاص ليرفعه الى مستوى الواقع العام، فكونية الأدب في المنظور الواقعي هي قدرته على رسم الخصوصية المحلية، وعلى النفاذ الى ما يميز كل شعب في درجة معينة من تطوره التاريخي. إن هذه الصلة الوثيقة بين حركة الواقعية وحركة التاريخ، جعلت منها عصباً جديداً في تطور الأدب العالمي، إذ إنها قامت بتصوير عصر كامل من التاريخ العالمي، عصر الثورات البرجوازية وصعود الرأسمالية، ثم بداية انحطاطها مع اشتداد الصراع الطبقي فيها، وظهور دور الطبقة العاملة.

وأعطت في هذا التصوير لوحة كاملة للمجتمع البرجوازي الجديد في تناقضاته المختلفة: دعوته للعلم والاكتشاف ومعارضته الظلم والاضطهاد، محاربته للأفكار اللاهوتية وانغماسه في عمليات الاحصاء البارد، دعوته الى مفهوم الفردية ثم الغناء هذه الفردية بمقدمات الحق البرجوازي، تمجيد الانسان وتسليعه في لحظة تمجيده... ولم تكن الواقعية في كتابتها لهذه القيم تكتفي بالوصف وتسجيل ما يدور على سطح المجتمع، إنما كانت تبحث عن العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية، وتوغل في البحث حتى اقترب الفنان من المؤرخ والاقتصادي والسياسي وعالم المجتمع، وحتى أصبح الفن ممارسة لانتاج المعرفة الموضوعية، التي ترصد صراع الفرد والمجتمع وانكسار الأحلام الفردية في مجتمع محكوم بمنطق البيع

البرجوازي، فإن هذه المقولات كانت تتخذ من الواقع مرجعاً لها، وتعتبر الواقع الاجتماعي وجوداً مادياً بعيداً عن الثبات والديمومة، وإن كانت الايديولوجيا البرجوازية، قد حاولت في زمن لاحق ان تدعو من جديد الى مقولات الثبات والديمومة وكونية الطبقة المسيطرة. لقد كان اكتشاف الواقع في موضوعيته حدثاً تاريخياً حاسماً إذ إنه حرر الواقع من وصاية الحكم الالهي، وأكد فكرة التقدم الانساني، وجعل من الانسان صانعاً للتاريخ، ومنحه كل حرية البحث والاكتشاف. ومن مفهوم البحث ولد القانون العلمي، وبرز الطموح العقلاني الجامع الذي يريد أن يشرح علاقات الطبيعة والمجتمع، وأن يدرس موقع الانسان فيهما، وأن يبرهن استطاعته على التسيّد والسيطرة. ولم تكن الواقعية في هذه الشروط الا تعييراً لهذا الطموح في حقن الأدب والفن، فاتكأت على مقولتي البحث والتقدم، كي تدرس علاقة الانسان بالوسط الاجتماعي، وتكشف عن العلاقات السببية بينهما، وتظهر العوامل الموضوعية الفاعلة في المحيط الانساني، وهذا ما عبر عنه بلزاك، أحد أهم رموز الواقعية حين أعلن بأن «الأدب الفرنسي كان السباق بين الآداب الأخرى في اعطاء نموذج الانسان الاجتماعي في أكثر حالاته تجلياً» وأن سعي الواقعية الى الأخذ بنموذج الانسان الاجتماعي كان يكشف عن نزوعها الى التعامل مع الواقع الموضوعي بمنظار علمي يقبل بحقائق التحليل والتركيب، أن لم يعلن عن تأثره الصريح بفكرة القانون العلمي وبفكرة الاكتشاف التي لا تنطبق على الطبيعة فحسب، إنما تنطبق أيضاً على علاقات الوسط الاجتماعي. وبالإضافة الى النزعة العقلانية التي وسمت الواقعية في تعاملها مع الوجود الاجتماعي، فلإنها عملت على ترجمة الحقائق المستجدة الاجتماعية منها والقومية أيضاً، فقد لمست الواقعية دور الطبقات الشعبية في الثورة البرجوازية، وانتقالها من مناطق الظل الى مساحة الصراع الاجتماعي الفاعل، ومن دائرة الحرّم والاغفال الى دائرة الاعتراف والتأكيد الذاتي.

وكان هذا الموقف نتيجة لتعامل الواقعية مع الحقائق الموضوعية، الأمر الذي جعلها تعالج مشاكل الطبقات الشعبية وتعاطف معها، بل جعلها تستعيد التراث الشعبي، وتعيد صياغته أدبياً وفنياً، وهذا ما جعل باختين يرى في الرواية امتداداً للتراث الشعبي، وتطويراً له بما يتواءم مع التغيرات البرجوازية التي وحدت المجتمع، وكسرت الحدود الاقليمية. يقول الباحث السوفييتي ر. سامارين في هذا المجال: «السمة الأساسية المميزة لواقعية عصر النهضة هي علاقة المنشأ أو

بالضرورة الى استعادة الواقعية والى تمجيد اللحظة الوظيفية فيها، التي ترى في الفن أداة لتغيير علاقات الواقع، ووسيلة لكشف بؤس الواقع والتحريض على هدمه وبنائه من جديد، ولهذا لم يكن غريباً أن تكون الواقعية هي أداة الفكر الماركسي الأولى في التعامل مع قضايا الأدب والفن، وأن تكون هي المصدر الذي انبثق منه شعار الفن الملزم والمهاد النظري الذي صدرت عنه، بعد تحولات عدة، نظرية الواقعية الاشتراكية.

يستلزم البحث عن معنى الواقعية في التقاليد الماركسية العودة الى المصادر الأولى التي اعتمدت مقولة الواقعية، وجعلتها منهجاً في النظرية والممارسة. والمصدر الأول هو كتابات أنغلز، الذي كان على وفاق كامل مع ماركس في جميع المواضيع التي قاربها. ومع ان أنغلز لم يترك دراسة منهجية عن الواقعية، فإن ما تركه شكل البداية النظرية التي انطلق منها لوكاش لبناء نظريته، وخاصة مفهوم النموذج والشروط النموذجية وشكل التعامل مع الموروث الفني.

أكد أنغلز على الآثار المعرفية للعمل الأدبي، فأقام الأدب على دوره التنويري التحريضي، الذي يكشف تناقضات الواقع، ويبدد ضباب الوعي، ويدفع الى الفعل والحركة. في تصحيح الوعي يتجلى الدور المعرفي للأدب، وفي دعوته الى الفعل الثوري يتكشف دوره السياسي، أي أن أنغلز كان يربط التحريض بالمعرفة، بل إنه جعل من دراسة الواقع في علاقاته المادية أساساً لتحقيق العملية الأدبية، وشرطاً لانتاج آثار تحريفية صحيحة. إن تحديد أنغلز للأدب كممارسة معرفية تنتج آثاراً سياسية، في شروط محددة، دفعه الى تخصيص الواقعية، والى الدعوة الى شكل محدد منها، فهو لم يكن يدعو الى واقعية تقليدية، إنما كان هدفه هو الوصول الى واقعية ترتبط بالطبقة العاملة شكلاً ومضموناً، بحيث تكون قادرة على رسم واقع هذه الطبقة، والوصول اليها، إذ إن التوجه الى طبقة اجتماعية ذات سمات محددة، يقتضي تحقيق الوصول اليها، علماً أن عملية الايصال تظل مشروطة بالأشكال الفنية التي تتوصلها. كان أنغلز في هذا التحديد يربط التحولات الفنية بالتحولات الاجتماعية، ويقوم بتمييز أدب الطبقة العاملة شكلاً ومضموناً إن لم يكن يدعو الى ثقافة بروليتارية تنسجم مع الدور التاريخي للطبقة العاملة. يقول أنغلز «إن المقاومة الثورية التي تواجه بها الطبقة العاملة مضطهدتها، ومحاولاتها الواعية، أو شبه الواعية، لانتزاع حقوقها الانسانية، هي ملك للتاريخ، ولها الحق أن تطالب بمكان لها في ميدان الواقعية». وبعد ربط الواقعية بمهامها الجديدة، يحدد أنغلز سمات الأدب

والشراء والربح والخسارة. إن انتاج الواقعية للمعرفة الموضوعية يستند الى شكل تعاملها مع الواقع، فقد قاربته كما هو، بدون زيادة أو نقصان، وبدون أن تضيف اليه أي وهم ايديولوجي، الواقع في وجوده الموضوعي المستقل، ورأت فيه حركة مستمرة مستقلة لا يحددها الوعي الذاتي ولا يخلقها الفكر التأمل. وهذا ما يميزها عن المدرسة الطبيعية، التي ترسم ظاهراً الأشياء في سكوتها، دون أن تبلغ السببية الاجتماعية التي تحكم الواقع في سيرورته.

لما كانت الواقعية تبدأ من الواقع الموضوعي المحدد تاريخياً، والمحكوم بدرجة معينة من التطور التاريخي، فقد كان من الضروري أن يختلف شكلها باختلاف المجتمع الذي تقاربه، فالواقعية الفرنسية تختلف عن الواقعية الروسية، كما تختلف هذه الأخيرة عن الواقعية الانكليزية، علماً أن كل واحدة منها لم تكن أيضاً متجانسة أو متماثلة، فقد عبرت الواقعية في كل مجتمع عن أفكار وتطلعات اجتماعية وسياسية غاية في الاختلاف إن لم تكن متناقضة، لكن هذا الاختلاف بقي في اطار الواقعية من حيث هي موقف فني يتعامل مع الواقع القائم، ويلتزم الحياة ويدافع عنها، ويؤكد أن معنى الفن في الكفاح من أجل تحرير الانسان وتمجيد الحياة، فالحياة أسمى من الفن، لأنه أحد مظاهرها التي لا تحصى، وهذا ما يجعل من الحياة بداية كل فن عظيم ونهايته. وعلى الرغم من الدور التاريخي للواقعية فإنها لم تتكون كجسم نظري واضح المفاهيم فبقيت نظرية ناقصة، وملتبة، وتعتبر المساهمات الماركسية في هذا المجال أكثر المحاولات وضوحاً للانتقال بالواقعية من مستوى المفاهيم العامة الى مستوى التمييز الفني، وإن كانت هذه المحاولات لم تبلغ قصدها دائماً.

الواقعية في التقاليد الماركسية

إن اقتران الواقعية بالتحولات البرجوازية، لم يمنع الماركسية من التعامل مع هذا الارث البرجوازي، وإعادة صياغته بما يتواءم مع مهام الثورة البروليتارية. إن هذا الموقف من الواقعية كنتاج برجوازي، لم يكن غريباً عن الماركسية، التي استعادت تراث عصر التنوير، وأعادت انتاجه من وجهة نظر التحولات الاجتماعية المستجدة. وكما استعادت التراث التريوي وطورته، استعادت الواقعية، وحاولت تطوير دلالتها، وما مساهمات أنغلز ولوكاش وبريشت، الا تعبيراً عن هذه المحاولات المتجددة.

إن تأكيد الماركسية على وظيفة الفن الاجتماعية، قادها

شكل مقارنة المعرفة للواقع، والذي ينقل الواقع من دائرة الایدیولوجیا الى حقل المعرفة.

استعاد لوكاش ملاحظات ماركس وانغلز، وحاول اقامة نظرية للواقعية تعتمد الرواية الواقعية البرجوازية مثلاً، واتكأ في هذه المحاولة على بعض مقولات الفلسفة الهيغلية، بعد أن أخضعها الى نقد ماركسي محدود، وقد أخذ لوكاش بديالكتيك الظاهر والجوهر، واستند اليه في تحديد معنى الواقعية، ومعنى الصديق الفني الذي هو سمتها الأولى. تصبح الواقعية في هذا التحديد انعكاساً فنياً للواقع الموضوعي، يربط بشكل دياكتيكي بين سطح الظواهر وجوهرها، متميزاً في ذلك عن الانعكاس الميكانيكي الذي يكتفي بظاهر الأشياء ويعجز عن النفاذ الى علاقاتها الداخلية، ومتميزاً أيضاً عن التعامل المثالي مع الواقع، والذي يكتفي بالدوران حول العلاقات الداخلية بدون أن يستطيع تلمس أثر هذه العلاقات على العلاقات الخارجية، وعيلاً، بالتالي الواقع الى كيان متعال لا يمكن ادراكه أو تلمس آثاره.

تحدد الواقعية، عند لوكاش، في تحقيقها للعلاقة الديالكتيكية بين الظاهر والجوهر ولأنها كذلك، فهي تختلف عن المدرسة الطبيعية التي تماثل الظاهر بالجوهر، وتقيم بينها علاقة ميكانيكية تفضي الى تلاشي الجوهر، أو تزييفه. كما تختلف عن المدرسة المثالية التي تقيم تعارضاً بين الظاهر والجوهر، وتعجز عن ادراك الوحدة الديالكتيكية لتناقضها. إن الفن في منظور الواقعية يدعو الى تملك موضوعي للواقع، إذ إن الظاهر والجوهر هما علاقتان في الواقع قبل أن يكونا تعبيراً عن مستوى معرفي انساني. يقول لوكاش «ينزع الفن الصحيح الى احتضان الواقع في كل توسطاته وعلاقاته، ويحاول أن يقبض على الحياة في كليتها المعقدة، ومن أجل ذلك يذهب بعيداً الى جوهر الواقع، كي يكشف في اعماقه عن القوى المحتجة الكامنة خلف الظواهر». ان بحث الفن عن الجوهر، لا يقوده الى اعطاء صورة مجردة للواقع تتلاشى فيها الظواهر فكل العكس من ذلك، فإن الفن يمثل السيرة الديالكتيكية الحية التي تقلب الجوهر ظاهراً، أو تجعل الجوهر يتكشف كظاهر، لتجعل من هذا الظاهر جوهرًا جديدًا، كما أن هذه السيرة تكشف عن الجانب الآخر لذاتها، حينما تطلق الظاهر في حركيته، وتعمله يفصح عن جوهره الخاص، وفي هذه السيرة يعبر الفن عن كلية الحياة في تجديدها وتناقضاتها، ويبلغ مستوياتها المتعددة، حيث يعلن أن الجوهر، في لحظة معينة، يتحول، في لحظة أخرى، الى ظاهر جديد، فكان وظيفة الفن هي اشارة المسار

الواقعي الجديد: «تقوم الرواية ذات النزعة الاشتراكية بمهمتها، بشكل كامل، حين تهتم، من خلال رسمها الأمين للعلاقات الفعلية، الأوهام السائدة عن طبيعة هذه العلاقات» ثم يكمل قوله محدداً سمات الواقعية: «تفترض الواقعية، في نظري، إضافة الى دقة التفاصيل، التصوير الدقيق للسمات النموذجية في شروط نموذجية».

يقوم مفهوم انغلز عن الواقعية، على وحدة السياسة / المعرفة، فالفعل السياسي يستدعي تراجع الوعي الزائف، واستبداله بوعي جديد يتعامل مع الواقع المادي لا مع الصورة الوهمية له. يصبح الفن في هذا المفهوم شكلاً معرفياً، لا يلتقط التفاصيل العارضة، إنما يرسم بدقة ما هو جوهري، لأنه يصل من حيث هو شكل معرفي، إن إدراك القوانين الموضوعية التي تحكم حركة الواقع الموضوعي، فكان انغلز يماثل المعرفة الأدبية بالمعرفة العلمية الدقيقة، وهذا ما يفسر اعجابه الشديد ببلزاك، الذي قال فيه: «لقد تعلمت منه، حتى فيما يختص بالتفاصيل الاقتصادية (اعادة توزيع الملكية الفعلية والشخصية بعد الثورة مثلاً) أكثر مما تعلمت من كل المؤرخين، والاقتصاديين، وعلماء الاحصاء المختصين بتلك المرحلة». يعتمد انغلز على مفهومه للأدب كممارسة معرفية، ليصوغ بعض مفاهيمه النقدية الأولية، ومن هذه المفاهيم، مفهوم النموذج والشروط النموذجية، والنموذج لديه هو الخاص المجرد، الذي يحمل بسبب تجريده كل خصائص العام القائم في شرط محدد، ويشير الى نزوعه العام، وإلى امكانيات تطوره الممكنة. النمط هو تكشف محدد لعلاقة اجتماعية محددة يعكس الواقع في صراعه، ويكتف لحظة الصراع في هذا الواقع، ويميزها، حتى يصبح مرآة تعكس الواقع وتحلقه، وتصل الى لحظة التاريخ التي يجسدها. يقول أنغلز في رسالته الى لاسال: «ان فكرتكم عن سيكنجن صائبة تماماً، فالأشخاص الرئيسيون فيها يمثلون لطبقات ونزوعات محددة، وبالتالي لأنكار عصرهم المحددة، أي أن دوافعهم لا تقوم في شهور فردية عادية، إنما في التيار التاريخي الذي يحملها». يهدف تركيز انغلز على مفهوم النموذج الى ضرورة تجاوز العارض واليومي وإلى التقاط الاجتماعي والتاريخي، بحيث يصبح النموذج تكتيفاً للفردى والجماعى، ان لم يكن حاملاً لصورة القوى الاجتماعية المتصارعة، وقتاعاً لما هو جوهري في الصراع الطبقي وفي المنحى التاريخي القائم فيه. وبهذا المعنى يكون النموذج تجريداً محدداً، يبدأ من الشخص المرنى أي الزائف، ليعيد صياغته بالمفاهيم النظرية، كي يصبح مشخصاً حقيقياً يختلف عن الشخص الأول المدرك حسياً، فالتجريد هو

أحياناً إلى أحكام قسرية وتعسفية ترفض كل ممارسة فنية لا تستجيب لمواصفات الواقعية العظيمة. ولهذا قاوم لوكاش كل الاشكال الجديدة باسم الانحطاط البرجوازي، ولم يكن يعني بالانحطاط الا الخروج عن المعايير السالفة، والتي باسمها حارب ممارسات جويس وبروست وبريشت، وناضل ضد أي تجدد في الشكل، لاجئاً أحياناً إلى الواقعية العظيمة، الأمر الذي منعه من رؤية العلاقة بشكل دقيق بين التحولات الاجتماعية والأشكال الأدبية، فهو لم يكن يرى في تلك الواقعية الا مرآة لتقدم العالم حتى أصبح مفهوم التقدم لديه معياراً أدبياً، خاصة أن هذا المفهوم كان قاعدة لفلسفته.

وإذا علمنا أن هذا المفهوم المثقل بالتراث الهيجلي كان مفهوماً فلسفياً أولاً، عرفنا لماذا كان لوكاش يعامل الانتاج الفني والأدبي بمفاهيم فلسفية، ولماذا لم يعمل على انتاج مفاهيم نقدية أدبية الا في السنوات الاخيرة من حياته. إن عدم الاهتمام بشكل كاف بالخصوصية الفنية هو الذي جعل من مساهمة لوكاش في الأدب والفن، مساهمة فلسفية أولاً، ومداخلة لا ترى الممارسة الفنية الا في مضمونها، أو مداخلة تعطي المضمون موضوع الأولوية.

لقد دافع لوكاش عن عصر التنوير، لأنه رأى فيه مرحلة حاسمة في المسار الانساني من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية، فاعتمدها مرجعاً للقراءة والمحاكمة، وقام بقراءة التراث الانساني من وجهة نظر التقدم، وجعل من مسألة التراث أحد أهم ركائزه في الأدب والفلسفة، وكثيراً ما رفض الجديد باسم القديم، وعجز عن ادراك الجديد بسبب سطوة القديم. وقد نظر إلى التراث كالحظة تنويرية في التاريخ، أو كجزء من مسار تفتح الشخصية الانسانية، وبسبب هذه النزعة الانسانية كان يعزل التراث، أو يكاد، عن مساره الاجتماعي الخاص به، ويضعه في ركب الفكر الانساني العام، بعد أن يجعل منه لحظة مستمرة وصحيحة في استمرارها. إن دفاع لوكاش عن التراث، يجعلنا نذكر بموقف انغلز، الذي دافع بدوره عن كل معطيات الانسانية الايجابية بدءاً من اسخيلوس وارسطوفانيس، وصولاً إلى شيلر وسرفانتس، وكل معطيات الثورة البرجوازية. وإذا كان انغلز قد أعاد تقويم التراث الانساني من وجهة نظر الثورة البروليتارية، فإن لوكاش أعاد هذا التقويم، ولكن من وجهة نظر التقدم الانساني العام، الأمر الذي كاد أن يدفعه أحياناً إلى استبدال مفهوم الثورة البروليتارية بمقولة التقدم الانساني العام، وأن ينسى إلى

التاريخي، ورصد ما يميزه، وترجمة ما يجعل التاريخ جديراً باسمه، أي ترجمة الاحداث الاجتماعية، والتي حدوثها هو التاريخ بعينه. ويستطيع الفن الواقعي أن يقوم بوظيفته حين يعثر على شكل المقاربة الفنية الضرورية لكل حدث تاريخي، وحين يخلق جملة من المقولات الفنية تقوم بتكثيف خصائص الواقع الاساسية، وتخترق ما هو نوعي فيها؛ أي حين يقدم الفن صورة نوعية لهذا الواقع، تحمل في علاقاتها معرفة نوعية. إن المعرفة الفنية لا تماثل المعرفة التاريخية أو الفلسفية، والا سقطت في التجريد الزائف، وتحولت إلى شكل من العلم الزائف، ولهذا فإن على هذه المعرفة أن تعتمد على مقولات فنية تجرد الواقع المشخص، وتنقله إلى مستوى المعرفة، وما تعريف النموذج عند لوكاش الا صورة لهذا التجريد، فالنموذج يعكس الحياة في وحدتها المتناقضة، وفي هذه التناقضات تنتسج السمات الاجتماعية، الاخلاقية والروحية الأكثر أهمية في حقبة محددة في وحدة حية.

لقد ربط لوكاش الواقعية بانتاج المعرفة الموضوعية التي تبرهن على تقدم التاريخ وتؤكد انسيابه المستمر إلى مقام أعلى وأكثر ارتفاعاً، حتى أصبح دور الأدب لديه هو رسم التقدم الاجتماعي، ووصف صراعاته وتناقضاته بما يؤكد ضرورة هذا التقدم، فكان التقدم محايث للواقع، أو قائم في طبيعة الأشياء، إن لم يكن الواقع ذاته سيورة لا تعرف الا السير إلى الامام. يركن لوكاش في تأكيده على تقدم العالم إلى فلسفة هيغل، أو إلى شكل معين من تأويل مفهوم التاريخ عند ماركس، حيث تحكم الغائية حركة التاريخ، أو تتجلى هذه الحركة كمسار من الأدنى إلى الأعلى. إن هذا التصور للتاريخ، يحاصر العمل الأدبي، ويحد من حركته، لأنه يملئ عليه قولاً مسبقاً، وما على الأدب إلا أن ينقل هذا القول. وكما يركن لوكاش إلى التصور الغائي ليحدد به موضوعية القول والمعنى، فانه يركن أيضاً إلى رواية القرن التاسع عشر ليجمع منها معياراً للممارسة الفنية الصحيحة.

إن دفاع لوكاش عن الواقعية البرجوازية، والدعوة إلى الاقتداء بها، لا يكشف عن اعجاب لوكاش بتراث عصر التنوير فحسب، بل يطرح أيضاً مسألة التراث الانساني في منظور الواقعية. لقد شكل عصر التنوير بشكل عام، ولدى لوكاش بشكل خاص، مرجعاً أساسياً لا فكاك منه، ومصدراً يشير إلى الهام ويسعف التجريد، حتى أصبح مثلاً ينبغي الاهتداء به والركون إليه. الأمر الذي دفع لوكاش إلى قياس أي انتاج فني من وجهة نظر الواقعية السالفة، ان لم يدفعه

حدود معينة مفهوم الصراع الطبقي في الأدب والفن، وهو النقد الذي وجهه إليه بريشت في المناظرة الشهيرة التي دارت بينها حول الواقعية.

إذا كان لوكاش قد أسر نفسه في شكل معين من الواقعية، فإن بريشت قد حاول كسر كل الأشكال الجاهزة، وبناء واقعية جديدة تتواءم مع المستجدات الاجتماعية، وتتوافق مع الدور السياسي للأدب في انجاز الثورة الاشتراكية، فدعا الى الواقعية المقاتلة كشكل أدبي يستجيب لديالكتيك الحياة، ويعبر عن الصراع الاجتماعي في كل أبعاده الممكنة. لم يكن بريشت يقرأ العملية الأدبية في تاريخ الأدب أو في تاريخ الفلسفة، بل كان يرصدها في مجمل الممارسات الاجتماعية، كي يعيد كتابتها كممارسة جديدة تفعل بدورها في كل الممارسات الأخرى، وتقوم بدور معين في زمان ومكان معينين. وبسبب ربط الأدب بزمانه ومكانه أقام بريشت مفهوماً متميزاً للواقعية، فمارسها في أدبه، واعطاها قواماً نظرياً يشرح هذه الممارسة، ويترك لها المجال لكل تطوير محتمل طالما أن هذه النظرية تعترف أن فاعلية الأدب والفن مرتبطة أولاً بخصوصية الزمان والمكان اللذين يتم فيها إنتاج الأدب والفن، إن هذا التحديد يستلزم تعريف الأدب كعلاقة اجتماعية قائمة في جملة من العلاقات الاجتماعية. يقول بريشت: «الأدب ممارسة اجتماعية متميزة ترتبط بمجمل الممارسات الاجتماعية»، واعتاداً على هذا القول قام بتعريف الواقعية كممارسة متعددة المركبات: «الواقعية ليست قضية أدبية فحسب، انها أكبر من ذلك بكثير، فهي قضية سياسية، فلسفية، عملية، ينبغي أن ترى كذلك، وأن تعالج كذلك، أي: كقضية تمس مجمل الحياة الاجتماعية».

لقد قام بريشت بتجديد مفهوم الواقعية مدفوعاً بشكل أساسي بالتزامه السياسي، وبقناعته بوظيفة الأدب والفن في تحقيق الثورة البروليتارية، بل إن تجديده في الفن والنظرية كان انعكاساً مباشراً لهوموم السياسية، إذ إن بريشت لم يكن يفصل بين الفن ووظيفته، فالفن عنده محدود بوظيفته، ويتطور ويتشكل وفقاً لأهداف هذه الوظيفة المحكومة سياسياً، فكان اللحظة السياسية هي الحامل الأول للعملية الأدبية، أو كان الموقع الطبقي، والالتزام السياسي، هما المقدمتان الضروريتان اللتان تحكما بناء العمل الأدبي. انطلاقاً من ديالكتيك الفن والسياسة، ومن تصور ماركسي يؤكد على المعرفة الأدبية، ويدعو الى أدب وفن منتجين للمعرفة، قارب بريشت بين المعرفة الأدبية والقانون العلمي، وقد بالغ في ذلك أحياناً،

حتى أنكر عفوية الأديب، واستبعد أية علاقة لا تخضع للمحاكمة، وجعل من العمل الأدبي وسيلة لشرح علاقات الواقع الموضوعي، وأداة لهدم الأوهام التي ينتجها. يقول بريشت: «إذا أردنا أن نكتب حقيقة فاعلة عن حالة أوضاع سيئة، فينبغي كتابتها بطريقة تمكننا من التعرف على أسبابها»، ويقول أيضاً: «لنلق جانباً كل الأشياء التي تمنعنا من الكشف عن السببية الاجتماعية بشكل كامل». إن تأكيد بريشت على التعرف أو على السببية الاجتماعية قد قاده الى اعتبار الأدب مجالاً للبحث والتقصي في كل حقول المجتمع والمعرفة، ولهذا كان يقول: «يحتاج الكاتب، في زمن الصعوبات والمهزات العظيمة، الى معرفة الديالكتيك المادي والاقتصاد والتاريخ». أي أن المعرفة هي ضرورة للكاتب من أجل التعامل الصحيح مع زمانه، أو من أجل إنتاج معرفة صحيحة تسمح بتغيير هذا الزمان.

مهما يكن من أمر فإن مفهوم الواقعية المقاتلة قد دفع بريشت الى آفاق جديدة في النظر وفي العمل، بل قاده الى انشاء اقتصاد جديد في الكتابة والقراءة، اقتصاد وظيفي يحدد لبداية الكتابة ونهايتها، ويجعل من المردود السياسي حاكماً مطلقاً لبداية الكتابة ونهايتها، فمسمى الكتابة هو تحقيق أمر مشخص، والوصول الى نتيجة مفيدة وصالحة للاستعمال: «ينبغي استخلاص حقيقة نستطيع استخدامها من أجل شيء ما» أما هذا الشيء الذي تدور حوله الكتابة فهو الثورة الاجتماعية، أو بشكل أدق، إنتاج الانسان القادر على تحقيقها. وهكذا فإن دور الكتابة يتحدد أولاً وأخيراً، بأعداد القارئ وتربيته كي يساهم في الثورة، فالثورة ترى الكتابة في مردود القراءة، وفي القارئ الذي يترجم تعاليم الكتابة بممارسات اجتماعية تطالب بالتغيير.

تتجلى الكتابة، إذن، في وظيفتها الاجتماعية، مؤكدة أن الكتابة، كما القراءة، هي علاقة اجتماعية فاعلة في الصراع الاجتماعي، وأن ممارسة هذا الصراع، لا يتكفل بالنجاح، الا اذا استطاعت الكتابة أن تؤسس لمعايير جديدة، وأن تسمح بشكل جديد من القراءة يختلف عن أشكال القراءة المسيطرة، علماً أن علاقة الكتابة بالقراءة هي التي تسمح بتأسيس أشكال القراءة الجديدة. في ديالكتيك القراءة والكتابة يستبين، من جديد الطموح الذي كان يسعى اليه بريشت، وهو توحيد الكاتب والقارئ في عملية الثورة الاجتماعية، فكان ما يكتبه الكاتب لا يتحقق الا اذا ترجمه القارئ ممارسة في الصراع

يكتب له حتى يشارك في هذا الصراع، وفي هذا التحديد الذي يرى العلاقة بين القارئ والصراع في زمان ومكان عديدين يتكون الشكل الأدبي، وينبني العمل الأدبي بل تتطور النظرية الأدبية، إذ إن العمل المكتوب من وجهة نظر الصراع، يتطور ويتغير بتطور وتغير هذا الصراع من ناحية، ويتطور وتغير القارئ من ناحية ثانية. إن رصد علاقة القارئ بالعمل الفني من وجهة نظر وظيفة العمل الفني، تفرض على هذا العمل أن يعيد كتابة ذاته، أو أن يقوم بنقده الذاتي، أو أن يغير في شكل بنائه، أي أن يبحث عن أفضل المواد والأشكال من أجل أن يتحقق أثره في القارئ المفترض.

إن بحث بريشت عن الشكل الفني الموائم، هو بحثه المستمر عن القارئ الذي يطمح اليه، وهذا البحث الذي لا يرى الشكل إلا في علاقته بالقارئ، هو الذي نتج أمام بريشت حقل التجريب والتجديد والابتكار. لكن بريشت كان يبحث عن قارئ من وجهة نظر سياسية معينة، وهذا القارئ هو الإنسان الذي يقاتل من أجل الثورة البروليتارية أو هو الإنسان المستعد بالقوة لهذا القتال، لكن الأيديولوجيا المضللة تمنعه عن ذلك. ولهذا فإن نقل الإنسان من وضع المقاتل بالقوة إلى وضع المقاتل بالفعل يقتضي نقله من إطار الأيديولوجيا المضللة إلى إطار الوعي الصحيح. إن هذا الانتقال لا ينطبق على الإنسان إلا بقدر ما ينطبق على الأدب والفن الداعين إلى الثورة، فلكي يستطيع الفن أن ينقل الإنسان من وعي زائف إلى وعي صحيح فإن المطلوب أولاً هو تحرر هذا الفن من المعايير المسيطرة التي يقاتل ضدها. وبالتالي فإن الدعوة إلى مجتمع جديد تتضمن الدعوة إلى فن جديد مختلف في الشكل والوظيفة. وانطلاقاً من هذا دعا بريشت إلى فن جديد، ورفع شعار طبقية الثقافة والأدب، وناضل من أجل تمييز الثقافة البروليتارية عن الثقافة البرجوازية، أو بشكل أدق، حاول إرساء بعض المفاهيم التي تساعد على إنتاج ثقافة بروليتارية. وكان في ذلك يمارس مفاهيمه عن علاقة الأدب بزمانه، وعن علاقة التفاعل التي يجب أن تقوم بينها فالأدب هو مداخل في الحاضر، وفعل في الراهن: «ليس الأمر أن نعقد الصلة مع الزمن القديم، بل أن نوثق العلاقات مع الأزمنة الحديثة القذرة».

لقد مارس بريشت مفهوم الواقعية، مبتدئاً من مفهوم الوظيفة الأدبية في شروط معينة، وبميزاً معنى القارئ والمضمون والشكل، أي أنه أقام علاقة صحيحة بين الأدب والتاريخ، فالأديب لا يستطيع أن يتدخل في التاريخ الذي

الاجتماعي، وعندها يعيد الكاتب والقارئ بناء هذا الصراع متحققاً لا على الورق وإنما في واقع الحياة الاجتماعية. يقول بريشت: «إن العمل الذي يسيطر على الواقع ولا يسمح للجماهير بالسيطرة عليه، ليس عملاً فنياً / على الكاتب الواقعي أن يكتب بطريقة يمكن فهمها لأن هدفه هو التأثير بشكل حقيقي على بشر حقيقيين / أيها الكاتب أنك لا تقاتل وحيداً، فقائك يقاتل معك إذا عرفت كيف تشده إلى المعركة، كما أنك لست وحيداً في بحثك عن الحلول، فهو يعثر عليها أيضاً».

إن تلمس بريشت لعلاقة الكتابة بالقراءة، وتأكيده على أن الكاتب يقدم عملاً محدداً موجهاً إلى قارئ محدد، قاده إلى طرح مسألة الاتصال، أو قاده بشكل أدق إلى مفهوم حي ودقيق للمعنى الشكل الفني، فهذا الشكل لا يتحدد بذاته، ولا يخلق لذاته، إنما هو الشكل الموائم للتعبير عن مشاكل الحياة الاجتماعية. ولما كانت هذه المشاكل متجددة ومعقدة وبعيدة عن الثبات والبساطة، فإن الشكل الأدبي لن يكون له معنى إلا إذا واكب جديد الحياة، وكان قادراً على انتاج الواقع المعاش في كل تعقيداته ومركباته. وبهذا المعنى فإن الشكل الفني ينفي في تجديده كل المثل السابقة، ويرفض كل المعايير الجاهزة، ويسعى باستمرار إلى انتاج نفسه بشكل جديد كي يحتضن الجديد المستمر الذي تقدمه الحياة. إن: «المضامين الجديدة تقبل الأشكال الجديدة، لا بل تفرضها أيضاً»، وإن الفئات الاجتماعية التقدمية تحتاج إلى أدب يختلف عن أدب الفئات الاجتماعية الرجعية». هذا التأكيد على علاقة الشكل بالواقع المعاش، جعل بريشت يتعامل مع التراث بشكل مختلف، وينزع عنه هذا التقديس الذي نجده عند لوكاش. يقول بريشت «إنه لخطر جداً أن نربط فكرة الواقعية العظيمة ببعض الأسماء مهما بلغ شأنها، وأن نرجعها إلى بعض الأشكال مهما بلغت قيمتها... إن من يقرر صلاحية الأشكال الأدبية هو الواقع، وليس علم الجمال، ولا حتى الواقعية».

ينطلق بريشت في مفهومه للواقعية من مبدأ صحيح، وهو أولوية الواقع على الفكرة وأولوية الممارسة على النظرية، إذ إن معيار الحقيقة لا يوجد في الكتب ولا في النظريات، إنما يوجد ويحدد معينة، في الواقع الاجتماعي، وفي الصراع الذي يدور في هذا الواقع، وفي آثار الصراع وتطوره ونزوعاته. وحين يتحدث بريشت عن الحياة، أو عن الواقع، فإنه يشير أولاً إلى القوى المتصارعة، ويحاول تحديد مكان القارئ الذي يتوجه إليه في الصراع القائم، كي يكتب له هذا الصراع، أو كي

انتاج فن يقترب من البحث العلمي، ومع أن كلاهما كان يماثل، بشكل أو بآخر، بين المعرفة الفنية والمعرفة العلمية، فإن لوكاش بنى سعيه على قراءة فلسفية - إنسانية مرجعاً المفهوم البروليتاري للثقافة الى حدود الدنيا، أما بريشت فقد بدأ أولاً من تمايز صريح بين الثقافة البروليتارية والثقافة البرجوازية، وكان في هذا التمايز يضع الحدود بين العلم والايديولوجيا، ويوغل في تمكين هذه الحدود حتى كاد أن يحرم الفن من إحدى لحظاته الأساسية، وهي لحظة الحلم أو لحظة اللعب والتخييل.

حول التباس الواقعية

تطرح الواقعية جملة من الاسئلة، تشير الى التباس هذا المفهوم، وقلقه، واختلاف دلالاته من باحث الى آخر، ويظهر هذا الالتباس واضحاً في اختلاف الاسم، أو في جملة التعريفات التي تضاف الى الواقعية كي تصبح أكثر وضوحاً، أو كي تميز دلالاتها من باحث الى آخر يكتب رومان جاكوبسن في مقالة قديمة له عن الواقعية الفنية، كما يكتب بريشت عن الواقعية والواقعية والاشتراكية والواقعية المقاتلة والواقعية المناضلة، كما تحدث لوكاش عن الواقعية العظيمة، ويتحدث بعض النقاد عن الواقعية الثورية والواقعية السحرية. أما ألتوسر فقد رفض مقولة الواقعية مؤكداً أن ماركس لم يلجأ إليها، وأنه تعامل مع اسئلة الأدب والفن بمفهوم المادية. وإضافة الى قلق الاسم، فإن الواقعية تفقد في تطبيقاتها البسيطة، ما يميزها عن مفهوم المحاكاة، وما يفارقها عن النزعة الطبيعية، وخاصة حين تعتمد الواقعية على فهم ميكانيكي وبسيط لمعنى الانعكاس، يرى الواقع في تجلياته السطحية. إن ارجاع الانتاج الفني الى محاكاة للواقع، وإلى انعكاس مرآوي له، تلغي دلالة الفن والأدب، لأن هذه الدلالة في إطار الانعكاس المباشر ليست أكثر من إعادة انتاج للواقع يلغي كل معاني العملية الفنية: يلغي أولاً المعرفة التي بتجها الفن، والقائمة على ادراك العلاقات الداخلية للواقع في شرط تاريخي محدد، والاقتراب من النزوع العام لهذا الواقع، ويلغي ثانياً امكانيات التخييل الفني. إذ إن اعتبار الفن مرآة للواقع يعني نقل هذا الواقع بلا تحويل، علماً أن مفهوم التخييل الفني ينطلق من مفهوم التحويل. فالفن ينطلق مما هو أساسي ومتميز في واقع محدد، ثم يقوم بالبحث عن الشكل الفني الذي يعبر عن هذا الأساسي والمتميز، وهذا الشكل هو الذي يقوم بتحويل وتغيير عناصر الانطلاق حتى تصبح علاقات فنية، أي حتى تصبح علاقات فنية مختلفة عن

يعيشه، إلا إذا كان قادراً على تحليل المستويات الاجتماعية لمجتمعه، وإدراك مدى تطورها، وتلمس شكل العلاقات المتبادلة بين هذه المستويات وفي هذه الحالة فإن الأديب يكتب عن مجتمع يعرفه، ويقدم أدباً متميزاً، والتميز هنا يعني الخصوصية التاريخية التي تحضن الخصوصية الوطنية والثقافية. إن ادراك العلاقة الصحيحة بين الأدب والتاريخ، أي بين الأدب وشكل ومستوى الصراع الاجتماعي في مجتمع محدد يقوم بتميز الأدب شكلاً وموضوعاً، فينقذ الأدب من الكونية الزائفة والتجريد الخاوي، كما يسمح بتحقيق الاتصال بين القارئ والكاتب، إذ إن الكاتب الذي يعرف تاريخ مجتمعه، يستطيع الاتكاء على الموروث الأدبي الخاص به، ويقوى على مخاطبة القارئ بلغة يعرفها وبدلالات ليست غريبة عنه، ويحاور هذا القارئ اعتياداً على مرجع مشخص وحقيقي. وفي هذا المدار، فإن تميز الأدب وربطه بواقعه، لا يعني تمييز الموضوع، بل يعني أولاً تمييز الشكل، واستخدام التكنيك الأدبي الموائم للواقع الاجتماعي.

إن التكنيك بمفهوم بريشت خاضع للتميز، ومرتبطة بمستوى معين من الوعي الايديولوجي والوعي الفني، وهو مرآة التقدم الاجتماعي، أي إشارة توميء الى مستوى التطور الاجتماعي العام. لهذا فإن التكنيك ليس موضوعاً خارجياً يمكن نقله بشكل اعتباطي، ولا مقولة كونية صالحة لكل زمان ومكان ومتحررة من الأثر الايديولوجي. ما دامت الايديولوجيا ترشح في كل مركبات العملية الفنية، فإن انتاج أدب يخضع قضية الطبقة العاملة، يقضي بانتاج تكنيك جديد، ينشر المفاهيم الجديدة، ويساعف في خلق جملة معايير جمالية جديدة. إن الفن الهادف أو التربوي لا يفصح عن جديده في المضامين المباشرة، إنما يبرهن على ذلك في شكل جديد من الممارسة الفنية القائمة على التجريب المستمر، لأن هدف هذه الممارسة هو تحقيق انزياح الممارسة الفنية من حقلها التقليدي الى حقل نفيز أولاً، وتحقيق انزياح القراءة الفنية أيضاً من حقلها القديم الى حقل جديد دائم التطور. وعلى هذا فإن دعوة بريشت الى فن تربوي لا تعني تبسيط الفن وارجاعه الى شعارات يومية، فهي تتضمن أولاً النضال من أجل فن جديد يخاطب طبقة لم يكن لها فنّها، ولم تكن لها معاييرها الفنية الخاصة بها، هذه الطبقة هي الطبقة العاملة.

لقد سعى لوكاش الى واقعية تدفع بالفن وبالأدب الى ضفاف الفلسفة والايديولوجيا، في حين عمل بريشت على

الدفاع عن وجودهم المقتضب. وكثيراً ما كان يطرح الاحتلال اسئلة على الفكر، فيحاول هذا الفكر ان يعرف مصادر ضعف مجتمعه، وسبل تجاوزه هذا الضعف، وفي هذه المحاولة كان الفكر مجبراً أن ينتقل من الاسئلة الشكلية الى الاسئلة المادية، التي لا تبدأ من الكتب المدرسية، بل من الواقع المحاصر. ولما كانت حركة الفكر مرهونة بالتحويلات الكونية، بانتقال العالم من التجزئة الى الوحدة في اطار الامبريالية، كان على هذا الفكر، أن ينتقل بدوره من الواقع المحدود والمغلوط الى عالم اكثر اتساعاً وتعقيداً، وفي هذا العالم الجديد، أعاد الفكر العربي اختبار ادواته، وتأثر بمنهج غريبة عنه، ومن هذه المناهج المدرسة الواقعية في اتساعها وتناقض تأويلاتها. وكان تأثر الفكر العربي بأفكار ثورة اكتوبر تعبيراً عن توحيد العالم وعن كونية الثقافة وانتقال المجتمعات من الأزمنة المحلية المغلقة الى زمن التوحيد الكوني.

إن جملة الشروط التاريخية التي تسبأ من زمن الاحتلال الاجنبي الى زمن الاستقلال الوطني الناقص، أجبرت الفكر العربي على الابتعاد، ولو جزئياً، عن الاسئلة المدرسية، والاقتراب من أسئلة الواقع الشخص، وما كتابات الكواكبي والأفغاني والطهطاوي وغيرهم الا مرة لهذا الانتقال الباحث عن أفق جديد، وما ظهور عصر التنوير العربي المجهض الا استجابة لواقع يشعر بنقصه، ويعمل في حدود معينة على تجاوز هذا النقص. وكثيراً ما كان يعتبر النموذج الأوروبي هدفاً، فأخذ يدور حوله، ويقترب من افكاره، ويقتبس من مناهجه. ولم يكن الفكر الأدبي بمعزل عن هذه التحويلات، فانتقل من عالم الانشاء والاسلوبية الميتة الى عالم الحياة وهموم المجتمع، وتحث هذا التأثير كتب محمد الميمني: حديث عيسى بن هشام، وكتب حافظ ابراهيم: ليالي سطوح، وظهر الشعر الذي يمجّد الحرية ويدافع عن الوطن والانسان. مع ذلك فإن الدعوة الصريحة الى أدب يرتبط بالمجتمع، لم تظهر الا في بداية الثلاثينات، وبذلك تكون الأعمال الأدبية التي تنزع الى الواقعية قد ظهرت قبل الأفكار والنظريات الداعية الى الواقعية.

دعا الكثير من الكتاب العرب الى الواقعية، أودعوا الى جملة من المواضيع التي ترتبط بالواقعية، فكتبوا عن: وظيفة الأدب، والأدب والحياة، الفن والمجتمع، مسؤولية الأدب لكن هذه الكتابات لم تشكل نسقاً نظرياً، ولم تأخذ طابع الاستمرار والتكامل، ان لم تكن كتابات موسمية. ويمكن أن نجد هذه

الواقع على الرغم من انطلاقتها منه، وهذا الاختلاف هو الذي يكشف الواقع، ويزججه عن سديمه اليومي وينتج المعرفة الفنية. ان هذا الاختلاف بين الواقع المعاش وصورته الفنية هو الذي يطرح السؤال المعروف: هل يمكن فعلاً نقل الواقع كما هو؟ ألا يختلف شكل الاقتراب الفني من الواقع باختلاف المواقف الايديولوجية وباختلاف مستوى الفن وتاريخه وشكل استقباله؟ واذا كانت صورة الواقع تختلف باختلاف المقاربات الفنية، ألا يعني ذلك أن انتاج الواقع فنياً لا يعتمد على معرفة الواقع فحسب، انما يعتمد أيضاً على شكل الأدوات الفنية المستعملة؟ إن هذه الاسئلة المختلفة هي التي تشرح عدم استقرار اسم الواقعية، وتعدد تأويلاتها، واختلاف تطبيقاتها أيضاً.

ان تأكيد الواقعية على مفهوم المعرفة، والتعامل مع الأدب والفن كما لو كانا حقلين من حقول المعرفة الخالصة، جعلها لا تصل الى معايير فنية واضحة، لأنها لم تميز بشكل واضح بين المعرفة النظرية والمعرفة الفنية، ولهذا كثيراً ما عاملت الأعمال الفنية بمعايير نظرية عامة أو بمعايير فلسفية، أو بمعايير سياسية. مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب الوصول الى تحديد نظري لمعنى الواقعية، لأن هذا المعنى يختلف باختلاف المقاربة والتأويل، وهذا ما نقل الواقعية من صيغة المفرد الى صيغة الجمع.

الواقعية في الفكر العربي

وصلت الواقعية الى الفكر العربي متأخرة عن زمانها الأوروبي، لأنها لم تعثر على الشروط الاجتماعية التي أنتجت الواقعية الأوروبية، ولم تعش الثورة البرجوازية الضرورية لميلادها، فقد ولدت هذه الثورة في العالم العربي مجهضة، فأعطت أثراً قليلاً ثم ما لبثت ان انتقلت من حلم الثورة الى انحطاط العلاقة التابعة. ولهذا كان مسار الواقعية في الأدب العربي متعثراً وملتبساً ومتعدد المصادر. كانت الثورة الفرنسية بأفكارها التنويرية أحد المصادر الأولى، فقد توجه اليها الفكر العربي مدفوعاً بالاعجاب المجرد تارة، ومدفوعاً بأزمته الداخلية تارة أخرى، إذ إنه كان يبحث في تراثها عما يسعفه في تغيير الواقع الذي كان يعيشه. وكان النضال من أجل الاستقلال الوطني وطرد الاحتلال الاجنبي مصدراً آخر، فالاحتلال كان يبرز علاقات المجتمع، ويهدد وجوده، ويفرض على اهل الفكر ان يستعملوا الفكر في الذود عن حقوقهم وفي

آخر هو رثيف خوري، الذي خاض معركة طويلة من أجل التقدم والحقيقة. وقد بدأ رثيف من مفهوم التنوير الداعي الى التحرر الشامل، ولذا كان طبيعياً أن يقرن المفهوم الأول بمفاهيم أخرى مثل: الوعي، التحديث، الاحياء، النهضة، حقوق الانسان، العودة الى التراث، وكان طموح هذه المفاهيم هو اعداد العقل والانسان بما يسمح بتحقيق التنوير، والوصول الى ثقافة فاعلة. يقول رثيف «وما دام العقل هو مرجع الانسان الذي اليه يحتكم بالنتيجة لمعرفة الحقيقة، فقد أصبح رأس الأشياء التي يسأل عنها القلم أن يصور الحقيقة». وبعد اعتبار العقل هو المرجع يصل الى معنى العقل في علاقته بالانسان: «الانسان أشرف الموجودات في الدنيا، ونعني بذلك، الفرد المؤكد لذاته» ومن علاقة العقل بالانسان، تصدر مسؤوليته، وينبثق التزامه، ويتضح معنى الثقافة وتؤكد رسالة القلم. والثقافة هي: اعداد العقل وتهذيب النفس وترويض الجسم». أما القلم فهو «مسؤول اجتماعي انما هو مسؤول عن تصوير الحقيقة على واقع الحال، وعلى ما ينبغي أن تكون». إن تحديد دور القلم في الانتقال بالواقع الانساني من شكل الموجود الى الشكل الذي يجب أن يكون عليه، يلزم هذا القلم بمسؤوليات كبيرة، ويحمله على السير في الاتجاه الذي يحقق الانتقال المنشود، وما الأدب الملتزم الا هذا الأدب الذي يستعمل امكاناته من اجل خلق امكانات نقل المجتمع الى حالة أفضل، وما التوجيه في الأدب الا ضبط حركة القلم بما يسمح بتوعية القارئ بوعي جديد يتطلع الى أفق جديد: «فإذا أراد التوجيه في الأدب؟ نستطيع أن نفهم بهذا التعبير أن يكون الأدب متضمناً من الأفكار والعواطف والصور ما يوجه قارئه في طريق معلوم سياسياً أو اجتماعياً أو محض شيء أخلاقي لافرق. ولكنه كما قلنا هدف مرسوم في طريق معلوم». ان الأدب عند رثيف ليس متعة مجانية، أو ضرباً من اللعب التائه، إنما هو التزام محدد ذو هدف محدد هو تعليم الانسان والارتقاء به من اجل تهيئته لمهمة واضحة هي التحويل الاجتماعي، وهذا التحويل لا ينجزه الافراد فهو مشروع يستدعي مجمل القوى الاجتماعية الفاعلة، ويستتضئ كل العقول النيرة، هذا الربط بين التقدم الاجتماعي والثقافة كان أساساً لمحاربة رثيف لمفهوم ثقافة الخاصة او الخيار الفضلاء، ودعوته الى ثقافة من أجل الكافة، أو دعوته الى ثقافة من أجل الشعب متحررة من كل القيود الاظلامية التي تمثال الشعب بالرعاع، وتمنع عنه الثقافة، لأنها شأن خاص لا يبلغه الا خلاصة القوم.

السمات حتى عندد ككتاب لعبوا دوراً كبيراً في صياغة الفكر العربي مثل سلامة موسى وليس عوض. مع ذلك، وفي مقابل المساهمات الموسمية والناقصة، نجد نماذج أخرى من الكتابات، التي دافعت عن الواقعية بشبات، وعملت بشكل مستمر على تطوير الواقعية، والترويج لأفكارها، ومجابهة خصومها، ومن هذه الأسماء عمر فاخوري، رثيف خوري، حسين مروة، محمود أمين العالم، ومحمد مندور.

دعا عمر فاخوري الى الواقعية، وكانت دعوته محصلة لجملة افكاره الاجتماعية والسياسية، التي استمدتها من الثقافة الفرنسية الديمقراطية، والتي جعلت شعارها الأول والآخر تحرير العقل والانسان، وتحقيق التقدم الحتمي للانسانية. وكغيره من دعاة الواقعية اعتبر فاخوري أن منبع الأدب هو الكون والحياة، وأن على الأديب «أن يستمد عناصره وأدبه من الينبوعين اللذين لا يشح سلسيلهما أبداً، أعني الكون والحياة: كون لا تنفذ روائعه ولا تحد صوره، وحياة لا تزال متطورة متحولة فكأنه بعث مستمر في خلق جديد»، ويقول أيضاً: «الأديب حقاً من كان على اتصال دائم يقظ بهذا الوجود الذي يحدث عنه، وبهؤلاء الذين يتحدث عنهم - اليهم، وهل الأدب الا حديث عن الناس وعن الوجود؟ ذلك هو الأديب حقاً وصدقاً، لا كما صورته عصور الصناعة بأنه رواية للشعر، حافظ للأمثال، يحيط بالاخبار، آخذ من كل فن بطرف». لما كان عمر فاخوري يشر بالتقدم الاجتماعي، اي بالانتقال من وضع اجتماعي الى آخر أفضل منه، فانه رأى في الأدب أداة لتحقيق الانتقال نحو الافضل، ووسيلة قادرة على الفعل اذا اهتدت الى سبيلها الصحيح، والسبيل الصحيح يبدأ من الحياة ويصل الى الانسان، ويبدأ من الانسان ويعود الى الحياة، فالأديب صاحب رسالة، ورسالته أن يساعد الانسان على قراءة الواقع بشكل صحيح. تستلزم هذه الرسالة الاقتراب من الحياة والقارئ، وتفترض علاقة صحيحة بينهما. تقوم هذه العلاقة الصحيحة على قدرة الأدب على تناول المواضيع التي تهم القارئ فعلاً، وعلى كتابة هذه المواضيع بشكل سهل وصوله الى القارئ، ومن اجل هذا الهدف المركزي، ربط عمر فاخوري اللغة بالحياة، أي ربطها بوظيفتها الاجتماعية المتطورة، فاللغة كما الأدب ليست غاية في ذاتها، وينبغي التعامل معها من وجهة نظر وظيفتها، ووظيفة اللغة هي نشر الوعي واليقظة والتحرر، وبالتالي فان اللغة تتطور وتتحول بما يتواءم مع اهداف الأدب المهادف. إن الحديث عن الأدب المسؤول يقود الى مفكر لبناني ديمقراطي

هذا الكتاب مداخلة بالغة الأهمية في الحياة الثقافية في مصر وفي البلدان العربية لأنه جاء كدعوة نظرية متسقة من أجل منهج جديد يعبر عن قوى اجتماعية صاعدة، وبشكل في الوقت ذاته هجوماً على النظريات الأكاديمية المتخلفة عن الحياة، ووقوفاً في وجه التيارات التي تعزل الأدب عن الحياة، وتنقلق في تعاليم جامدة تبحث عن جمالية مدرسية. يرى هذا الكتاب ان الثقافة علاقة تفاعل، تفعل بغيرها من العلاقات، وتنفعل بها، فهي انعكاس فاعل، يكونها مجتمع محدد تعود اليه كي تساهم في تكوينه من جديد، وفي هذه المساهمة تعيد الثقافة تكوين ذاتها أيضاً. في هذا المنظور الديناميكي للثقافة تأخذ الواقعية معناها، من حيث هي منظور ديالكتيكي، يرصد الواقع في تحولاته، ويرى الأدب في تميزه، ويحدد الكتابة في علاقتها بالقارئ، ويقارب القارئ في تاريخه الاجتماعي والثقافي. وفي هذه التحديدات لا تكون الواقعية شكلاً أو مضموناً، بل ممارسة تكتب الموضوع الصحيح، كي تنتج أثراً محدداً في قارئه تحرضه على القيام بدور محدد: «لا تتمثل الواقعية فقط في اختيار الموضوع، وإنما في الشكل الذي يصب فيه هذا الموضوع، في الأسلوب الذي يعبر به الكاتب عن هذا الموضوع». يشترط الانتاج الفني، في هذا التحديد، تملك الوعي لقوانين الحياة الموضوعية، لأن هذا التملك هو شرط الوصول الى انتاج صحيح، وإلى اختيار الموضوع الصحيح والصياغة الموافقة له، فالوعي يحكم الموضوع والمضمون والصياغة. يستجلي الحكم في الموضوع عندما ينتج الأدب «صورة صادقة، ومرآة مبدعة، لحياة المجتمع في قلقه وأمله وتطلعه»، وهو لا يبلغ ذلك الا عندما يوائم بين الأدب والحياة، أو يخضع الأدب لمقاصد الحياة. ويستبين الحكم في المضمون، حين يستطيع العمل الفني ان ينتج وحدة في الشكل والمعنى، أي وحدة متأزرة العناصر، بحيث يأخذ كل عنصر دوراً محدداً، يصله بما سبق، ويفضي به الى ما يتلوه من عناصر. أما دور الصياغة فيتجلى في إثارة المضمون وتشكيله وفي ابراز المواقف الاجتماعية، لأن دورها في العمل الفني يستند، أصلاً، الى الشرط الاجتماعي الذي تقاربه العملية الفنية. تصبح الواقعية في هذا المنظور موقفاً ايديولوجياً ومدرسة فنية، لأنها تقيم العمل الفني على الوظيفة الاجتماعية، وعلى الوعي الفني، أي أنها تقيم العملية الفنية على شكلين من المعرفة الاجتماعية الشاملة، والمعرفة الفنية القائمة في المعرفة الاولى والتميزة عنها أيضاً.

كتب محمد مندور بدوره عن الواقعية، وأكد على دور الأدب

لقد كان الدفاع عن الثقافة كأداة تنوير جماهيرية، وكسلاح فاعل من أجل الثورة الاجتماعية، هو المرتكز الاساسي لأفكار عمر فاخوري وورثيف خوري، وهذا المرتكز هو الذي اعتمدته بعد ذلك حسين مروة، الذي حاول اعطاء الواقعية بعض الأسس النظرية، ودافع عنها كنظرية كما دافع عن تطبيقاتها في الأدب والفن، معتبراً الواقعية هي «المنهج الصحيح للنفاد الى أساس الحركة الجوهري لعملية الابداع الأدبي والفني والفكري. وهو - كذلك - لا يزال المنهج المتميز بالقدرة على اكتشاف كل عناصر الفعل المتبادل بين الوعي الاجتماعي والعمل الفني». ان هذا المنهج كما يراه حسين مروة هو الدليل الذي يصون الفنان من سديم الانفعال، ويتقل الفن من الوضع الجمالي - الانفعالي الى الوضع الجمالي - المعرفي، حيث يستعمل الفنان أدواته ليطبّقها على علاقات اجتماعية يعرفها، وينتج معرفة فنية صحيحة تساق حركة المجتمع وتنفعل فيه، خاصة أن هذه المعرفة ضرورية لمجتمع مثل المجتمع العربي لا يزال يقاتل من أجل الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي. تبرز الواقعية في المجتمع العربي كضرورة تليها مطالب زمانها، وتستجيب لتحدياته، فهي المنهج الذي يريد من «الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها في خدمة الانسان، وأن يكون حافظاً حركياً وحيوياً، يحفز الطاقات المادية والروحية معاً في الانسان لابداع اقصى ما يمكنها ابداعه». وحين يربط حسين مروة بين الأدب وزمانه وبين الفن وشرطه الاجتماعي، فإنه يصل الى ضرورة التمييز الفني، أي ارتباط الفن بمجتمعه وثقافته هذا المجتمع فهذا الارتباط هو اساس انتاج الثقافة الوطنية، التي يتوحد فيها الكاتب والقارئ في حقل مهمات الاستقلال الوطني، وفي مساحة المعركة الوطنية. ان اعتبار المهمات الوطنية مرجعاً للكاتب والقارئ، يخلق علاقة صحيحة بينهما، وبشكل المرتكز الموضوعي لتطوير كل منهما، ولانتاج ثقافة كونية، أو ثقافة ترقى الى مستوى الكونية لأنها احتضنت كل خصائص واقعها الاجتماعي، وه الفن الذي لا حضور له في وطنه، لا حضور له في أوطان الآخرين، أو لا حضور له في عالم الانسان - الكائن».

ان الاقتراب من حاضر وماضي الواقعية في حقل الأدب والفن في الأفق العربي، يفرض الاشارة الى أحد المعالم الأساسية في هذا المجال، ان لم يكن أهمها على الاطلاق، وهو الكتاب المشترك الذي وضعه محمود أمين العالم مع عبد العظيم أنيس في منتصف الخمسينات: في الثقافة المصرية. وقد شكل

هذا التحرير ذاته، إذ إنها لم تستطع غالباً إقامة علاقة صحيحة بين المضمون الجديد وشكله، فأجهضته في قوالب تبسيطية قديمة.

مصادر ومراجع

- بيتروف، س.، الواقعة النقدية، دمشق، 1983.
- خوري، رثيف، الأدب المسؤول، دار الآداب، 1968.
- العالم، عمود أمين، وعبدالمعظم انيس، في الثقافة المصرية، القاهرة، 1955.
- عيود، ح، المدرسة الواقعية في النقد العربي، 1978.
- فنكشتين، س.، الواقعة في الفن، القاهرة، 1971.
- لا فريسيكي، أ.، في سبيل الواقعية، بغداد، 1974.
- لوكاش، جورج، دراسات في الواقعة الأوروبية، القاهرة، 1972.
- مروة، حسين، دراسات نقدية، دار الفارابي، 1976.
- مندور، محمد، الأدب ومذاهبه، القاهرة، دار نهضة مصر.
- ———، في الميزان الجديد، القاهرة، 1944.
- هاوزر، أ.، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.

- Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, 1965.
- Balibar, R., *Les Français fictifs*, Paris, 1974.
- Brecht, B., *Sur le réalisme*, Paris, 1970.
- Fisher, J.O., *Epoque romantique et réalisme*, Praha, 1977.
- Lecourt, D., *Une Crise et son enjeu*, Paris, 1973.
- Le febvre, H., *Contribution à l'esthétique*, Paris, 1953.
- Lenin, *Sur l'art et la littérature*, Paris, 10/18, 1976.
- *Littérature, Science, Idéologie*, Automne, 1973.
- lukas, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1974.
- ———, *Marx et Engels Historien de la littérature*, Paris, 1975.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
- *Preserve and Create*, New york, 1973.
- Prévost, C., *Littérature, Politique, Idéologie*, Paris, 1973.

فصل دراج

الواقعية الاشتراكية

Social Realism

Réalisme Socialiste

Sozialistische Realismus

يشير مصطلح الواقعية الاشتراكية إلى الأدب المدافع عن المشروع السياسي للطبقة العاملة، وإلى الفن الذي يجعل من هذه الطبقة حاملاً لمشروع التحرر الانساني الشامل. وكما

الذي يتجاوز الناحية الجمالية والذي يجب عليه أن يواجه مسائل عصره. لكن اشارة مندور الى الواقعية لم تكن امتداداً لفكر نظري - فلسفي متجانس، كما هو الحال عند العالم مثلاً، وإنما تمت في إطار الدراسة الأدبية المحضة وفي معرض تصنيف المدارس الأدبية. ولذا فإن دعوته الى أدب ملتزم بقضايا الانسان ترتبط بموقفه السياسي أكثر من ارتباطها بوعيه الايديولوجي العام، وهذا ما يفسر تعريفه الذاتي للواقعية من ناحية، وإدراكه لضرورة الأدب المسؤول من ناحية ثانية، إذ إنه لا يقيم علاقة بين الأدب المسؤول والواقعية. يقول مندور: «جماهير عديدة من البشر أصبحت لا تقنع من الأدب بالمتعة الجمالية أو بعملية الترويح أو التنفيس عن مكبوتات النفس، بل تطلب منه عملاً إيجابياً، وإثارةً وتوضيحاً بالذات في سبيل الغير من ملايين الناس الغارقين في محن الحياة ومشقاتها». على الرغم من هذا القول، فإن الواقعية لديه هي مدرسة «تسعى الى تصوير الواقع وكشف أسرارها وظهار خفاياه وتفسيره، ولكنها ترى أن الواقع العميق شر في جوهره، وأن ما يبدو خيراً ليس في حقيقته الا بريقاً كاذباً». وهذا يختزل الواقعية الى موقف أخلاقي عام، وإلى موقف جزئي من الواقع، يرى الشر ولا يرى السبيل الى هزمته.

إن جملة المساهمات العربية المدافعة عن الواقعية، لم يجعل منها مدرسة موحدة تتطور بثبات، وتتكامل بلا انقطاع، فقد اختلف دورها باختلاف أشكال الصراع الاجتماعي، فارتفعت حيناً، وانحسرت حيناً آخر، الأمر الذي جعلها تبدو أحياناً، كما لو كانت اثرأ لجهود فردية، أو تجليات لمداخلات ثقافية محدودة بزمانها ومكانها، علماً أنها نتاج للتاريخ وانتاج له. ولأنها كذلك، فقد لعبت الواقعية، ولا تزال، دوراً أساسياً في تشكيل الفكر الفني العربي نظرية وممارسة، لأنها تطرح سؤالاً عن علاقة الفكر بالواقع من وجهة نظر الانسان العربي المكافح من أجل الاستقلال، وهذا ما قادها الى الخلط بين المعايير الفنية والمعايير السياسية، وكثيراً ما أرجعت الأعمال الفنية الى موقفها السياسي فقط، فدافعت عن أعمال هزيلة تقدمية الموقف، وهاجمت أعمالاً جيدة ملوثة بالفكر البرجوازي، ولصيقة بنظرية الفن للفن التي تلغي الوظيفة التحريضية للأدب والفن باسم الدفاع عن جمالية الفن واستقلاله المطلق. وربما يكمن في تأكيد الواقعية على الدور السياسي للأدب مساهمتها التاريخية الإيجابية من ناحية، وأثارها السلبية من ناحية أخرى، فهي قد خطت المسار الصحيح للثقافة في ربطها بتحرير الانسان، لكنها أيضاً لجمت حركة هذه الثقافة باسم

أوشكلاً منه، من مدار الأخلاق إلى مدار السياسة، ومن مدار السلام الاجتماعي إلى مدار الثورة، لم يتحقق إلا مع الصعود السياسي للطبقة العاملة، وفرض ذاتها كطبقة متميزة تحمل مشروعاً سياسياً ينادي بمجتمع جديد. ولم تصل الطبقة العاملة إلى هذا التميز إلا بعد ظهور النظرية الماركسية التي شرحت علاقات الاستغلال التي يزرع - البروليتاري تحتها، وشرحت أيضاً سبيل تجاوز هذا الاستغلال وتحقيق الثورة البروليتارية. إن لقاء الطبقة العاملة بالنظرية الماركسية ترك أثراً حاسماً على مستقبل تلك الطبقة، وأعاد صياغة مسارها، وفرض عليها تحولات في مستوى الوعي والتنظيم والفعل السياسي. وامتد هذا الأثر ليصيب المفهوم الثقافي للطبقة العاملة، وليصيب أيضاً النزوعات الثقافية المدافعة عن الطبقة العاملة.

بعد لقاء الطبقة العاملة بالماركسية، تطور الوعي الأيديولوجي للأدب المتمزم، واتكأ هذا الأدب على تصور جديد للعالم، فراجع الموقف الوعظي - الأخلاقي، كما تراجعت التصورات الطوباوية للواقع، وابتعد الإنسان البائس الذي كان يكتب عنه الكاتب البرجوازي الإنساني النزعة. ليحل مكانه البروليتاري كعلاقة مشخصة تخوض صراعاً سياسياً من أجل تحقيق الثورة البروليتارية، التي تحرر الإنسان من قيود الاستغلال والاعترا ب، والتي في تحريرها للبروليتاري تقوم بتحرير الإنسانية جمعاء. إن التمايز الاجتماعي الذي يسم المجتمع البرجوازي، والذي يتجلى في وجود طبقتين متناقضتين، يمثل إحداها صاحب رأس المال، ويمثل الأخرى البروليتاري، قد جعل أدب الطبقة العاملة، وفي شروط معينة، يبدأ من البروليتاري ويعود إليه بل جعله يقوم بتقديس البروليتاري وتعظيمه، وفي هذا الإطار ظهر ما سمي بـ «الرواية البروليتارية»، والتي كانت في معظم الأحيان شكلاً بسيطاً من الكتابة، أو شكلاً انتقالياً يبحث مضمونه الجديد عن شكل ما زال غائباً.

واجه الأدب البروليتاري مشاكل موضوعية منذ بداياته الأولى، فكل ما كان يعرفه هذا الأدب هو دعوته إلى ثورة يكون العمال قوامها، وإلى سلطة سياسية تكون الطبقة العاملة هي المقرر فيها، لكن هذه الدعوة الأيديولوجية، الملوثة بآثار طوباوية، لم تكن تمكك إرثاً أدبياً خاصاً بها، ولم تكن تحقق غاياتها بسبب المسافة الفاصلة بين المثقف الحالم والعامل المغمور ببؤس لا يسمح له بالقراءة. ففي دائرة المجتمع البرجوازي، كانت البرجوازية تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية، وتؤصل معاييرها الأدبية والجمالية، وتكرس لغتها

يرتبط هذا المصطلح بأدب الطبقة العاملة التي تناضل من أجل الوصول إلى السلطة، فإنه يرتبط أيضاً بتلك التي استطاعت الوصول إليها، والطبقة العاملة السوفيتية منها بشكل خاص. وقد يأخذ هذا الربط، أحياناً، شكلاً تبسيطياً، فيجعل من الواقعية الاشتراكية اختراعاً سوفيتياً، أو مدرسة فنية متجانسة فرضتها السلطة السياسية، إن تاريخ هذه الواقعية لا ينفي دور السلطة السياسية في تبسيط وحصر معنى الأدب والفن، لكن هذا النفي لا ينكر الشروط التاريخية الموضوعية التي أنتجت الواقعية الاشتراكية، وأول هذه الشروط هو ولادة الطبقة العاملة، وتنامي وتصاعد دورها في المجتمع البرجوازي، وتحولها إلى قوة سياسية واعية لذاتها، ونضالها الواعي والمنظم من أجل الوصول إلى السلطة السياسية. لقد ولدت الواقعية الاشتراكية كآثر للصراع الشامل بين البرجوازية والطبقة العاملة، هذا الصراع الذي يحكم جميع المستويات الاجتماعية، ومنها المستوى الأيديولوجي الذي يتعين فيه دور الأدب والفن. وإذا كان لكل مستوى شكل صراعه الخاص به، فإن للمستوى الأيديولوجي صراعه بالضرورة، أي الصراع الأيديولوجي الذي يمتد من ميدان الأفكار والعقائد والتصورات، وفي هذا المستوى ولد أدب الطبقة العاملة، أو ولد شكل من الأدب المدافع عن الطبقة العاملة، والذي تطور فيما بعد وأخذ اسم الواقعية الاشتراكية في عام 1934، في مؤتمر الكتاب السوفيت الأول. وأول سمات هذا الأدب هو تأكيد على الوظيفة الاجتماعية للأدب، وعلى دوره في تحرير الإنسان والمجتمع، وعلى مسؤوليته في الدفاع عن الإنسان المضطهد.

إن الدعوة إلى أدب يتلمس هموم الإنسان، ويلتزم بقضاياها العادلة، ليست دعوة جديدة، فقد مارسها الأدب العظيم في كل أطواره، وهو لم يستحق لقبه هذا، ويكتسب مصداقية مستمرة إلا بسبب التزامه بالدفاع عن القضايا الإنسانية الكبرى. ومع ظهور الثورة البرجوازية، وتزايد الدور الاجتماعي للأدب، وتبلور ووضوح الصراع الاجتماعي، تعاظم دور الأدب في الحياة الاجتماعية، وتزايد نزوعه إلى ملامسة قضايا الإنسان الاجتماعي. مع ذلك، فإن هذه الملامسة بقيت محكومة بنزعة أخلاقية، ومشروطة بحس أخلاقي يدعو إلى عدالة مجردة، إذ إن هذا الأدب كان يدعو إلى العدالة من وجهة نظر الأخلاق، لا من وجهة نظر السياسة، أي أنه كان يدعو إلى الخير في إطار المجتمع البرجوازي، بدون أن يدعو إلى تحولات تمس بنية هذا المجتمع، وشكل العلاقات الاجتماعية فيه. إن انتقال الأدب،

من استقلالها الثقافي مهمة بالغة التعقيد، إذ أن هذا الاستقلال كان يطرح من الأسئلة، أكثر مما تستطيع تلك الطبقة أن تحجب عنه، ويمكن الإشارة هنا إلى قول لوكاش: «إن نضج وعي البروليتاريا الطبقي، خلال تطورها الثوري الشامل، قد أنتج في ميدان الرواية وفي كل ميادين الثقافة مسائل جديدة ومناهج ابداعية من أجل حلها». وعلى الرغم من رهاقة فكر لوكاش، فإن قوله لا يستقيم تماماً، إذ أن جديد الطبقة العاملة في حقل الأدب والفن لم يعثر دائماً على المناهج الصحيحة، لأن الوصول إلى هذه المناهج لا يرتبط بارادة الطبقة العاملة فقط، ولا يصدر بشكل تلقائي عن النظرية الماركسية، إنما يرتبط بجملة شروط ليس من السهل توفرها دائماً، ومن هذه الشروط الممارسة الديمقراطية في اطار الطبقة العاملة، والأخذ بسياسة ثقافية صحيحة، والابتعاد عن الفهم التقديسي للنظرية، وتلمس العلاقة بين حركة النظرية وحركة الواقع. وكما يظهر تاريخ الطبقة العاملة، فإن هذه الشروط كان يصعب تحقيقها دائماً، الأمر الذي جعل نجاحات الفن البروليتاري تساوي اخفاقاته، أو الأمر الذي جعله يبلغ منتهى الإبداع ويبلغ قرار الانحطاط أيضاً.

إن ربط الثقافة البروليتارية بالمستوى الديمقراطي في لحظة النظر وفي لحظة العمل، يفضي مباشرة إلى موقف أحزاب الطبقة العاملة من قضايا الأدب والفن، ويفضي إلى موقف هذه الأحزاب من هذه القضايا، بعد أن انتقل بعضها إلى موقع السلطة السياسية، ومن هذا البعض، وأكثره أهمية ودلالة، الطبقة العاملة السوفيتية، التي وصلت إلى موقع السلطة بعد ثورة أكتوبر، والتي حكمت بفضل موقعها القيادي، شكل تعامل الحركة العمالية العالمية مع قضايا الأدب والفن لفترة طويلة. بعد ثورة أكتوبر، وقيام السلطة العمالية الأولى في تاريخ الإنسانية. دخل الفن البروليتاري في مرحلة جديدة. وإذا كانت هذه الثورة قد أطلقت سراح الفن في العشر سنوات الأولى، ومنحته الحرية كلها ليعطيها الإبداع كله، فإن الإدارة السياسية مالبت أن استرجعت هذه الحرية، وفسرت حركة الفن في تعاليم محددة، مرجعة الإبداع الأول إلى ركاسم من الأعمال التربوية المتسائلة. إن عشار الفن البروليتاري لم يتج عن وصول الطبقة العاملة إلى السلطة السياسية إنما جاء عن الممارسات البيروقراطية التي أخضعت الفن إلى تعاليم السلطة، وفرضت عليه نماذج معينة، لا تستجيب إلى معنى الفن ودلالته، بقدر ما تستجيب إلى متطلبات القيادة السياسية، التي كانت تطالب بفن تحريضي

كلغة للمجتمع كله، ويسبب هذه الهيمنة كان أديب الطبقة العاملة محاصراً بإشكال عصي على الحل، أو بإشكال لم تنضج الظروف الموضوعية بعد لإعطائه الحل المطلوب. فلقد كان على هذا الأديب إما أن يستعير المعايير البرجوازية المسيطرة ويدخل فيها مضموناً جديداً، أو أن يبحث عن تراث أدبي بروليتاري يسعفه في بلوغ الحل الذي يسعى إليه، وهذا الإرث لم يكن قد تكون بعد، أو كان قائماً بشكل بدائي يعوزه الوضوح. ويضاف إلى ما سبق، وضع المثقف بالنسبة إلى البروليتاري، فالكاتب يكتب من أجل طبقة لا ينتمي إليها إلا على صعيد الوعي الايديولوجي، والبروليتاري يتحالف مع كاتب لا يستطيع قراءة ما يكتبه له إلا نادراً، إذ أنه محاصر بحاجاته اليومية، ويتأمن احتياجاته البيولوجية. إن جملة هذه المسائل جعلت الأدب البروليتاري يطرح من المسائل الأدبية أكثر مما يعثر على الاجابات الضرورية لها، أو يطرح أسئلة لم توفر لها الممارسة بعد امكانية الجواب السليم. ولم يظهر الجواب الصحيح إلا بعد زمن، تراكمت فيه الخبرة، وأعطى فيه الصراع معطيات جديدة، ومن هذا الجواب صدرت الحالات العظيمة في الفن البروليتاري، مثل مسرح بريشت، وسينما ايزانشتين، والرسم الجداري في المكسيك على يد سكيروس وريفيرا، وشعر ماياكوفسكي وناظم حكمت ونيرودا، كما ظهرت نظريات جمالية تحاول تفسير هذا الفن، وتسمى لشرح سيرورة الفن في تاريخ الإنسانية، وفي هذا الحقل تظهر مساهمات فالتر بنيامين، غرامشي، كريستو فركوديل، ماكس رفاثيل، جورج لوكاش... ومهما تكن محدودية الفن البروليتاري في بداياته الأولى واللاحقة، فإنه قد قدم مساهمات حاسمة في معنى الفن وتطوره، فأعاد الاعتبار إلى الإنسان الذي يصنع التاريخ، وألقى الضوء على المنتج الحقيقي لخيرات الإنسانية، ومجد لحظة العمل، وسحب الفن من دوائر القصور الضيقة إلى رحابة الحياة الاجتماعية، وجعل من الفن أداة معرفة وتنوير بعد أن كانت نظيراً للتسلية لفئة خاصة عاطلة عن العمل.

إن سؤال الفن البروليتاري لا يقوم في امكانيات هذا الفن، بل يقدم التطور الموضوعي للطبقة العاملة، فهذه الطبقة التي ناضلت من أجل تحقيق استقلالها السياسي، كانت تعلم انطلاقاً من وعيها النظري، أن الاستقلال السياسي لا يتكامل إلا إذا كان حاملاً في مساره امكانية الاستقلال الثقافي أيضاً، لكن وضعها التاريخي كطبقة مغتربة عن انتاجها الذاتي، ومغتربة أيضاً عن النظام السياسي الذي تناضل ضده، جعل

يتابع غدانوف: «وهكذا فإن الكتاب السوفيتي يملكون كل الشروط الضرورية من أجل أعمال تتناغم مع طبيعة زماننا: أعمال يستطيع الشعب أن يتعلمها، وأن تكون فخرًا للأجيال القادمة». وحين يحاول غدانوف أن يبرهن على عظمة الفن الاشتراكي، فإنه لا يصل إلى برهان داخلي، إنما يبحث عن برهان خارجي، وهذا البرهان هو انحطاط الأدب البرجوازي، الذي «يعيش الآن حالة لا تسمح له بخلق أعمال فنية» لأنه جزء من عالم الرأسمالية المحتضرة. أما كارل رادك، وهو من المساهمين أيضاً في صياغة نظرية الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي، فقد أقام تناقضاً كاملاً بين الرأسمالية والفن، وجعل كلاً منهما ينفي الآخر. «لقد أصبح أدب الرأسمالية المحتضرة عقيماً في أفكاره، فهو عاجز عن رسم تلك القرى الجارية التي تزه العالم، وعن رسم عذابات موت القديم وولادة الجديد. إن ابتذال المضمون يتجانس كلياً مع ابتذال الشكل في الأدب البرجوازي العالمي».

إن السؤال الأساسي الذي تفرضه أفكار بوغدانوف وأفكار رادك هو ضرورة التمييز بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، فما يقوله غدانوف، يدخل وبشكل ناقص، في ميدان السياسة الثقافية التي تخرص الكتاب والمثقفين على كتابة أعمال قريبة من ثقافة الشعب وقادرة على تعليمه. وما يقوله رادك، يدخل وبشكل جزئي وناقص، في ميدان الخطاب السياسي التحريضي، المستند إلى الانفعال أكثر من استناده إلى المعرفة والعقل. إن ما هو مأساوي في لحظة الولادة الرسمية للواقعية الاشتراكية هو الخلط بين السياسة الثقافية والنظرية الأدبية، وضيق الحدود بين الذاتي والموضوعي، وقائل التعاليم الايديولوجية بالمفاهيم العلمية. ومهما كان شكل اختلاط المفاهيم والمقولات والشعارات، فإن سبب هذا الاختلاط هو إرجاع الثقافة بشكل عام إلى شكل من أشكال السياسة التابعة، ورفض كل استقلال ذاتي لحقوق البحث والمعرفة، واعتبار السياسة هي مرجع كل أشكال البحث والمعرفة. ولقد استمر هذا الخلط بين النظري والايديولوجي، بين المعرفي والشعاري في كل التعاريف الرسمية للواقعية الاشتراكية. فإذا نظرنا إلى قاموس الفلسفة الصادر في موسكو في عام 1967 نجد التعريف التالي: «يقوم جوهر الواقعية الاشتراكية على إخلاصها للحقيقة، مهما بدت صعبة، وعلى التعبير عنها في صور فنية من وجهة نظر شيوعية. إن المبادئ الايديولوجية والجمالية الأساسية للواقعية الاشتراكية هي التالية: تفانيها في خدمة الايديولوجيا الشيوعية، ووضع كل فاعليتها في خدمة

وتبشيري وحيد الدلالة. ولعل مصير الواقعية الاشتراكية في زمن ستالين، أو في زمن ما عرف بعبادة الشخصية هو تعبير عن مأساة الفن في زمن غياب الديمقراطية، هذه المأساة التي جعلت من الواقعية الاشتراكية حقلاً مستمراً للنقد الذاتي والنقد المضاد، والتي جعلت منها، بحق وبغير حق، نظيراً للفن السلطوي، الذي يمل على الفن قولاً مسبقاً، ويفرض على الأدب شكلاً قسرياً من القراءة والكتابة.

يتحدد مازق الواقعية الاشتراكية في الفترة الستالينية بشكل خاص، وفي إطار الممارسة البيروقراطية في الدول الاشتراكية بشكل عام، بمقولتين أساسيتين. المقولة الأولى هي: النموذج الفني الذي تفرضه الايديولوجيا الرسمية، والمقولة الثانية هي: الوظيفة الفنية كما ترسمها تلك الايديولوجيا. يفرض النموذج الفني نماذج الأشكال، ويفرض كل تمهيد باسم الانحراف البرجوازي أو النزعة الشكلية، الأمر الذي يعني أن السيرة الفنية لا تبدأ من الواقع المتبدل، بل تبدأ من نموذج نظري جاهز تعيد انتاجه أو تضاعفه باستمرار. ومضاعفة النموذج تؤدي إلى اختزال الفن في شكل وحيد أحادي القول والتأويل. المقولة الثانية تكمل المقولة الأولى، فهي لا تقول بالوظيفة الفنية، بل تعطي الوظيفة مكان الأولوية بالنسبة للشكل الفني، إن لم تتعامل مع الشكل كوظيفة محضة، وهذه الوظيفة هي رسم الواقع من وجهة نظر الايديولوجيا الرسمية، أي رسم واقع متخيل يجنب صورة الواقع الحقيقي وتناقضاته. يتحول الفن في هذا المنظور إلى ايديولوجيا زائفة، ويفقد بعده المعرفي، ويتخل عن دوره النقدي، مستبدلاً النقد بتمجيد اللحظة الراهنة، ومرجعاً الدلالة الفنية إلى ايديولوجيا نفعية، لا تعترف بالوظيفة الجمالية.

إن إرجاع الفن إلى ايديولوجيا تبريرية يكشف عن معنى الفن في ايديولوجيا السلطة، ويظهر النظرية التبسيطية التي اعتمدتها السلطة في تعاملها مع الأدب والفن، بحيث أصبحت القضايا الفنية لا تمر على أسئلتها في ميدان البحث النظري الموضوعي، بل في تعاليم القيادة السياسية والتي بدت، في زمن عبادة الشخصية، كضامن وحيد للمعرفة والنظرية، إن لم تكن المصدر الوحيد لكل مداخلة علمية جديدة. ولهذا يبدأ غدانوف خطابه في المؤتمر الذي أطلق مصطلح الواقعية الاشتراكية في عام 1934 قائلاً: «لقد دعا الرفيق ستالين كتابنا بمهندسي الأرواح البشرية». تبدأ النظرية، إذن، من السلطة السياسية، التي هي ضامن الحقيقة، والقادرة على تأمين كل ما هو مطلوب للابداع الفني، أو كما

مؤتمراتها الأولى: «إنها تعتبر العلم أداة لتنظيم العمل الاجتماعي، هذا العلم الذي كان أداة للسيطرة عندما كان في أيدي الطبقات المسيطرة، والذي عندما ينتقل إلى أيدي الطبقة العاملة يصبح أداة للنضال وللنصر والبناء الاجتماعي»، «الفن هو الأداة المثل لتنظيم القوى الجماعية». وإذا كان لينين قد أقر نشاط هذه الجمعية، ثم عاد فعارض عملها الثقافي، فلأنه كان يرى في هذا العمل نقصاً وضيق أفق، ونزوعاً عديمياً يرفض كل الثقافة البرجوازية، خاصة أن لينين كان يؤكد على ضرورة التمثل النقدي لكل الثقافة الإنسانية، وهو الذي كان يقول: «تولد الثقافة الجديدة عبر التمثل النقدي للثقافة القديمة». وتجدر الإشارة إلى أن مداخلات لينين في أمور الأدب والفن كانت تتم دائماً في إطار السياسة الثقافية، ولم تكن تقدم نفسها كمعايير جمالية وفنية، كان يقول: «الفن للشعب. يجب أن يتغلغل بجذوره إلى أعماق أوسع الجماهير العاملة. يجب أن يكون قريباً منها ومفهوماً لديها. يجب أن يأخذ بمشاعر وبأفكار وبلادة هذه الجماهير، وأن يرتقي بها. يجب أن يوقظ الفنانين القائمين فيها، وأن يطورهم». في هذه الشعائر، كان مؤسس الدولة السوفيتية يعمل لإنتاج فن قريب من الشعب، وفاعل في توجعته وثقافته.

على النقيض من لينين، اعتبر ستالين السياسة الثقافية للسلطة السياسية هي الركيزة الأساسية لأي تطوير نظري محتمل، فهي علم جمال ماركسي نقي، ولم تكن تلك السياسة إلا تعبيراً عن الأيديولوجيا الستالينية التي مثلت اختزالاً ميكانيكياً لجملة من المفاهيم الماركسية، ومن بينها مفهوم الثقافة. وكان الفن كما رسمته الواقعية الاشتراكية أداة تدافع عن برامج السلطة أكثر مما ترصد تحقق هذه البرامج أو انكسارها في الواقع الفعلي. والحقيقة أن هذا الموقف الستاليني من الأدب لا يعبر عن إهمال للثقافة أو تصغير من شأنها، إنما كان انعكاساً لاإيديولوجيا السلطة في كل مركباتها، هذه الأيديولوجيا التي قامت بتمجيد التكنولوجيا والإنتاجية، والتي قالت بالانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي، والتي اعتبرت أن تقدم التاريخ، وتعاقب الأزمنة، هو تقدم للاشتراكية وانهيار ضروري للرأسمالية وما كان على الأدب في هذه الأيديولوجيا إلا أن يصبح قوة إنتاجية مباشرة، ويرسم انتصار الاشتراكية وسقوط الرأسمالية، ويعلن قسمة هذا العالم إلى عالمين، أحدهما يتقدم ويزدهر، والآخر يضمحل ويموت.

إن قراءة معنى الواقعية الاشتراكية في الأيديولوجيا العامة التي حكمت الفترة الستالينية، وفي الفترة التي تم فيها تبني

الشعب وفكر الحزب، وارتباطها العميق بنضالات الجماهير العاملة، والإنسانية الاشتراكية والأمية، والتفاضل التاريخي، ورفض النزعات الشكلية والذاتية وكذلك رفض النزعة البدائية الطبيعية». وحين نبحت عن معنى الفنان ودوره نجد التعريف التالي: «أن يمتلك معرفة عميقة بالحياة الإنسانية، وأن يكون شديد الحساسية إزاء التجارب الإنسانية وأن يكون قادراً على التعبير عنها في شكل فني ذي قيمة. وكل هذا يجعل من الواقعية الاشتراكية أداة فاعلة في تربية الشعب على الفكر الشيوعي. إن قيام الواقعية الاشتراكية على الوعي الماركسي - اللينيني للعالم، يسعف جهود الفنانين في الوصول إلى أشكال وأساليب مختلفة تتوافق مع ميولهم الشخصية».

اعتبرت القيادة السياسية في زمن عبادة الشخصية، وفي أزمنة لاحقة أيضاً، أن الفن كما الثقافة في حقولها المختلفة، مجرد تابع للسياسة، أو أدوات تكرر القول السياسي وتضاعفه، ولأنها كذلك، فهي لا تحتاج إلى تمييز مفاهيمها الخاصة، الأمر الذي يلغي الخصوصية النظرية، ويجعل أي بحث عنها أمراً نافلاً. لقد أدت هذه السياسة الثقافية إلى حصار الفن وكبح تطوره، كما أدت إلى لجم التفتح الثقافي الذي أطلقته ثورة أكتوبر، والذي كان في نزوعاته المختلفة، وفي اتجاهاته المتعددة، يسعى إلى ثقافة بروليتارية، أو إلى ثقافة ثورية تجعل من الثقافة أمراً جماهيرياً وإبداعاً جماعياً. وإذا رجعنا إلى سنوات ما بعد أكتوبر نتلمس هذا الجهد الجماعي للبحث عن الإبداع، والذي كان يتجل في تعددية الموقف، وتنوع المقاربات، وبسبب هذا نجد المدارس الأدبية ذات الأسماء المختلفة: الواقعية الاجتماعية - 1925، والواقعية ذات المضمون الجديد 1926، والواقعية الفنية - 1928، والواقعية البروليتارية - 1929، والواقعية الجديدة - 1929، والواقعية الاشتراكية الثورية - 1932. وفي جميع هذه المحاولات لعبت البرولتوكولت «الثقافة البروليتارية»، التي تأثرت بأفكار بوغدانوف، دوراً بارزاً، فقد حاولت هذه الجمعية أن تقيم ثقافة بروليتارية خالصة ومقطوعة الأواصر مع أي إرث ثقافي برجوازي، يساهم في انتاجها المجتمع البروليتاري كله، لأن هذا المجتمع يلغي الفواصل بين العمل الذهني والعمل اليدوي، ويهدم الامتيازات الثقافية الطبقية، وينقل الثقافة من حيز الخاصة إلى حقل المجتمع بأسره. أكدت البرولتوكولت على دور الثقافة في المجتمع الاشتراكي، ورأت في تعميم الثقافة أساساً لانتصار الثورة الاشتراكية، وأداة لتطوير الانتاج والقوى المنتجة، وقد ظهر هذا في القرارات التي اتخذتها في

سيكولوجيا البروليتاريا، وهذا الأدب مقطوع الصلة كلياً بكل تاريخ الأدب الانساني. تبدو أفكار بوغدانوف وأفكار البرولتوكول واضحة في هذه القسمة، كما تكشف بوضوح عن الاستعمال اللاتقدي لمفهوم الانحطاط البرجوازي، هذا المفهوم الذي يرفض كل المعطيات البرجوازية بحجة أنها تنتمي إلى العالم الآخر مكرساً بذلك موقفاً عديمياً من التراث والحضارة، وموقفاً لاهوتياً من العالم.

هذه هي السمات التي حكمت، بشكل عام ومتفاوت، مفهوم الواقعية الاشتراكية في الحقبة الستالينية. بعد انتهاء هذه الحقبة تراجعت النزعة الدوغمائية، وظهرت محاولات جديدة لتطوير الواقعية الاشتراكية، وتحريرها من المفاهيم الجامدة والميكانيكية، بما يتوافق مع التحولات الاشتراكية من جهة، ومع تطور الصراع الايديولوجي من جهة ثانية. وفي اطار نقد الماضي وتطوير النظرية دعا روجيه غارودي إلى واقعية بلا ضفاف، واستبعد أراغون المصطلح كلياً، وأعيد الاعتبار في براغ إلى فرانز كافكا، وكتب الناقد التشيكي غولد شتوكر عن واقعية متطورة واستبدل الباحثون في هنغاريا، أو بعضهم على الأقل مصطلح الواقعية الاشتراكية بمصطلح الأدب الاشتراكي مع ذلك، فهذه المحاولات لم تصل إلى بناء نظرية جديدة بقدر ما كانت ترمم نظرية قديمة، أو تنهبر منها أحياناً وراء صيغ نقدية غامضة. وسبب ذلك أن هذه المحاولات بدأت خاطئة أو ناقصة، فهي لم تدرس الانحراف في الأدب في جملة الانحرافات العامة التي مارستها الحقبة الستالينية، أضف إلى ذلك أنها لم تقم بدراسات نظرية تشرح أسباب الظاهرة الستالينية. ولذلك بقيت محاولات تنقيح الواقعية الاشتراكية ناقصة أو جزئية، إذا افترقت إلى منهجية مادية صحيحة، فظلت تنوس بين الدوغمائية والليبرالية، وبقيت تدافع عن حرية الإبداع بدون أن تقيم علاقة صحيحة بين الإبداع وشروطه الاجتماعية، واكتفت بنقد السياسة الثقافية دون أن تسمح لنفسها بنقد السياسة الشاملة، الأمر الذي جعل من كل جهد نقدي جزئياً. وقد قابل البعض الفترة الستالينية برد فعل أخلاقي، فمجد الإنسان الفرد والإنسانية، وقد بالغ غارودي في تمجيد الإنسان حتى وصل إلى لاهوت الإنسان، ليعبر بعد ذلك إلى اللاهوت فقط. أما أرنست فيشر صاحب ضرورة الفن، فقد دعا إلى حلم الحرية الكاملة، وحين انكسر حلمه كتب البحث عن الحقيقة.

إن تراجع الظاهرة الستالينية وما تلاها من نقد ونقد ذاتي،

مصطلح الواقعية الاشتراكية بشكل خاص، يظهر للباحث النزوعات الايديولوجية التي حددت معنى الأدب. وكانت النزعة التقنية هي الأولى، وقد رأت في الأدب أداة لتنظيم الوعي وزيادة الانتاج، أو بشكل أدق، أداة تنظيم الوعي من أجل زيادة الإنتاج، وفي هذا الاطار تفهم جملة ستالين القصيرة: «الكتاب هم مهندسو الأرواح البشرية». وبما أن دور المهندس هو التخطيط والتنظيم وضبط الآلات من أجل تحقيق انتاج معين، فإن دور الكتاب هو ممارسة دور نظير من أجل هدف مساو للهدف الأول. إن الأديب يهندس الأرواح من أجل أن يزيد مردودها في الانتاج، ويستنهض كل طاقاتها الكامنة ليزجها في معركة الانتاج. وهكذا يصبح الانتاج هو العلاقة التي تربط بين الكاتب والقارئ، أو بين الكاتب والبروليتاري، فالأول هو مرشد ومنظم، والثاني هو مرآة تستقبل الارشاد والتنظيم وتعكسه في العمل والانتاج. يصبح الأدب في هذا المنظور آلة تحريض وتربية وضبط. النزعة الثانية هي النزعة الغائية التي تعتبر أن التاريخ يتقدم إلى الأمام باستمرار، وأن المنجزات البشرية التقدمية لا يمكن العودة عنها، وأن الإنسانية تسير بثبات إلى العالم الأفضل والأرقى، الأمر الذي يعني حتمية انتصار الاشتراكية، وحتمية هزيمة الثورة المضادة والرأسمالية. إذا كان التاريخ يتقدم صعوداً إلى الأمام، فإن دور الأدب هو رسم هذا الارتقاء، والبرهنة عليه، ثم نشر التفاؤل، لأن قضايا الحق والخير منتصرة على الدوام، فالتاريخ الانساني يسير الانساني يسير أبداً نحو غاية محددة هي الكمال والارتقاء. إن هذا التصور الغائي للواقع وللتاريخ يؤدي إلى حجب الواقع الفعلي، وعدم التعرض إلى أسئلته الفعلية، فكل الأسئلة لا لزوم لها، طالما أن المجتمع لا يسير إلا إلى الأمام. وفي هذا الحال، فإن الكتابة لا تتقاطع مع الواقع، ولا تبدأ منه، بل تظل موازية له، لأنها لا تكتب إلا عن واقع ثان موهوم مواز للواقع الأول وحاجب له، وفي هذه الكتابة يصبح الأدب مجرد ايديولوجيا زائفة. أما النزعة الثالثة التي ساهمت في صياغة الواقعية الاشتراكية بشكلها المشوه، فهي تلك التي تقسم العالم إلى عالمين متناقضين، بل إلى عالمين منقسمين متوازيين، العالم الأول هو العالم البرجوازي، والعالم الثاني هو العالم البروليتاري، وكما ينقسم العالم تنقسم العلوم والآداب، إلى علم وأدب برجوازيين، وإلى علم وأدب بروليتاريين. في هذه القسمة الميتافيزيقية للعالم تصبح البروليتاريا هي الخير كله، بل يصبح البروليتاري كياناً خاصاً جديراً بأدب يكتب عن

وتطور النظرية الماركسية في الستينات، واستقلال بعض أحزاب الطبقة العاملة استقلالاً جزئياً أو كلياً عن موسكو أدى إلى تراجع حقيقي عن مفهوم الواقعية الاشتراكية، حتى غاب تماماً عند الماركسية الأوروبية وأخضع إلى أشكال مختلفة من النقد في البلدان الاشتراكية. ويمكن إضافة إلى الأسباب المذكورة التركيز على عاملين مهمين، العامل الأول هو الصراع الأيديولوجي بين الرأسمالية والاشتراكية، هذا الصراع الذي قادته الرأسمالية بحذق كبير، مستمرة أخطاء التجربة الستالينية حتى حدود التضليل، ومنذدة بالنالي بكل ما له علاقة بتلك التجربة، ومن هذه العلاقات الواقعية الاشتراكية. وبسبب صمت أحزاب الطبقة العاملة، أو قصورها، أو عدم قدرتها على التصدي للتضليل البرجوازي، فقد تخلت بعض هذه الأحزاب عن مفهوم الواقعية الاشتراكية بدون مراجعة وتقويم صحيحين، وكانت في هذا تقدم تنازلاً للإيديولوجيا البرجوازية، وتتفق معها على أن الواقعية الاشتراكية هي ظاهرة ستالينية ويجب أن تنتهي بانتها هذه الظاهرة. إن هذا التقهقر الأيديولوجي هو الذي مهد للانتقال من الدوغمائية إلى الليبرالية في مسائل الأدب والفن، بدون أن يلزمه لا تقويم موضوعي لإشكالية الواقعية الاشتراكية، ولا إرساء قواعد نظرية جديدة للممارسات الليبرالية في المسائل الثقافية. فتم نظرياً وعملياً التخلي عن الواقعية الاشتراكية والتنديد بها ولكن من وجهة النظر البرجوازية، وربما تكمن في هذا السبب مأساة الواقعية التي رجحت من قبل أحزاب الطبقة العاملة، بعد أن رجحتها الأيديولوجيا البرجوازية. أما العامل الثاني فإنه محدود الأثر وإن كان بالغ الأهمية نظرياً، ويمثل هذا العامل في بحث بعض الماركسيين عن الأسباب المادية لظهور الظاهرة الستالينية، ولظهور الواقعية الاشتراكية بشكلها الميكانيكي. وكان هذا البحث يسعى في السوت ذاتة إلى إنتاج بعض المؤشرات النظرية التي تشرح معنى الفن والأدب من وجهة نظر ماركسية، وقد قاد هذا البحث الفرنسي التوسير، وتلاميذه باليار ويشو ويير ماسريه صاحب المساهمة المهمة: من أجل نظرية للإنتاج الأدبي، وتركت هذه المدرسة أصداء مهمة في أمبركا اللاتينية (إريك. غ. ريوخو)، وفي بريطانيا (تيري إيجلتون مع بعض التحفظات).

الخصوصية التي لا تستطيع إعادة إنتاج التجربة السوفيتية ولا الدفاع عنها كما لو كانت ظاهرة كونية، يتم الوصول إليها بنفس الأشكال والأساليب. ولما كانت هذه الأحزاب تؤكد على الخصائص المميزة لكل شعب من الشعوب، فقد كان عليها أن تؤكد على الخصوصية الثقافية، وعلى أشكال الصراع الطبقي في حقل الثقافة المحايث لكل مجتمع من المجتمعات. ويمكن من وجهة نظر الخصوصية الثقافية، العودة من جديد إلى الواقعية الاشتراكية السابقة وتلمس بعض المفاهيم الخاطئة فيها، ومن هذه المفاهيم: الكوني والتميز، الصراع السياسي والصراع الثقافي. وقع ستالين في وهم النموذج المجرد، وفي وهم الكونية الزائفة، ولم يكن ذلك إلا انعكاساً لمفهوم الحركة الشيوعية ذات المركز الواحد، وذات النموذج الواحد، وفي المركز يتم وضع النموذج السياسي الذي ينبغي النضال من أجله، وفرض النموذج النظري الذي ينبغي الأخذ به. ومن مشتقات النموذج النظري، الواقعية الاشتراكية، التي اختزلها الأدب الستاليني إلى ثلاثة عناصر: البطل الإيجابي، الكلية الاجتماعية المتصارعة والثائية القطب، النهاية المتفائلة. أصبحت الواقعية في هذا الاختزال تجزئاً عاماً يمثل لقانون عام لا يوافق الشروط الموضوعية المكتوب عنها، بل يمثل لقانون عام في الكتابة يبدأ من الفكرة أكثر مما يبدأ من الواقع. ولهذا وقعت الواقعية الاشتراكية في النزعة الشكلية البسيطة حيث أصبح كل عمل فيها هو ظل واضح للأعمال الأخرى، وما هذه الشكلية الا شكلية القانون العام الذي ينسب الخصائص المميزة لكل تشكيلة اجتماعية - اقتصادية. إن وهم القانون العام هو الذي أدى إلى تجريد الصراع الثقافي، فأصبح الأدب يحقق مواصفات النموذج النظري المجرد غافلاً عن مستوى التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يدور فيه، وعن أشكال القراءة والكتابة فيه، فيتخلف عن متطلبات الواقع، وعن الأشكال الأدبية فيه، وكثيراً ما كان ينسب هذا الأدب خصوصية الموروث الأدبي والمعايير الجمالية المرتبطة بشرط اجتماعي محدد. وبعد تراجع الحقبة الستالينية وظهور معنى النقد والتقد الذاتي تراجع تصور القانون العام، وتقدم تصور الخصوصية الثقافية الذي يحدد معنى الأدب في علاقته بالصراع الاجتماعي المحايث لكل مجتمع، الأمر الذي ينقل الأدب من حيز الأفكار المجردة إلى حيز الأشكال القائمة والذي يحاول، وفي حدود معينة، إقامة علاقة بين الطليعة الأدبية والطليعة السياسية، ويسعى إلى الوصول إلى أشكال جديدة، تنقد وتتجاوز الأشكال القائمة.

لم تكن مراجعة الواقعية الاشتراكية، أو التراجع عنها، إلا أثراً لنضال بعض أحزاب الطبقة العاملة من أجل طريق خاص بها للوصول إلى الاشتراكية، طريق يبدأ من الخصوصية الوطنية، ومن التمايز الثقافي والاجتماعي للشعوب، هذه

اختلفت قيمته باختلاف شروط نضال الطبقة العاملة، وهذا الاختلاف، هو الذي برهن أن الأدب يرفض كل نزعة مجردة، ويخالف كل عقيدة جامدة. وفي هامش الرفض والمخالفة ظهرت أعمال ماياكوفسكي «شولوخوف، أراغون، ريتسوس، ناظم حكمت، نيرودا، آتيلا جوزف، التي لعبت دوراً حاسماً في الثقافة المعاصرة، على الرغم من أن مرجعها العام كان اسمه الواقعية الاشتراكية.

مصادر ومراجع

- Action Poétique, No.644.
- Balibar, R., *Les Français fictifs*, Paris 1974.
- Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Paris, 1977.
- Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology*, London, 1977.
- *La pensée*, No.151.
- Le Court, D., *Lyssenko*, Paris, 1976.
- *Littérature et réalité*, Kiado-Budapest, 1968.
- *Littérature*, No.13, 1974.
- Lovelle, T., *Pictures of Reality*, London, 1980.
- Lukas, G., *Ecrits de Moscou*, Paris, 1944.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, Warszawa, 1978.
- *Praxis*, No.5, University of California, 1961.
- *Soviet Writers, congress*, Lawrence and wishart, London, 1977.
- *Strategie*, Hiver, 1975.

ليصل دراج

الواقعية التمثيلية

Representative Realism
Réalisme représentatif
Repräsentative Realismus

تعتمد الواقعية التمثيلية على مقولة المحاكاة، التي لازمت تاريخ النظريات الجمالية منذ بدايتها الاغريقية حتى الآن، والتي اصبحت مقولة ملتبسة وعمامة بسبب هذا التاريخ ذاته خاصة أنها لم تعثر دائماً على تعريف واضح ودقيق لها. وإذا رجعنا الى تاريخ النظريات الفلسفية اليونانية، وجدنا مقولة المحاكاة قائمة في التيارات الثلاثة الرئيسية التي حكمت هذا التاريخ: المحاكاة عند أفلاطون تمثيل للظواهر، أو تمثيل للالتقاط الحسي للواقع، الذي لا يعطي الا الظلال البعيدة عن الحقيقة. وتصبح عند أرسطو تمثيلاً لجواهر الأشياء، اما ديمقريطس فيجعل منها تمثيلاً لأفعال الطبيعة، والتصور الأخير ما يزال قائماً حتى الآن. إن قدم هذه التصورات لم يجرمها

إن مراجعة تاريخ الواقعية الاشتراكية لا يستوي إلا إذا لمُحنا إلى وضع نظرية الأدب والفن في حقل النظرية الماركسية، هذه النظرية القائمة بالقوة وليست قائمة بالفعل لقد ترك ماركس وإنغلز ولينين جملة من الملاحظات الثابتة والصائبة التي لا ترتقي في مجملها إلى مقام النظرية الحقيقية، وإن كانت قادرة على إعطاء المؤشرات النظرية الضرورية للوصول إليها. وكان هذا الوصول ممكناً لو تم في اطار التطور الداخلي للنظرية في علاقتها بالممارسات الاجتماعية. لكن ما تم كان بخلاف ذلك، فبدلاً من التطوير الموضوعي للنظرية، قامت الإدارة السياسية بفرض نظرية تبسيطية، لا تعكس الموقف المادي من الأدب والفن، بقدر ما تمثل اختزالاً للنظرية من وجهة نظر القيادة السياسية. وحقيقة الأمر، أن القيادة السياسية وجدت نفسها أمام سؤال بورجوازي يقول: إن كل نظام فلسفي شامل عليه أن يجيب عن كل الأسئلة مهما كانت خصوصيتها، وإذا كانت الماركسية نظاماً فعلياً أن تجيب عن كل الأسئلة، ومنها أسئلة الأدب والفن، وبدلاً من أن ترفض تلك القيادة مفهوم النظام والأسئلة الصادرة عنه، فإنها قبلت به، وفرضت نظرية تلفيقية محولة الماركسية إلى نسق ايدئولوجي مغلق يتضمن اجابة عن كل الأسئلة القائمة والمحتملة. لقد كان بناء النظرية يستلزم حرية البحث والنقد والاضافة والحذف، وكان يستدعي بناء علاقة صحيحة بين نظرية ترفض مفهوم النظام وواقع مليء بالتناقضات وبالأسئلة المستجدة، ولم تكن تلك الشروط تتوافق مع طبيعة السلطة البيروقراطية، ولهذا ضاع الفن في استعماله اليومي، وتاه الأدب في الارشاد والتحرير، فأصبح «يهندس الأرواح البشرية» وبرهن على تقدم العالم.

مهما يكن من أمر فإن عثار الواقعية الاشتراكية هو جزء من عثار النضال من أجل الاشتراكية. وتاريخها هو تاريخ القوى الاجتماعية التي رفعتها شعاراً في الأدب والفن. وإذا كانت هذه القوى هي جزء من التاريخ، وقد أنتجها التاريخ، فإن هذا ينطبق على الواقعية الاشتراكية أيضاً، ويقرر أنها لم تكن شعاراً ادارياً أو نظرية مصطنعة فرضتها ادارة مستبد شرقي، فهي حقيقة موضوعية مرتبطة بموضوعية وجود الطبقة العاملة، وتتطور بتطور نضال هذه الطبقة. وإذا كانت الممارسات الخاطئة قد جعلت من الواقعية الاشتراكية تاريخاً جديراً بالمحاكمة والرفض، فإن هذا لا يقود إلى نسيان دلالتها، فهي شكل الأدب الذي حاول الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة في فترة محددة، وهذا الأدب لم يولد بقرار ولا ينتهي بقرار، ولذا

الايديولوجيات العلمية. وفي هذا الحال فإن الركون الى مقولة المحاكاة عمل لا معنى له، وتعميم بلا أسس، لأن القول يعتمد على: التقليد والتشابه، والتقليد يستدعي علاقيتين تسعى أحدهما الى التماثل بالأخرى، والتشابه علاقة تقوم بين موضوع مشخص وظله، أو بين موضوع يسعى الى مضاعفة آخر أي أن التشابه يقوم بين موضوع وموضوع، لا بين موضوع ومفهوم. ولهذا فإن الفنان المتأثر بالأفكار العلمية لا يمارس في فنه المحاكاة، لأنه لا يرسم موضوعاً قائماً، إنما ينطلق من أفكار مجردة يترجمها الى موضوع. اعتراض آخر يستند الى مفهوم المرجع الخارجي: اذا كانت المحاكاة تستلزم وجود مرجع خارجي نرجع اليه حين نقارن موضوعاً فنياً بأصله، فإن هذا المرجع لا وجود له في حالة الفن التجريدي، لأن المرجع في هذه الحالة يقوم داخل العمل الفني وحده، وهو مرجع غامض متعدد الدلالات، على عكس المرجع الخارجي الواضح والوحيد الدلالة. وعلى هذا فإن المحاكاة لا تقاس لا بنوايا الفنان، ولا في المعنى الغامض القائم في عمله الفني، بل في التشابه بين بنية العمل الفني والمرجع الخارجي الذي يستند اليه، وسواء أقبلنا بالمفهوم الضيق للمحاكاة كفعل يعيد انتاج صورة الواقع الخارجي، أم رفضنا المفهوم الواسع لها، والذي يجعل من كل عمل فني، شكلاً من أشكال المحاكاة، فإنا لا نستطيع الوصول الى مفهوم خال من الالتباس، لأن هذا الالتباس قائم في طبيعة المفهوم ذاته. والسؤال الأول الذي يطرح في هذا المجال، يرتبط بالامكانية الفعلية لاعادة انتاج صورة الواقع الخارجي، فهذا الانتاج يتم بواسطة جملة من الأدوات الفنية، يستعملها فنان له تجربة خاصة، وفي شرط ثقافي اجتماعي معين. إن كل هذه العوامل، الذاتية منها والموضوعية، تترك ظلالها على طبيعة العمل الفني، وتجعله ينزاح بشكل أو بآخر عن صورة الموضوع الخارجي، فالأدوات الفنية مثلاً، ترتبط بمستوى تطور الوعي الفني، وبمعنى الفن ووظيفته في شرط اجتماعي معين، كما أن النظر الى الموضوع الخارجي، وتحديد الشكل اللازم لتصويره، يتأثران بشكل الايديولوجيا، أو بشكل الايديولوجيات القائمة في مجتمع ما. وعلى هذا فإن العين البريئة، أو المحايدة لا وجود لها، وأن المحاكاة لا يمكن النظر إليها خارج التاريخ، إذ أن هذا الأخير هو الذي يحدد شكل الوعي في تعامله مع الواقع الخارجي، الأمر الذي يعني أن «نسخ» الواقع، وتقديمه في موضوعيته الكاملة، أمر مستحيل. قادت هذه الاعتراضات الى فكرة جديدة تستبدل المحاكاة بمقولة الوهم، وتعتبر أن المحاكاة في

الاستمرار، ولم يمنع عنها الديمومة، فتصور أفلاطون لا يزال قائماً في المدرسة الطبيعية ومشتقاتها، وفي كل تجربة فنية تدعو الى نقل التجربة اليومية الباشرة. وتلمس حضور التصور الأرسطي في علم جمال جورج لوكاش، الذي بنى نظاماً سامقاً من المقولات الجمالية. ويمكن أن نجد تصور ديمقريطس في الأفكار البنيوية المعاصرة بعد أن وجدت لها مكاناً في أفكار عصر النهضة لكلود ليفي-شتروس ورولان بارت، فإن الفاعلية البنيوية تتضمن نماذج لبنى قائمة في العالم المحيط بنا. وإضافة الى هذا التاريخ البعيد والقريب لمقولة المحاكاة، نستطيع أن نجد لها أثراً في بعض نظريات السينما المتأخرة التي تبني العمل الفني على شعار: «هنا والآن» الذي يقوم على نقل ميكانيكي للواقع المعاش، والذي يرجع العمل الفني الى اعادة انتاج للعلاقات الظاهرة. ومهما اختلف معنى المحاكاة، وتعدلت دلالاته، فإنه يظل قائماً على فكرة ثابتة، وهي قياس العمل الفني على ظواهر الطبيعة، أو على علاقة محدودة فيها، أي على تقليد شيء قائم فيها وقد يذهب بعض منظري الرسم المعاصرين الى توسيع دلالة المحاكاة، فيقولون: ان كل عمل فني مهما اقترب من الطبيعة أو ابتعد عنها، يظل قائماً في حقل المحاكاة، لأنه لا ينقل إلا ما هو موجود في الطبيعة، سواء أكان هذا النقل أميناً لما يرى، أم تشويهاً له وانحرافاً عنه. وبأخذون على ذلك مثلاً، أعمال مالفيتش وكانديسكي التجريدية، أو بقع بولك الملونة، ويرون أن هذه الأعمال، مهما بالغت في تجربتها تحتفظ على الدوام بعلاقة ما مع الواقع وتدارس بالتالي شكلاً معيناً من المحاكاة. وعندما يسعى هؤلاء المنظرون الى الدقة يميزون بين المحاكاة ومشتقات المحاكاة، وبذلك يضعون الفن في كل أشكاله في هذه المقولة العامة، بما في ذلك الفن التجريدي الكامل. وقد يدعمون موقفهم هذا أحياناً بالرجوع الى بعض معطيات العلوم البيولوجية والفيزيائية، قائلين: ان التجريد القائم في الفن يجد له نظيراً في علاقات الطبيعة وفي أجزائها الظاهرة والمستترة، وان الفنان يقوم بتقليد الطبيعة، ما ظهر منها وما احتجب، وان الفن المجرد يمكن أن يرسم ما هو قريب من الفيزياء النووية، أو ما هو قريب من العالم الذي يدرسه البيولوجي بآلاته الدقيقة. ان توسيع معنى المحاكاة الى الحدود السابقة، لا يحدد معناها بقدر ما يلغي هذا المعنى، ولا يوضح دلالتها بل يضيف غموضاً جديداً الى التباسها السابق، فحين يقوم فنان التجريد بانتاج عمل فني يشبه في مظهره عالم فيزياء الصفائير، فإن عمله هذا، لم يتحقق كسيرورة سعت الى اعادة انتاج عالم فيزيائي فعلي، إنما تمت بسبب تأثر الفنان ببعض

فعملية التحول اذن لا تعيد انتاج الموضوع مثلما كان، انما تتجه بشكل جديد بواسطة جملة عناصر مادية، أو بشكل أدق بواسطة مجموعة من الأدوات الفنية المندرجة في سياق -تاريخي في معين، والتي تأخذ تعييناً محدداً في فترة معينة من الزمن. ان اعتبار الوهم هو جوهر الفن وقوامه لا يعطي اجابة عن أسئلة الفن، شأنه في ذلك شأن مقولة المحاكاة، التي تشير من الأسئلة أكثر مما تعطي من الاجابات. ويصدر السؤال الأول عن معنى الواقع الذي تعتبره المحاكاة مرجعاً، اذ لا يمكن الركون الى الواقع الا اذا استطعنا تعريفه وتحديدده بشكل موضوعي. وقد يقال ان الواقع هو المحسوس، لكن هذا القول لا يستطيع ان يجد العلاقة بين الاحساس وشكل الفكر، كما أنه يجعل من الواقع مقولة معيارية تختلف من فرد الى آخر، ومن تجربة الى تجربة. وقد يتعد البعض عن معيار الاحساس، ويرى في الواقع وجوداً خارجياً موضوعياً مكوناً من مجموعة من الأفعال والحركات والبني والممارسات، وهذا التعريف يحتاج بدوره الى مزيد من الدقة، فهو يقبل بالوجود الموضوعي للواقع، ويجعل الفن انعكاساً له، لكنه يخطئ في تحديد معنى الانعكاس، ويقم علاقة ميكانيكية بين الموضوع الخارجي والعمل الفني، وعلى هذا فإن الموقف السابق لا يستقيم الا اذا أدخل مفهوم السيرة الى مفهوم الانعكاس، وعرف أن علاقة الفكر بالواقع تتحدد في أطروحة مزدوجة يقول القسم الأول فيها: في العلاقة بين الفكر والواقع يأخذ الواقع موقع الأولوية، ويقول القسم الثاني فيها: في علاقة الانعكاس التي تقوم بين الفكر والواقع تأخذ السيرة مكان الأولوية بالنسبة للانعكاس، إذ إن الانعكاس سيرة لا فعلاً ميكانيكياً، وهو لا يتحقق من وجهة نظر الذات العاكسة، بل من وجهة نظر المركبات الايديولوجية التي تحملها هذه الذات في فترة محددة من التطور التاريخي وعلى هذا فإن الواقع يتحدد موضوعياً بمفهوم التاريخ لا بالظواهر العارضة أو التقويمات الحسية. أي أنه يتحدد بمفهوم موضوعي. ويقول بعض منظري الفن: ان الواقع الوحيد المحدد موضوعياً لا وجود له، لأنه يختلف باختلاف المقاربات له، وكلما تعددت المقاربات تعدد الواقع. وكل مقارنة تكشف عن معنى جديد له، وتخلق واقعاً جديداً ذا معنى جديد، وفي الحقيقة أن التعدد لا يقوم في الواقع بل في المقاربات الفنية له. فالواقع واحد والمقاربات متعددة، فالقبول بتعددية الواقع يعني تحويل المعرفة الى شيء معياري، بل يعني أيضاً ارجاع الواقع الى واقع معياري. وهكذا فإن البدء من مقولة المحاكاة يفضي الى موضوعية المحاكاة التي لا يمكن القبول بها الا بالرجوع الى تاريخ الوعي

ذاتها فعل متوهم، ينتج الوهم في اللحظة التي يعتقد فيها أنه ينتج الحقيقة.

ان الاتجاه الذي ينفي مقولة المحاكاة بمقولة الوهم، لا يفترق الى المرتكزات النسبية التي تؤيد دعواه، فهو يقول: أن الحواس عاجزة عن ادراك الواقع الموضوعي بشكل دقيق، وأن الأدوات الفنية مهما بلغت من الدقة لا تستطيع الامساك بجوهر الواقع الفعلي، وتضيف الى ذلك النزعة الذاتية للفنان التي تسقط ذاتها على الواقع، وتقدمه بشكل مصطنع، أو بشكل يحمل آثار الصنعة الفنية، وينتهي هذا الاتجاه الى القول: ان الفن يقوم على الوهم، وان صورة الواقع تختلف عن واقع الصورة، وأن الواقع الأول يختلف باستمرار عن الواقع الثاني. على الرغم من صحة بعض اعتراضات هذا الاتجاه، فإنه يكبر بدوره، ويفتح الباب للاعتراض من جديد. وأول هذه الاعتراضات يصاغ بالشكل التالي: اذا كان الفن وهماً فكيف يمكن تحديد القيمة الفنية؟ إن ارجاع الفن الى وهم ينفي أولاً القيمة المعرفية للفن، لأن هذه القيمة لا تتحقق الا بوجود القيمة الفنية. واذا كانت المعرفة قيمة موضوعية، فإن هذا يعني أن القيمة الفنية موضوعية أيضاً. ويمكن القول أيضاً أن الاتجاه السابق يقع في تعميم غير صحيح، إذ إنه لا يمايز بين الوهم والتخيل، والوهم ممارسة تفتقر الى مرجع مادي، في حين أن التخيل ممارسة فنية قائمة على التجريد المحدد، الذي يقدم صورة للواقع لا تنسخ ظاهره الخارجي، بل تحاول الامساك بالسمات الأساسية له، ومثل هذا التجريد لا يتحقق الا كأثر لمعرفة الواقع المادي من ناحية ومعرفة الوسائل الفنية الموائمة لانتاج هذا الواقع فنياً من ناحية ثانية. أضف الى ذلك أن الوهم يقع في مدار الذات الوائمة التي تعتبر ان الفن خلقاً محضاً، ورسالة تنبعث من جوهر الفنان المتعالي، بينما يقوم التخيل في حقل الانتاج الموضوعي الذي يفترض وجود موضوع خارجي، وأدوات فنية اختارها وعي ايدولوجي - جمالي معين، أعادت تركيب علاقات الموضوع الخارجي بشكل تنقله من وضع الى آخر مختلف عنه. إن القبول بمفهوم الانتاج الفني يعني أولاً ان العمل الفني حقيقة موضوعية، ويؤكد ثانياً أن صورة الواقع الفنية تختلف عن صورته المباشرة، لأن الصورة الأخيرة لم تدخل الى حقل الفن الا بعد إخضاعها لممارسة محددة، تتضمن عملية تحويل محددة. وإذا قبلنا ببعض مفاهيم المدرسة البنوية نستطيع القول: أن الواقع يقع في حقل اللغة، بينما تقع صورته الفنية في حقل الكلام، أي في حقل متميز عن الأول بسبب فعل التحويل الذي وقع عليه،

التقنية التي يستعملها الفن لانتاج الواقع. اعتراض ثالث تثيره مقولة المحاكاة: أن دراسة الحقيقة في علاقات التشابه يختزل الفن الى القدرة على النقل والنسخ والتقليد، الأمر الذي يلغي دور الانحاء الفني، وينكر بعد المتعة الجمالية في العملية الفنية، ان لم يكن يماثل بينها وبين الوظيفة النفعية المباشرة. وفي كل هذه السمات تتراجع التجربة الفنية، وينتهي الاستكشاف الفني، وتلتغي موضوعيا جملة من أشكال المقاربة الفنية للواقع مثل: الساحر والرمزي والغرائبي التي تنطلق من الواقع وتحاول العثور على اجابات مواتمة له. تقوم المحاكاة في هذا الموقف بالغاء معنى الاشارات الفنية والحوامل الفنية، وتطرد الاساسي الذي يجعل الفن فناً، وهذا صادر عن تضيقها للتجربة الجمالية، واختزالها الى علاقة نقل تتم بين الذات والموضوع، ذات منعزلة عن السياق التاريخي العام، وموضوع خارجي محايد يؤثر على الفعل الانساني ولا يتأثر به، وفي هذه العلاقة تدخل العملية الفنية في سكون التقليد، وتخرج منها السيرورة المبدعة، وتنسى في سكونها هذا أن الفنان لا يقيم تجربته على علاقة أحادية البعد تكفي باعادة انتاج موضوع خارجي، انما يحاول أن يستفيد من جميع المنجزات العلمية والثقافية التي بلغها المجتمع من أجل اعادة استعمالها في حقله الفني، أي ان الفنان لا ينطلق من الموضوع الخارجي، انما ينطلق من معطيات التاريخ الشاملة التي تسمح له بانتاج جديد للموضوعي الخارجي، لا ينقل الموضوع أو ينسخه، وانما يعبر عن سمات الشرط التاريخي الذي يعيش فيه. وفي علاقة الفن بالتاريخ أعطى بيكاسو رسومه وعمل فريماند ليجيه على استخدام معطيات التكنيك في العملية الفنية، وبني فرانز كافكا عمله الروائي، وظهر وتطور الفن السينمائي. إن ما يسمى بالتجربة الفنية هو قدرة الفنان على استخدام عناصر ثقافية جديدة أو قديمة وإعادة بنائها بشكل يسمح له بانتاج معنى معين. ولعل من الأسئلة التي يثيرها المفهوم التعسفي للمحاكاة سؤال الشعر وسؤال الجمالية المفرطة، فالشعر لا يقوم على محاكاة الواقع، انما يبني في نسج من الاشارات والرموز والصور التي تحتضن تجربة ذاتية تملن في علاقاتها الداخلية عن تجربة جماعية. فمرجع الشعر ليس الواقع المباشر، بل الصورة الفنية، التي لا تكتسب فنيها الا بسبب انزياحها عن الواقع، ووصولها الى واقع الصورة الذي يتضمن الواقع الخارجي ويفيض عنه. وتصل الصورة الشعرية الى هذا الوضع بسبب انزياحها عن الموضوع الخارجي، وخروجها عن الزمن الخارجي لهذا الموضوع، فهي تشمل على زمن نفسي، وعلى زمن شعري، إن صح القول، لا يشكل انعكاساً مباشراً

من ناحية الى موضوعية المعرفة من ناحية ثانية. السؤال الثاني الذي تطرحه مقولة المحاكاة يرتبط بمفهوم الحقيقة: اذا كان الفن يقوم على علاقة التقليد والتشابه بين موضوع خارجي وآخر يعيد انتاجه بوسائل معينة، فإن هذا يعني أن الحقيقة تتعين بدقة التشابه وضبط اعادة الانتاج، وأن غياب التشابه والانحراف عن الموضوع الأصلي يؤديان الى تشويه الحقيقة. يثير هذا الحكم عدة اعتراضات: فهو يقيم الحقيقة في الظاهر العياني، علماً أن الوصول الى الحقيقة يتم في مدار المجرد، الذي يدرس علاقات الواقع الخارجي في آثارها المحددة، ثم يستند الى جهاز من المفاهيم وثيق الصلة بتاريخ المعرفة من أجل أن يعيد صياغة الواقع نظرياً، أي أن الحقيقة لا تقوم في ما هو خارجي، بل في جملة العلاقات الظاهرة والمستمرة التي تحدد سيرورة هذا الواقع الخارجي. أما الاعتراض الثاني فيصدر عن تاريخ الفن ذاته، حيث تشكلت عدة مدارس فنية، منها الفن المجرد، والفن البدائي، والانطباعي والتعبيري... وكثير من هذه المدارس، حتى أكثرها ارتقاءً. حالة بيكاسو مثلاً. لا تقيم الفن على مقولة المحاكاة، ولا تعتبر ان حقيقة الفن تكمن في نقل الواقع الخارجي بصدق وبأمانة بل إنها على العكس من ذلك، تقيم الفن على تشويه الواقع، أو على الانزياح عنه في لحظة انتاجه فنياً، وتعتبر أن جوهر الفن ينهض على هذا الانزياح القائم بين الموضوع الخارجي والتمثيل الفني، ان الاعتراض الثاني صحيح بدوره صحة الاعتراض الأول، فتحديد مقولة الحقيقة الفنية يتضمن عدة عناصر: القدرة على تمثيل الوضع التاريخي، الاتساق الداخلي في علاقات العمل الفني، موقع التقنية الفنية المستعملة في العمل الفني في السياق العام لتاريخ الفن وتطوره. مهما يكن من أمر، فإن مفهوم الحقيقة يستند باستمرار الى مفهوم التاريخ، ففي الاعتراض الأول نرى تاريخ المعرفة في علاقتها بالمجرد والمخصص، وفي الاعتراض الثاني نرى تاريخ تطور التكنيك الفني الأمر الذي يؤدي الى معالجة حقيقة الفن في اطار تاريخ المعرفة وفي الاطار التاريخي لمفهوم الحقيقة. إن ربط مفهوم الحقيقة بمفهوم التاريخ يفضي الى مفهومي: الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة، علماً أن التاريخ لا ينظر الى الحقيقة كمقولة مجردة، بل كمقولة ذات آثار محددة تتجلى في الممارسة، أو كممارسة تستند الى جملة من الأدوات التي أنتجها التاريخ والتي تنتج التاريخ، بمعنى آخر: إن ارتقاء المعرفة في نزوعها الى الحقيقة يقوم في تطور الأدوات التي تستعملها المعرفة في تحويل الواقع، وإذا كان الأمر كذلك، فإن حقيقة الفن لا تدرس في اطار محاكاة الفن للواقع، بل في اطار الأدوات

القبول بمفهوم بسيط للمحاكاة لا يكبح انتاج العمل الفني فقط، بل يكبح أيضاً امكانية القراءة الصحيحة للأعمال الفنية، فالعمل الفني الصحيح متعدد المعنى، وهو يرقى الى تعددية المعنى بسبب استناده الى كل منجزات زمانه وإعادة تركيبها فنياً.

تظهر الاعتراضات السابقة أن المحاكاة مقولة عامة، بل موهلة العمومية، فهي توجد في جميع الممارسات الانسانية، في الفن كما في العادات الاجتماعية، في الايديولوجيا كما في التربية المدرسية، في اللاهوت كما في السلطة السياسية. ولهذا فإنها لا تستطيع ان تلعب دوراً ذا معنى في تفسير العملية الفنية الا اذا تميزت وأعيدت صياغتها بشكل يتوافق مع تطور الفن ومع تطور الوظيفة الفنية. ومثل هذا التطوير، ولا شك، ينقل المحاكاة من دلالة الى أخرى، وقد يبرهن على ضرورة التخلي عن هذه المقولة العامة، واستبدالها بمقولة أكثر وضوحاً ودقة. وقد شكلت مقولة الواقعية تطويراً نوعياً لمقولة المحاكاة، لأنها اعتمدت على مقولتي المعرفة والتاريخ، وجعلت العمل الفني لا يقوم على نقل مباشر للواقع، بل على انتقاء عارف لموضوع محدد، يصل اليه الفنان بعد بحث ودراسة، ويرى فيه حاملاً مثالياً لتصوير وضع اجتماعي معين. إن انتقال الموضوع الفني في حقل الواقعية، من مدار الانعكاس المباشر والبسيط، الى مدار الاصطفاء المدرس، لم يدفع بضمون العمل الفني الى الاسام فحسب، انما طرح أيضاً اسئلة فنية أيضاً، فلم يعد العمل الفني يقوم على إعادة انتاج الموضوع الخارجي، انما أصبح قادراً على البحث عن الشكل الملائم للمضمون الملائم، بدءاً من الكتابة التاريخية وصولاً الى الشكل الهجائي والفرائي. وأخيراً فإن مقولة المحاكاة مقولة فلسفية، نشأت وتطورت في حقل المدارس الفلسفية، فعاجلت المواضيع الفنية بمقولات فلسفية محدودة، فلم تستطع ان تقدم اجابات صحيحة عن الأسئلة المستجدة لتطور الفنون، ولهذا فإنها تراجعت في زمن تطور الفن الذي أعقب عصر النهضة وفرض حقائق فنية جديدة، ولم تعد قائمة الا في تاريخ الفلسفة، كمرجع تاريخي، لا كأداة بحث راهنة.

مصادر ومراجع

- Gombrich, E.H., *Art and Illusion*, Princeton, 1961.
- Morawski, Stefan, *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics*, the mit Press, 1974.
- Ossowski, S., *The Foundations of Aesthetics*, warszawa, 1975.
- Vygotsky, L.S., *The Psychology of Art*, The MIT Press, 1971.

ليصل دراج

للزمن الخارجي المباشر، إذ إن خضوع الشعر الى الزمن المباشر يعني انتهاء الشعر بانتهاء الزمن الخارجي الموازي له. وما استمرارية «الشعر العظيم» الا تعبيراً عن هذا الزمن المركب القائم في العملية الشعرية، وفي كل عملية ابداعية، وهو الذي يجعل العمل الفني قابلاً للتجدد والاستمرار. وتنسحب هذه المحاكمة على التجربة الجمالية، التي تنزع أحياناً الى تجاوز الواقع المباشر وتبعده، عن طريق بناء جمالي متسق يجاوز حدود الزمان والمكان بل يسعى الى تبعيد الواقع عن طريق العلاقة الجمالية، بحيث يصبح الفن في هذه العلاقة قضاءاً للتحرر من قيود، الحياة اليومية، ومن آثار العنف الاجتماعي. ولا يستطيع الفن ان يلعب دوره التحريري هذا الا بسبب قدرته على بناء واقع جمالي متحرر ومغلق، ينقل الانسان من حصار الحياة اليومية الى آفاق الفن، وينقل العقل من مدار التعاليم الرتيبة الى مساحات الخيال. وحين يقول المخرج الايطالي فريد ريكو فيليبي: ان الجمالية تلغي حدود الايديولوجيا، فانه لا يعبر الا عن دور الفن في تحرير العقل والخيال من معايير الحياة اليومية، وفي الانطلاق الى لحظات قليلة يمارس الانسان فيها ذاته المفقودة.

إضافة الى الاعتراضات السابقة، تطرح المحاكاة موضوع: تعددية المعنى وأحادية المعنى في العمل الفني، إن القبول بالمعنى الضيق للمحاكاة، واعتبار العمل الفني صورة مرآوية لموضوع خارج عنه، يفرض على الفن اعطاء معنى واحد، والمعنى هو النسخ المباشر، وبذلك تنعدم عملية القراءة الفنية، أو تلغى أصلاً، لأن دور العمل الفني هو نقل أحادي لما هو خارجه. وإذا صح هذا على الأعمال المسطحة، فإنه لا يصح على الأعمال الحقيقية، فبعض الأعمال تتضمن في نقلها للموضوع الخارجي بعداً رمزياً، أو انها لا تختار موضوعاً معيناً الا بسبب قدرته على حمل وتضمن جملة من الرموز، فكان المظهر الخارجي، في هذه الحالة، ليس الا قناعاً لمضمون مستتر أكثر كشافاً وإيحاءً ودلالة. ويميز هوسبرز، هنا، بين شكلين من وظيفة العمل الفني: الوظيفة التصويرية التي تتجلى في الخطوط والألوان وغيرها من العناصر الفنية، والوظيفة الرمزية القائمة في الأولى. الوظيفة الأولى تشير الى واقع خاص وخادع، يحجب خلفه واقعاً آخر أكثر غموضاً، وربما يكون أكثر وضوحاً، ودور القراءة الفنية هو التمييز بين هاتين الوظيفتين، والنفاذ من الواضح الى الغامض. إن هذه القراءة المزدوجة، والتي تقرأ موضوعاً وراء موضوع آخر، لا تتحقق الا بسبب بنية العمل الفني، الذي لا تتمتع محاكاته للواقع، من تضمن رموز معينة تعطي المفتاح الصحيح للقراءة. وعلى هذا فإن

الواقعية الجديدة

Neo-Realism
Néo-Réalisme
Neo-Realismus

إذا كانت الواقعية قد وجدت من يرفعها الى مستوى النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإذا كانت الواقعية الاشتراكية قد وجدت من يجعلها شعاراً نظرياً وسياسياً، فإن الواقعية الجديدة لم تعثر إلا على جسمها النظري، ولا على الموقف السياسي الذي يجعلها نظرية وشعاراً.

ولذلك لم تأخذ شكل المدرسة الموحدة في التطبيق، ولم ترتفع الى نظرية واضحة المعالم، حتى بدت موقفاً فنيا يعوزه الوضوح والتحديد، أو موقفاً تنتمي اليه جملة من الممارسات الفنية المتجانسة في القصد والوظيفة، واللامتجانسة في المقاربة الفنية للواقع. وتجانس القصد يعود الى طبيعة الشرط التاريخي الذي أعطى الواقعية الجديدة، أما لا تجانس المقاربة الفنية فيعود الى بعد هذه الواقعية عن تقديس التعاليم المدرسية والشعارات الايديولوجية السكونية. وقد ولدت الواقعية الجديدة كآثر لموقف الأدب والفن من انحطاط الرأسمالية، واغتراب الانسان فيها، وسقوطها الى مصاف البربرية الأولى خلال الحرب الكونية الأولى والثانية، وهزيمة التراث الانساني فيها إبان صعود الفاشية والنازية، وتراجع القيمة الانسانية وانسحاقها في الثورة التكنولوجية وفي الثورة ما بعد الصناعية. ولعل العنصر الحاسم في ظهور هذه الواقعية كان اندلاع الحرب ونتائجها الفاجعة، التي أعلنت عن تناقضات الرأسمالية، وعن لجوئها الى الدمار الشامل كأداة لحل هذه التناقضات.

وكانت هذه التحولات السلبية والمدمرة سبباً لظهور نزعة تشاؤمية تنعي اغتراب الانسان وانحيار القيم التنويرية، وقد ساقتها نزعة أخلاقية تنادي باحترام الحياة والانسان، وبصيانة الموروث الحضاري الانساني، وبالدفاع عن حق الانسان في العيش والحرية. في هذا الاطار ولدت الواقعية الجديدة كموقف يدافع عن الانسان الشامل، أو عن الانسان الكوني، بدون النظر الى موقعه الطبقي أو انتائاته الايديولوجي، وكان تجربة الحرب، والفناء الذي يهدد الانسان بلامتياز، جعلها هذه الواقعية، تعود الى مقولة جوهر الانسان، فتركز على الانسان الفرد أكثر مما تركز على طبقته، وتهتم بالأخلاق أكثر مما تهتم بالسياسة، وتدور حول الحياة أكثر مما تدور حول التاريخ.

ولهذا اهتمت الواقعية الجديدة بالانسان في حاضره، فأقصت كل الأزمنة، ولم تحتفظ إلا بالزمن الراهن أو المعاش، لأنه الحيز المشخص الذي يتحرك فيه الانسان الحقيقي، تاركة الزمن القادم للايديولوجيا التبشيرية، وتاركة الزمن القديم للايديولوجيا الرومانسية. وبدءاً من الانسان في حاضره، مارست الواقعية دورها، وطرحت أسئلة الحاضر والانسان وبسبب دفاعها عن الحاضر دافعت عن الحياة، وبسبب التزامها بقضايا الانسان الشامل، استبدلت البطل الايجابي والانسان العادي البسيط الذي يعيش ظلم المجتمع، ويعاني قلقه الكوني، وبسبب التقاطها لمستجدات الحياة تنكّرت للمعايير الجمالية السائدة، وسعت الى استخلاص أدواتها ومعاييرها الفنية من الواقع الذي تقاربه في خصوصيته وتميزه.

جاء ظهور الواقعية الجديدة رداً على الأزمة الشاملة التي اكتسحت البرجوازية في النصف الأول من هذا القرن، والتي شملت بالضرورة المدارس الفنية المسيطرة، وتجلت في الرد في شكلين: إعادة الاعتبار الى الدور الأخلاقي للفنان والكتاب، والتأكيد على اللحظة الأخلاقية في الأعمال الأدبية والفنية، هذا من ناحية، والبحث عن أساليب فنية جديدة من ناحية أخرى. وكان مفهوم المسؤولية الأخلاقية في صميم حركة الواقعية الجديدة، وحكم هذا المفهوم موقف الكاتب من العالم كالتزام أصيل، وكشهادة فاعلة، فانتقل الكاتب من واقع التأمل المتعالي الى أرضية المشاركة الاجتماعية الفعلية، وأعطى هذا الانتقال أثراً في موقف الكاتب من الجماهير الشعبية، إذ رأى فيها طرفاً أساسياً يشارك المسؤولية الأخلاقية في صياغة هذا العالم، وقوة فاعلة قادرة على التعلم والابداع وانتاج الثقافة، وليس مجرد ذوات سلبية تقوم باستقبال الثقافة، ولا تحسن أرسالها. وكان فنان الواقعية الجديدة يعلن في موقفه من الجماهير الشعبية عن الحقائق الأساسية التي أنتجها الزمن الحديث، والتي دعت الى التضامن الانساني، وفرضت شعوراً عالياً بضرورة العمل الجماعي، وبرهنت أن انسان المجتمع الحديث قادر على التعلم والانتاج في جميع الحقول بما في ذلك الأدب والفن. وكان لهذا المنظور أثره الأكيد في مضمون الأعمال الفنية وأشكالها فعاقلت المضامين المسائل الحقيقية للبشر الحقيقيين، وحاولت الأشكال في تحولاتها وتغيراتها أن تحقق اتصال المضامين القائمة فيها. ان الاقتراب من الجماهير والتوحد معها في المسؤولية، والتخلي عن وهم الفنان المتعالي، والاعتراف بدور الجماهير في انتاج الثقافة، طرح على الفن والأدب مسألة الاتصال، أي ضرورة خلق الأشكال الجديدة التي تحقق علاقة صحيحة بين الثقافة والجماهير. ولما كانت

أنها فن لا يقوم على مقولة التعبير بل على مقولة التركيب. فالتعبير يبدأ من داخل الذات، ويبدو كجوهر يوازي الحياة ولا يتشكل فيها، أو تبدو الحياة فيه كتجليات لعنصر أسمى من الحياة ذاتها، في حين يبدأ التركيب من «الخارج»، من حقل الحياة في أسئلتها الاجتماعية والفلسفية والعلمية والتقنية. إن غنى واتساع العناصر التي تلجأ إليها الرواية في بنائها يسمح لها بحركة غنية وواسعة، ويجعل منها فناً مركباً مفتوحاً للإمكانات، فهو يأخذ بالعلم والفلسفة وبكل منجزات المعرفة في مسألهته للحياة، فيحسن طرح الأسئلة، ويعتمد على منجزات المعرفة من أجل بلوغ إجابات موحية، أو الإشارة إلى إجابات بعيدة عن التوضيح. وإذا كانت هذه المعرفة تساعد في التقاط الموضوع فإنها تسعف الفنان أيضاً في البحث عن تكنيك روائي صحيح، إذ إن تقدم المعرفة وانتاجها التكنيك اللازم في كل حقل من حقول الحياة، يفرض أو يفترض ضرورة انتاج تكنيك روائي جديد، يوازي تقدم التكنيك في المجتمع أو يتجاوزه. ويرتبط مفهوم التكنيك هذا بمفهوم التقدم الاجتماعي ودور التكنيك فيه، والذي يتمثل في جعل الحياة أكثر سهولة وجمالاً، وكما يسمح التكنيك للإنسان باستعمال جديد للأشياء، فإن على التكنيك الروائي أن يقدم كتابات جديدة تسمح بقراءات ونبصورات جديدة. إن التأكيد على دور التكنيك لدى باربرولا يعني أن التكنيك الروائي كافٍ بحد ذاته، إنه ضروري، لكنه لا يحقق كفايته إلا بمعرفة الحياة، وبإقامة علاقة صحيحة مع القارئ أو مع الجمهور، علاقة اجتماعية - جمالية بالضرورة. وبهذا المعنى، فإن الإشارة إلى التكنيك تطوّر العمل الروائي بقدر ما تسعف الوظيفة التربوية، وتفتح آفاقاً لتجديد الفن بقدر ما تعرّض على أدوات جديدة للقاء الفنان والجمهور. وعلى هذا فالدعوة إلى التكنيك تنفي كل نزعة تقنية صماء، وتغاير كل منظور تشييء. إنها دعوة إلى استعمال التكنيك من أجل اغناء الصورة الفنية الموحية التي تنقل صورة الحياة بدون إيمان، أو التي تسعى إلى انتاج صورة يجعلها التكنيك الذي تقوم عليه قادرة على اعطاء صورة الحياة في كل احتمالاتها. يشير هذا المنظور إلى أهمية الصورة الفنية في رسم الحياة، ويؤكد أن الصورة الفنية أوسع من الحياة المادية، وأن جوهر الفن يكمن في المسافة التي يقيمها بين الحياة وصورتها، بحيث تبدو الحياة أكثر وضوحاً أو غموضاً، ويحيث يبدو وجه الحياة قابلاً للانقسام إلى وجوه عديدة. وتقوم في هذه المسافة المتعة الجمالية والمعرفة الفنية، ويظهر فيها الاختلاف بين الجميل والمفيد، ويتكشف فيها بشكل مشخص الفرق بين التكنيك العام والتكنيك الفني،

الواقعية الجديدة تبحث عن حلول الأسئلة الفنية في قلب الواقع المعاش، فإنها سعت إلى إيجاد الأشكال الفنية الضرورية بدءاً من هذا الواقع نفسه، ولهذا كان بحثها عن الشكل لا يدور في مدارات التجريد أو في فضاء التجديد المبهم، إنما كان يتم من وجهة نظر الجماهير الشعبية التي تعيش في هذا الواقع وقاد هذا الموقف إلى إقامة العمل الأدبي على دراسة الواقع اليومي ومراقبة تحولاته، وقاد أيضاً إلى دراسة المعايير الجمالية الشعبية، وإلى دراسة التراث الشعبي الفني، كي يصبح هذا التراث مادة لتجديد الأشكال الأدبية، وأداة فنية تلغي المسافة التقليدية بين الفنان والقارئ. إن ركون الواقعية الجديدة إلى التقاليد الفنية الشعبية لم يكن محكوماً بمحوم شكلية أو أكاديمية، إنما كان استجابة لالتزام أخلاقي، اجتماعي يحترم إمكانيات القارئ، ويرجع إلى تراث القارئ، كي يجعل منه مادة تحقق التقاء القارئ والفنان في الحاضر. كان الرجوع إلى التقاليد الشعبية أمراً تفرضه وظيفة العمل الفني والتي تدرك أنها لن تحقق ذاتها، إلا إذا كان الشكل الفني قريباً من الجمهور ومعروفاً لديه، والتي تعلم أيضاً أن هذا الشكل لا يصل إلى الجمهور إلا لأنه يلمس قضايا يعرفها، ويهتم بها. وفي هذا الرجوع إلى التقاليد، كانت الواقعية الجديدة تمارس تحولاً ثقافياً مستمراً، فترهّن الموروث، وتعيد صياغة المواد الفنية الشعبية، وتستنبط الأشكال الجديدة، وتستجيب لجديد الأسئلة الاجتماعية. وكانت في هذه الممارسة تنفي مفهوم النموذج، وتبتعد عن مفهوم المحاكاة، وتحاول أن تكون صورة لغنى الحياة وتعقدها، فتوسل كل الإمكانيات الفنية، التي تجمع بين الوثيق والرمز والتخيل...، تدافع عن حرية الفن وعن حرية المجتمع، أو تدافع عن فن لا يرى حريته إلا في وظيفة المدافعة عن حرية المجتمع. إن الأخذ بمفهوم الحرية الاجتماعية منها والفردية أفضى إلى تعددية الأشكال الفنية، وإلى سحب الفن من مدار التلقين إلى مدار الإيحاء العاقل، الذي يزاوج بين تصحيح الوعي وتقويم التصورات الجمالية.

تحققت سمات الواقعية الجديدة في حقول الأدب والفن تحقّقاً غير متكافئ، بدت واضحة في السينما، كما وجدت لها مكانها في الرسم، ووصلت إلى الرواية ونظرية الرواية، لكن هذا الوصول بدا مبهماً أو مختلط المعالم، إذ أنه من الصعب الحديث بدقة عن رواية الواقعية الجديدة. مع ذلك، فهذه الصعوبة لم تمنع الباحث الإيطالي امبرتو باربرولا من تقديم جملة مفاهيم نظرية لتقويم رواية الواقعية الجديدة، منها، أن الرواية هي فن عن الحياة، ودفاع عنها، وانتاج متخيل لوجوهها، أي

ان الابتعاد عن النسق الذهني المجرد، وعن التصورات الايديولوجية الجاهزة، والاقتراب المستمر من الواقع الاجتماعي في مشاكله الحقيقية والمشخصة، أعطى الواقعية الجديدة الشروط الموضوعية للتجديد، وصانها من أخطار الانغلاق في نموذج ثابت يكرر ذاته أبداً، والذي يفضي في نهاية الأمر الى الغاء الفن والواقع، فيأسر الفن في أقيانيم التعاليم المحددة، ويستبدل الواقع الفعلي المتجدد بواقع سكوني ذهني.

لقد سمح هذا التحرر من التعاليم المدرسية بتعددية الأشكال والمقاربات، وساعد على تفتح الخصائص الفنية الذاتية، إن لم يسمح بوعي ذاتي للواقعية الجديدة، يختلف من فنان الى آخر. وبسبب ظهور وتأكيد الخصائص الذاتية فنياً، تميّز روسوليني عن كاستيلاني، وتميّز فيسكوني عن دي سانتس. تميّز روسوليني بالبحث عن الشخصية الكاملة الملامح، القدرة على تصوير الوضع الانساني في حالة معينة من حالاته المختلفة، فالشخصية لا ترسم قلق انسان بقدر ما تعبر عن مفهوم القلق في كل حدوده، كما أنها لا تعبر عن عذاب انسان بقدر ما تفصح عن العذاب في كل تجلياته، أما كاستيلاني فكان ينزع الى رسم العالم الداخلي بمؤشرات خارجية، وتحاول وصف مقاصد الانسان ونواذعه عن طريق بناء عاله الخارجي، وكان في ذلك يمارس أحد أهم مكونات الواقعية الجديدة، وهو رفض النزعة النفسانية والانطلاق من المجتمع لاحتضان الفرد لا اعتبار الفرد في عاله الداخلي بداية الانطلاق للوصول الى المجتمع. ولقد طور سانتس جانباً آخر من جوانب الواقعية الجديدة، وهذا الجانب هو الاقتراب من الشعب، ومعالجة القضايا التي تهمة بشكل يستثير أحاسيسه الجمالية والانفعالية، ويلبي لديه حاجة اجتماعية - جمالية، أي أن هذا المخرج القريب من الشعب كان يبيّن أعماله الفنية من وجهة نظر الاستقبال الفني المنشود بشكل يحقق مسألة الاتصال، ويقوم حواراً صحيحاً بين الفنان والشعب. ولقد اهتم فيسكوني بعلاقات الزمان - المكان، فجعل منها وحدة، أو علاقتين متكاملتين تشير كل منهما الى الأخرى. وتكشف فيها وتوضح من خلالها.

حاولت الواقعية الجديدة في السينما الايطالية تلمس مسائل الوجود الانساني كما رسمها التاريخ المعاصر، وكما شكلها هذا التاريخ في حلقاته الأساسية بدءاً من صعود الفاشية وظهور المقاومة المناهضة لها، وانتهاء بالحرب التي ارتبطت بظهور الفاشية وغروبها، والتي دفعت بالانسانية الى مسالك العذاب والخراب والخسائر الفادحة. واستطاعت هذه الواقعية ان

فالأول يقدم الفائدة فقط، في حين يبتعد الثاني عن النفعية الأحادية الجانب، ويمزج النفعة بالمتعة. تأخذ الصورة الفنية في هذا التحديد كل أبعاده، وتتأكد كضرورة محاشية للفن، وكحركة واسعة توغل في التخریب حتى تصل الى حدود الفانتازيا. وقد أدرج بربرو جملة أسماء روائية في حقل الواقعية الجديدة: بولفاكوف الذي مزج الواقعي بالسحري، وأكيدوس هاكلبي الذي بنى فنياً رؤيته المأساوية، وموارفيا الباحث عن مشاكل الانسان اليومية، إضافة الى الأميركي فوكنر والايطالي سيلوني كاتب رواية فونتيارا. ولعل الشيء الاكيد الذي يربط بين هذه الأسماء هو الاخلاقية الفاعلة التي تبدأ من الانسان وتعاطف معه، فتدعو الى مستقبل أفضل رغم منظورها المأساوي ونزوعها الى التشاؤم.

لم تأخذ الواقعية الجديدة سهاها الكاملة الا في حقل وحيد من حقول الفن، وهو السينما، والايطالية منها بشكل خاص. لقد انتجت السينما الايطالية مدرسة فنية متميزة، أو مدارس فنية، واستطاعت التأثير على السينما العالمية، وفرضت منهجاً له، خصائصه الفنية، وله شكل تعامله مع الواقع الاجتماعي. ويعتبر فيسكوني أول من وضع الملامح الفنية الأولى لتلك المدرسة في فيلمه الأول: الهوس، 1942، لكن هذه الملامح لم ترسخ وتؤكد ذاتها، كممارسة فنية جديدة إلا بعد ظهور: روما مدينة مفتوحة، 1944-1945 للمخرج روبرتو روسوليني، الذي مهد الطريق لظهور مدرسة سينمائية كاملة ومتكاملة انتسب اليها، وبأشكال وبأوقات مختلفة، كل من: كاستيلاني، دي سانتس، فيليني، بازوليني، بيترى، فيريري... إن نقاط الالتقاء التي جمعت بين هذه الأسماء، لم يجعل منها مدرسة بالمعنى التقليدي للكلمة أي مدرسة محكومة بتعاليم ثابتة ومعايير محددة مسبقاً، وهذا ما أعطى الواقعية الجديدة تطورها المستمر، وسمح لها بتطور عفوي يلزم حركة الواقع من ناحية، ويعطي ذاتية الفنان كل ما تصبو اليه من التجديد والتجريب. ويعتبر فيليني النموذج الأمثل للفنان الذي بدأ من الواقعية الجديدة، ثم تجاوزها وفقاً لمعطيات تجربته الفنية الذاتية، التي كانت تتجدد باستمرار، وتجسد معها الفن السينمائي بأسره، حيث يصبح الفن فضاء للجمال الخالص الذي تندثر فيه، أو تغيب، كل آثار الايديولوجيا، مهما كان شكلها. ولم يكن مسار بازوليني، الشاعر والكاتب، مختلفاً عن مسار فيليني، وكما بدأ فيليني بـ ليالي كايبريا - 1956 وانتهى بـ ساتيريكون 1969 فإن بازوليني بدأ من الواقعية الجديدة في ساما روما - 1963 ثم ما لبث أن دخل سريعاً في التجريب السينمائي المطلق السراح.

للإنسان، وما كان منها نتيجة للمجتمع. ولقد فتح هذا الربط آفاقاً واسعة للواقعية، وجعلها تتلمس الكوني والاجتماعي، التاريخي والفردى، النمطي والذاتي، فقدمت صورة الإنسان المقاتل ضد الاستغلال، كما قدمت صورة الإنسان المغترب الذي ينظر بعيني نعيم الى عالم معقد لا يستطيع الاحاطة بأسراره، ولا يستطيع التصالح معه، فلا يعيش وجوده الا كوجود مغترب. وبسبب هذا تعاملت الواقعية الجديدة مع مقولة البائس كمقولة كونية متعددة الدلالات، وفتشت عن البؤس في دلالاته المختلفة، فاهتمت بموضوع الإنسان الفقير البسيط وأظهرت فقر عالمه الخارجي المباشر وغنى وخصب عالمه الداخلي، فالفقر لا يلغى قدرة الإنسان على الحب والتضحية والاخلاص والغيرة والايثار (معجزة في ميلانو، دي سيكا - 1950، طريق الأمل، بيتر جيري - 1950، الطريق، فيليني - 1954). كما عالجت الواقعية الجديدة بؤس الإنسان في عزله الاجتماعية والكونية، وعجزه عن تحقيق تواصل صحيح مع مجتمعه ومع الكون أيضاً (أفلام انطونيوني، المغامرة - 1960، الليل - 1960، الكسوف - 1961). ولقد استطاع انطونيوني في أفلامه الأولى ان يعطي صورة كاملة لغربة الإنسان المعاصر، واغترابه عن جوهره، وضياعه في عالم معقد أصم.

ان عدم اتكاء الواقعية الجديدة على قاعدة ايديولوجية - سياسية مغلقة، جعلها تعالج مواضيع الواقع الجوهرية، وساعدها على اقامة توافق صحيح بين الوعي الفني والواقع الاجتماعي وبين موضوع الفن والرؤية الفنية. وربما قد تحلى كل ذلك، في اكتشاف عظمة الإنسان في شروطه البسيطة، أو اكتشاف عظمة الإنسان البسيط، والكشف عن المأساة الإنسانية في أكثر المواضيع هشاشة وهامشية. وإذا كانت الواقعية التقليدية لا ترى عظمة الإنسان الا في المواضيع العظيمة ولا تتعرف على الجوهر العظيم للإنسان الا في الناس العظماء، فإن الواقعية الجديدة، قد كسرت هذه المعايير، وأظهرت أن مأساة الإنسان وعظمته قائمتان في المواضيع البسيطة، مثل ما هما قائمتان في المواضيع الكبيرة، ويثبت أن البطولة الإنسانية تستظهر في جوانب مجهولة من مثل ما تستظهر في المعارك الشهيرة، وأن البطولة التي لا ترى والتي يحققها أناس مجهولون لا تغاير بطولة المشاهير والأسماء الكبيرة، إن لم تكن أكثر نبلاً وأصالة. وكانت الواقعية الجديدة في مساهمتها هذه تدافع عن الإنسان الشامل، وتدعو الى شرط انساني صحيح يسمح بتفتح عفوي للامكانية الإنسانية، وهكذا

تستخلص من هذا التاريخ دروسه الأساسية، وأن تعيد صياغتها بشكل يكشف حقيقة الإنسان العارية بدون وهم أو تبشير. وكان البعد المأساوي الشامل للوجود الانساني، هو الدرس الأول الذي رصدته الواقعية الجديدة. وأظهرت في رصدها المتكبي على تجربة معاشة، أن البعد المأساوي للحياة يمس الإنسان مهما كانت درجته الاجتماعية، وأن قلق الوجود الفاجع لا يمايز بين الطبقات الاجتماعية، وأن الإنسان مهما كان شأنه لا يستطيع الهرب من المأسى التي تصيب البشرية. ولعل درس الحرب كان أساس هذه الرؤية المأساوية التي تحترق كل طبقات المجتمع. إن اكتشاف شمولية المأساة الإنسانية، أوصل هذه الواقعية الى مقام الإنسان العادي، ودفعها الى التعامل مع قضاياها، بل اعتباره محوراً أساسياً في مقاربتها الفنية للواقع، فربطت بين الإنسان البسيط ومفهوم المأساة بعد أن كان مفهوم المأساة، يرتبط تقليدياً، بالطبقات الحاكمة والمسيطرة، ويقرن بصفوة المجتمع وخلاصته. وكانت الواقعية الجديدة، في ذلك، ترسم وضع الإنسان في الحرب، التي أظهرت أن المأساة يمكن ان تظهر كاملة في وضع انسان بسيط يدافع عن حياته في شرط مستحيل، أو يعطي حياته ببطولة للدفاع عن انسان آخر لا يعرفه، أو يفصح عن بطولة كاملة في دفاعه عن الجماعة وعن المثل الجماعية. وانطلاقاً من اعادة الاعتبار الى الإنسان البسيط، وصلت الواقعية الجديدة الى مفهوم الإنسان اليومي، والى ساحة الحياة اليومية الواسعة التي يصنعها الإنسان البسيط والذي يمتلك ايضاً بعداً مأساوياً، يتجل في الصراع بين البشر، وفي التأصر والاتحاد بينهم ايضاً. وقد تأخذ العلاقات الإنسانية في الحياة اليومية شكل الفجعة الكاملة، كما تأخذ ايضاً شكل البطولة الكاملة، إن لم تكشف، على الأقل، أنشكاًلاً مختلفة من البطولة المضمرّة. وأبانت هذه الواقعية أن مساحة الحياة اليومية القائمة على الاقتتال والتوحد معاً، معمورة بعيد مأساوي وبملاح لا عقلانية، والتقطت هذا البعد المأساوي - اللاعقلاني، وأعادت رسمه وتصويره، فظهر واضحاً كل الوضوح (الأرز المر، دي سانتس - 1949، سارق الدراجات، دي سيكار - 1946، روكو وأخوته، فيسكونتي). إن جديد الواقعية الجديدة لا يقوم في التأكيد على لحظة الصراع الاجتماعي أو رسم الفواصل بين البائسين وخالقي البؤس، إنما يقوم في الربط بين الاجتماعي والانساني أو بشكل أدق في الربط بين الاجتماعي والانطولوجي، بين الظلم الاجتماعي وهشاشة الوجود الانساني. فكان هذه الواقعية كانت تسعى الى اكتشاف المأساة الإنسانية في كل ابعادها، ما كان منها محايئاً

التشيكي ميلوش فورمان غراميات شقراء - 1965، كما أثرت هذه الواقعية على أعمال بعض الفنانين الأميركيين مثل: هاسكل ويكسلر، ارثرين، جيري شاتسبرغ، فابتعدوا عن المواضيع المدرسية، واقتربوا من مسائل الحياة وأسئلة الفرد الحقيقية.

لم يكن مصير الواقعية الجديدة في حقل الرسم مماثلاً لمصيرها في السينما، فازدهرت في ألمانيا لا في إيطاليا، وفرضت نفسها بعد الحرب الكونية الأولى، ولم تنتظر نهاية الحرب الكونية الثانية. ولقد وجدت في الفنانين الألمان الممثل الفعلي لها، وخاصة: ماكس بيكمان 1884-1950، جورج غروتس 1893-1959 وأونسوديكس 1891، الذين عبروا عن التزام بقضايا الإنسان، وعكسوا القلق والاحتجاج الناتجين عن الحرب وصعود الفاشية وتراجع الأمان الإنساني. وكانت أعمال بيكمان تتسم بالتشاؤم والمرارة، وبالتساؤل المستمر عن معنى الوجود في وضوحه وسديمه، وبمساءلة الوجود الإنساني المعذب، الذي يأخذ شكل المأساة، أو الذي تبدو المأساة قوامة له وجوهراً. وكان بيكمان في البداية قريباً من المدرسة التعبيرية، وبدأ يقترب من الواقعية الجديدة في مرحلة نضجه الفني، وامتلاكه الفعلي لأدواته الفنية، وساق ذلك اندلاع الحرب الكونية الأولى، فجاء اتجاهه الجديد صدى للحرب، وأداة فنية تهتك وجه الحرب وتدين أثارها. وتميزت أشكاله بالكثافة، والألوان العنيفة، واللمسات المتشعبة. وكان يتوسل الأساطير القديمة، والأشكال الرمزية، وكان قادراً على إعادة توظيف الأساطير والرموز كي تخدم المواضيع الراهنة، وتعبّر عن أسئلة الحاضر التي تشغل بال الفنان والإنسان، فالحاضر كان يرهق القديم، وينقل الرموز من دلالات خاوية محدودة، إلى دلالات حية ومشخصة. وحاول بيكمان في كل أعماله الفنية أن يترجم لحظة السديم القائمة في الأشياء، وأن يلتقط جوهر العذاب الإنساني، ولم تكن ألوانه وأشكاله وخطوطه إلا تعبيراً عن محاولة لا ترسم بؤس الإنسان، بقدر ما ترسم قلق الفنان، وتوتره، ونزوعه إلى إيجاد الأشكال الموائمة للتعبير عن التجربة الإنسانية. وعلى الرغم من منظوره القائم إلى الحياة، فإنه لم يكن يدعو إلى الاذعان أو العدمية، إنما كان يحاول تفسير الأشياء، والنفاذ إلى جوهرها. وقد ساهم كل من ديكس وغروتس في تأكيد موقع الواقعية الجديدة، وتثبيتته في ألمانيا، فعمل ديكس على إعطاء صورة نقدية للأعراف والطباع الاجتماعية، واستعمل من أجل ذلك أشكالاً فنية عديدة، بدءاً من المحاكاة، وانتهاء بأشكال الهلوسة والتخيل والإغراب،

أكدت أن الفقر لا ينفي الفرح، وأن العذاب، لا يلغي الأمل، وأن التمرد لا ينكر الثقة، وأن اغتراب الإنسان لا يغلق أفق التقدم.

سعت الواقعية الجديدة إلى بلوغ الحقيقة، ولم يكن اقتربها من الواقع اليومي يطمح إلى رسم الواقع كما هو بقدر ما كان طموحاً إلى رسم صورة حقيقية للواقع. ولم تحقق ذلك في اختيار الموضوع وتخصيصه فحسب، وإنما أقامت كل تكنيكها الفني بما يتواءم مع هذا الغرض، ومن هنا جاء خروج الكاميرا إلى الشوارع وإلى الحياة اليومية الواسعة، حيث يتم التقاط كل التفاصيل والأجزاء التي تساعد على بناء الحقيقة الموضوعية. إن خروج كاميرا الواقعية الجديدة إلى الشوارع، واعتمادها أحياناً على رجل الشارع في تمثيل الأحداث، وركونها إلى العمل الجماعي، لم يكن نزوعاً إلى التشكف والاقتصاد، إنما كان ضرورة موضوعية كفيلة ببناء الواقع من وجهة نظر الحقيقة، فالحقيقة لا تقوم في الواقع الخارجي بذاته، بل في الديكور الذي يؤمنه من أجل رسم صورة صحيحة له، أي أن انفتاح الكاميرا على الحياة اليومية كان جزءاً عضوياً من المنظور الفني للواقعية الجديدة التي كانت تكشف الواقع وتحجبه أيضاً بما يتوافق مع طبيعة الهدف الفني المنشود، الأمر الذي يعني أن الكاميرات لا تنقل الواقع كما هو، ولا تتأثر به، بل تقيم بينهما مسافة ضرورية من أجل إعطاء المواضيع وضوحها الكامل. وما المسافة التي أقامها فنان الواقعية الجديدة بينه وبين رجل الشارع إلا أثرًا لمفهوم الحقيقة، وضرورة له، وتعبيراً عن حرص الفنان على رسم الوجود الموضوعي للإنسان بدون تبشير أو انغماس في الأوهام الابدولوجية.

لقد تركت الواقعية الجديدة الإيطالية آثارها على السينما العالمية، بقدر ما ساهمت التغيرات الاجتماعية في ظهور الواقعية الجديدة في بلدان متعددة. فظهر في اليابان أكيرو كوراساوا الذي أنتج رؤية سينمائية متعددة الأبعاد، فهي تتضمن البعد الاجتماعي والنفسي والأخلاقي والرمزي وتعتمد على الوثيقة التاريخية وعلى مراقبة الواقع اليومي المشخص بقدر ما تنجح إلى الانفلات من الواقع المحدود، والانطلاق إلى آفاق المتخيل. وحاولت سينما كوراساوا أن تكون صورة للإنسان في سعيه إلى التقدم، وفي عمله من أجل حياة متوازنة، يتكافل فيها الفردي والجماعي. وإضافة إلى هذا المخرج العظيم، ظهر في اليابان أيضاً: فاروز ميكي: أوكازان - 1952، ايشيكاوا كون: نار في السهول - 1960، أوشيا الولد الصغير - 1969، ويمكن أن تنسب إلى الواقعية الجديدة الأعمال الأولى للمخرج

تمثل الا بألوانها. وإضافة الى عنصر اللون، انتبه ليجيه الى تكنيك القرن العشرين، الذي قلب دلالات الأشياء التقليدية، وقدم ظواهر جديدة، لم تكن مألوفة: «زادت الاختراعات العلمية من التغيرات الاقتصادية. اننا في زمن الهواء السائل والحريز الصناعي، والحجر السائل والصوف الفولاذي». ويفضل هذه التغيرات أصبح العالم أكثر كثافة، بل أصبحت الكثافة هي قانون العالم الذي نعيش فيه، وما النظام والترتيب الا اعلاناً عن هذه الكثافة. وفي قلب هذه الكثافة حلت الكيفية مكان الكمية، فلم تعد العلاقات تتحد بحجومها، ولم تعد الأشياء تقاس بظاهرها، انما أصبح التركيب الداخلي في طبيعته ومادته هو المقياس الحقيقي للأشياء والعلاقات. وكما تغير طبيعة الأشياء بتغير حجمها، تتغير ألوانها ايضاً، فين الحجم واللون علاقة مستمرة. إن هذه التحولات اختزلت المسافة بين الرسم والنحت والهندسة المعمارية، وجاء الرسم الجداري ليعلم عن هذه التحولات، وليؤكد ذاته كشكل من الرسم وثيق العلاقة بالحديث وبالحدائق، لأنه أظهر بوضوح وحدة الرسم والنحت والهندسة المعمارية في العصر الحديث. لقد حاول ليجيه تأسيس الرسم الحديث على معطيات العالم الحديث، ولم يكن في ذلك يؤكد على المفاهيم الفلسفية الحديثة فحسب، انما كان ينادي باستعمال فني جديد لمنجزات الصناعة والتكنيك: «لقد وضعت الصناعة الراحنة تحت تصرفنا مواداً تزيينية رائعة: زجاج ملون، اسمنت متعدد الألوان، فولاذ، برونز، مركبات الانسيوم... إن لهذه المواد في ذاتها حيوية تشكيلية عالية، وغنى متحركاً ونشطاً يمكن استعمالها في مركبات الفن المعاصر، كما يمكن الاستفادة من الآلة الحديثة التي خلقت أشياء بسيطة وجيلة. وفي هذه الرؤية الحديثة والمجددة، عثر ليجيه على علاقة جديدة بين الفن والشعب، ورأى أن العلاقة الجاهلية هي العنصر الذي يتوجه الفنان من خلال الى الشعب، لأن الشعب لا يكون حراً الا أمام المواضيع البصرية. وما دام الشعب يرتاح الى منجزات الصناعة الحديثة، ويرى فيها مواضيع جمالية ورائعة، فإنه يمكن ان يقبل بمنجزات الفن الحديث، كجزء من المنجزات العامة لهذا العصر، وهذه هي بداية الطريق من أجل ثقافة فنية للمجتمع بأسره، أو من أجل دفع المجتمع بأسره نحو ثقافة فنية معاصرة. وكان ليجيه في هذا الموقف الداعي الى تعميم الثقافة الفنية، يستند بدوره الى حب انساني عامر، إذ إنه اعتبر «الشعب شاعراً، ويعيش بطريقة شعرية» - واستنهاد هذه الشاعرية ولورثتها يحتاج فقط

وكان جموحه في البحث عن الشكلى مرآة لنزعة أخلاقية مفرطة، تندد بكل ما هو سلمي، وترجم كل ما يسيء الى عفوية الانسان وشفافيته، وترصد كل أشكال التشوه والاغتراب التي يزرع الانسان تحتها، وهذا ما جعل ديكس يحاول رسم المجتمع في كل وجوهه وألوانه، بدءاً من الوجوه المتقشفة والصارمة، انتهاء بعالم البغاء والشخصيات الهامشية. أما جورج غروتس فقد اعتمد الشكل الهجائي أساساً لرؤيته الفنية وبواسطته رسم عالم البرجوازية، فصاغه كعالم يبعث على السخرية والاستنكار. ان الشكل الهجائي في ذاته هو رفض للواقع، واحتجاج عليه، فالهجاء قوامه السخرية والمبالغة، والتلاعب في علاقات الأشياء وألوانها، ثم إعادة بنائها، بشكل يبرز الخلل القائم فيها، ويوضح مجانباتها للصواب. وقد ركن غروتس الى السخرية، وبالف في ذلك، وكان يهدف من وراء ذلك، الى هدم كل مقدسات العالم البرجوازي، وإظهار نفاقه وظلمه، وكشف ظاهره الخادع وداخله الفقير البائس. ولعل الالتزام الاجتماعي - السياسي الواضح لدى الفنان، دفعه الى المبالغة في الهجاء والافراط في السخرية، وجعله يعتمد الشكل الهجائي كشكل وحيد، الأمر الذي أوصله الى اسلوبية محدودة، ليست بعيدة عن التقاليد التعبيرية. كما وجدت الواقعية الجديدة في حفل الرسم ممثلين لها في خارج ألمانيا، مثل الانكليزي سبنسر، والهولندي شارلي توروب، والفرنسي فيرناند ليجيه، وبما لا شك فيه، ان ليجيه هو الأكثر أهمية بين الأسماء السابقة، وأكثرها ابداعاً ووضوحاً، وقد اهتم في رسومه بثلاثة عناصر: عنصر اللون، وعلاقة الفن بالتكنيك المعاصر، وبدور الفن في تعميم الثقافة في الأزمنة الحديثة، وفي فرض رؤية فنية للانسان المعاصر، الذي قربته الانجازات التقنية المعاصرة، أكثر فأكثر نحو فضاء الفن. ورأى ليجيه في اللون دلالة زمانية ونفسية واجتماعية، فالحرب تقتل الألوان، وتختزلها الى لون رمادي مرهب، وتعتبر الاقتراب من الألوان الاخرى جريمة عقوبتها الموت. كما تلغي الحرب دور العين، لأن العين تبحث عن التفاصيل والألوان، بينما تدفع الحرب الى الصمت والتلاشي والاختفاء. وفي هذا الفضاء تصبح العين غير ذات نفع، لأن الحرب تلغي تفاصيل الأشياء وتقطع المسافات البعيدة، ولا تحتفظ الا ببصر واحد أحادي البعد، يرصد الرمادي ويرفض ساحات الضوء. وفي زمن السلم تفتح الألوان، ويستعيد الانسان شخصيته، وتنطلق امكانياته الحسية، فيأمرس الحياة في كل أشكالها، وأشكال الحياة تقوم على اللون أولاً، الذي يتجلى في الفضاء المفتوح وفي الحركة اللينة وفي الاعلانات التجارية، فكأن دلالات الأشياء لا

1 - الواقعية في القرن التاسع عشر:

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شهد العالم الغربي حركة فنية ثورية، موضوعية في وصفها للانسان والطبيعة، معادية - شكلاً ومضموناً - للمثالية والتقاليد المهيمنة في الفن والادب وفي الاعراف الاجتماعية، مناقضة - في منطلقاتها العامة - للجمالية المثالية، الرومنسية أو الكلاسيكية التي تسعى الى تفسير الطبيعة وتأويلها استناداً الى مثال لا يبحث الا عن الخصوصية الفردية، مع الرومنسيين، وعن الجمال المطلق - عبر اليونان وروما - مع الكلاسيكيين. لذلك يشير انغر، احد ابرز ممثلي للرومنسية، الى المسافة التي تفصله عن الواقعيين، مدعياً أن كوربيه، الفنان ذا النزعة الطبيعية، يجهل «الفن، اي الاسلوب، والتأليف، وكل ما يضاف الى الطبيعة»، وذلك على الرغم من اعترافه به مصوراً يجيد الرسم والتصوير. أما كوربيه فيرى أن الواقعية تجسيد لما ندركه ونشاهده، ورفض اذن لتخطي الواقع، مؤكداً أن «جوهر الواقعية هو نقي للمثال»، وان لوحته دفن في اورنان دفن للرومنسية.

صحيح أن الرومنسية لم تتوقف مع ظهور هذه النزعة الطبيعية، وانه كان لها امتداد، في الادب والفن، حتى ما بعد القرن التاسع عشر، الا أن انحسارها النسبي كان قد بدأ منذ 1830م عهداً لظهور الواقعية التي اخذت تنمو بين سنتي 1830 و 1848، على حساب التيارات الفنية الاخرى. ورغم أن الحركة الجديدة تدن بالكثير للرومنسية، فانها تختلف عنها، وتعارضها فيما يتعلق بالذاتية، والميل الى عالم الحلم والخيال، والنزوع نحو الماضي والاغرابية، وتعتبر عن حاجة ملحة الى الملاحظة الموضوعية وما تتطلبه من دراسة متأنية للأشياء والأحداث.

الظروف التاريخية والاجتماعية

وإن كانت الرومنسية في بدايتها حركة فنية رافضة للواقع والتقاليد، معبرة عن سعي الطبقة الوسطى الى التحرر، الا انها غالباً ما كانت تخاطب الارستقراطيين وجوهرهم. غير أن هذا الواقع قد تبدل مع ظهور النزعة الطبيعية، وبعد أن تسلمت الطبقة الوسطى الحكم في فرنسا، عام 1830، وباتت تشكل، هي بدورها، عائقاً امام طموحات الطبقة العاملة التي كان نضالها قد أسهم، الى جانب البرجوازية، في ثورة تموز وملكية تموز من العام 1830. فالتطورات اللاحقة قد أدت الى انتصار رأس المال النقدي، كما ادت، بالمقابل، الى وعي

الى تجاوز والغاء التربية التقليدية، التي تزيف معنى الفن، وتدفن الأحاسيس الفنية.

هذه هي السمات العامة للواقعية الجديدة، تتفق في موقفها من الانسان، وتمنح الحرية كلها لممارسة الفن المسؤول والملتزم، مسؤولة يحكمها الوازع الأخلاقي، والتزام تحليه تجربة الفنان، حتى يكاد التزام الفنان بقضايا الانسان أن يصبح مساوياً لالتزام الفنان بمهارته الفنية الذاتية. وبسبب هذا المفهوم الواسع لالتزام الفن، بدت الواقعية الجديدة متعددة الرموز والاتجاهات، بعيدة كل البعد عن النقاء والتبائل، وغياب التبائل هو الشرط الأول للممارسة الفنية، التي تختلف باختلاف التجربة الذاتية، وباختلاف الشروط الاجتماعية التي تقوم فيها هذه التجربة.

مصادر ومراجع

- Barbaro, u., *Neorealismo e. Realismo*, E.R., Roma, 1976.
- *Chefs - d'œuvre de L'art, Le xx^e Siècle*, Hachette, Paris, 1965.
- *Encyclopédie universalis*, T. 9, T. 11.
- *Europe*: No: 508-509, (léger), Paris, 1971.
- Ferretti, G.C., *Introduzione al Neorealismo*, E.R., Roma, 1974.
- Nadeau, M., *Histoire du Surréalisme*, Seuil, Paris, 1964.

فصل دراج

الواقعية (في الفن)

Realism
Réalisme
Realismus

الواقعية في الفن لا تقتصر على مرحلة تاريخية محددة، فهي ظاهرة تجلت بأشكال متباينة في أزمنة مختلفة. فالفنون القديمة، سواء في مصر أو في العالم اليوناني - الروماني مثلاً، سجلت في بعض مراحلها التاريخية، نزوعاً صريحاً نحو الواقعية. وقد يبدو هذا الاتجاه أكثر وضوحاً في المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية الممثلة في اعمال فنانين غربيين ينتمون الى تيارات فنية مختلفة ظهرت، ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، في عدد من البلدان الأوروبية، مثل فلندرا، وهولندا، وإيطاليا، وإنكلترا. بيد أن الواقعية، من حيث هي تيار فني محدد، يعبر صراحة عن مضمون اجتماعي وسياسي لم تعرف وتحدد منطلقاتها الأساسية الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما اكتسبت النزعة الطبيعية، في مجالي الادب والفن التشكيلي، أهمية خاصة في فرنسا، وانتشرت على نطاق واسع بعد ذلك في انحاء مختلفة من العالم الغربي.

أثراً مباشراً على العبارة والفنون التشكيلية: فللمرة الأولى، تطرح مسألة الفن للفن ويعاد النظر فيها على ضوء الأفكار الجديدة المطالبة بالفن الاجتماعي، والقائلة بأن للفن وظيفة نفعية، اجتماعية. وكان من شأن تقدم العلوم وأثرها المباشر في مختلف المجالات أن مهدا لتغليب العلم في كل شيء، وحشاً الفنانين على مواجهة الرومنسية والتكر لها. ولا شك في أن التأكيد على النزعة الطبيعية في الفن، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن الا مظهراً من مظاهر انتصار الروح العلمية على المفاهيم المثالية وما تمثله من تمسك بالقديم. فالريح «تتجه»، كما يقول زولا، باتجاه العلم،» والأدباء باتوا مرغمين على دراسة الأحداث والأشياء دراسة صحيحة. لكن مظاهر الفن، وما كان لها من أثر في النفوس، والسعي وراء الترف... كل ذلك قد انعكس أثراً سيئاً في العبارة والفن الزخرفي الداخلي، حيث أصبح الذوق الرديء هو السائد، معبراً عن طموحات الأغنياء الجدد التي تجسدت تكلفاً وادعاءً وحجاً في الظهور، فلم يكن يهم هذه الجماعة من الفن سوى المظاهر البراقة حتى ولو كان ذلك عن طريق التقليد ومحاكاة الأساليب الفنية المعروفة، واستخدام المواد البديلة، من دون تمييز بين مواد أصيلة ومواد مزيفة، بين الحجر وما يوهم به من طلاء أو ملاط. وهكذا باتت العبارة والفنون الزخرفية في فرنسا، بعد سنة 1848، وفي ظل الامبراطورية الثانية، تعبيراً عن نزعة تلفيقية حقيقية هاجسها التقليد لا الاستنباط.

ولكن، في مقابل ذلك، كانت التيارات الفنية الأكثر أهمية قد واجهت فتوراً من قبل جمهور برجوازي لا يرى في التصوير الا زينة للجدران، ولا يستحسن منها الا السهل المستساغ. فالأعمال الفنية الواقعية، المعبرة عن نزعة طبيعية ومضمون اجتماعي، اقتصرت على أقلية من الفنانين وعلى جمهور فني محدود، وواجهت معارضة شديدة سواء من قبل النقاد أو الأكاديمية أو الجامعة. فالواقعية - وهي الحركة المهيمنة في الأدب والفن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - تلتقي، ضمن هذا الإطار العام، مع التيارات الفكرية المعاصرة وتعبر عنها، بعد أن تناولت، للمرة الأولى في تاريخ الفن الغربي، المسائل الاجتماعية، معلنة أن للفن دوراً وظيفياً اجتماعياً. فالواقعية كما يفهمها غوستاف كوربيه خاصة، لا تقتصر على تصوير المناظر الطبيعية ومظاهر الحياة اليومية كما صورها قبل ذلك فنانو هولندا وانكلترا، بل تناول أيضاً القضايا الحياتية ولبدة الأزمات والتناقضات الاجتماعية. ذلك أن المصدر المباشر للواقعية في التصوير يرتبط بالتجربة السياسية

الطبقة العمالية لمصالحها، حيث بات الخلاف الأشد تبايناً يتمثل بين أصحاب رأس المال الصناعي من جهة، والعمال والبرجوازية الصغيرة من جهة أخرى. وهكذا سجلت المرحلة التاريخية التي بدأت مع اختيار لوى فيليب ملكاً، بداية تحول مهم جداً على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، اذ بات رجال البنوك يحكمون فرنسا، وبات اقطاب الصناعة يمثلون ارستقراطية ملكية تموز. ومع تسلمها الحكم، ازدادت البرجوازية ثراء، وازدهرت مشاريعها الصناعية والتجارية، وأصبح المال يهيمن على جميع مظاهر الحياة العامة والخاصة على اختلاف مستوياتها. فالملك نفسه كان يمارس المضاربات المالية، والحكومة تحولت طوال ثمانية عشر عاماً، 1830-1848، الى ما يشبه الشركة التجارية.

وكان التطور الاقتصادي قد ارتبط بتطور الصناعة، بعد أن اخذ المصنع مكان المحترف والمانيفاكتور، وتكونت، بسبب حركة التصنيع المتسارعة، طبقة بروليتارية ما لبث أن تصاعد عدد تمثيلها العمال وتنظمت. وبفضل هذا التطور السريع، تمكنت أوروبا، مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من بسط نفوذها على الجزء الأكبر من العالم بعد أن ارتبطت القارات الأخرى بمصالحها من خلال مؤسساتها البنكية الكبرى - الرئيسة منها في انكلترا وفرنسا والمانيا - التي تمر عبرها جميع القروض، سواء لبناء جسر في الأرجنتين أو لمد سكة حديدية في الصين أو في تركيا. وقد ارتبط هذا التوسع الأوروبي بتصاعد الحركات الاستعمارية التي تقاسمت مناطق النفوذ في العالم، واخضعت البلاد المستعمرة لاقتصاد استثماري لم توظف فوائده في البلاد المنتجة للمواد الأولية.

بيد أن هذا التوسع الاستعماري لم يجنب أوروبا ازمات داخلية حادة ولدتها التناقضات الاجتماعية التي قادت البلاد الى الحرب، ودفعت، منذ أواسط القرن التاسع عشر، ما يزيد على الخمسين مليون أوروبي للهجرة الى اميركا. غير أن هذا التطور الرأسمالي قد رافقه تطور مماثل على صعيد الفكر الموضوعي ومختلف المجالات العلمية، كالفيزياء والكيمياء والطب... فوضع كلود برنارس الطب وعلم الأحياء الحديث، في حين كان داروين قد باشر، منذ 1840، بالاعداد لكتابه أصل الأنواع الذي لم يصدر الا بعد ذلك بعشرين سنة، كما صدر، منذ 1867، كتاب رأس المال لكارل ماركس، في نشرات متتالية.

أهداف الواقعية

كان لا بد لهذا التطور الاقتصادي والعلمي من أن يترك

هذه الزاوية مع الرومنسية، الا انه يبقى على صلة مباشرة بواقع الحياة اليومية للناس العاديين. ففي حين لجأت الرومنسية، للتعبير عن موقفها، الى المناظر ذات المسحة الخيالية، اختار مصورو الباريزون Barbizon - أي المدرسة التي تأسست سنة 1860 في فرنسا، وحملت اسم المكان الذي كان يلتقي فيه ممثلوها الفنانون - المناظر الطبيعية المألوفة، كالسهول والغابات، وحاولوا أن يقدموا، من خلالها، وجهاً آخر للواقع غير الوجه الذي تقدمه المدينة. وباختيارهم هذه الموضوعات البسيطة والعادية «واللاشاعرية»، انما أراد هؤلاء المصورون أن يعبروا عن مفهوم للديموقراطية كانت قد عبرت عنه الأنماط الصورية في اعمال كوربيه ودوميه. فالطبيعة، في نظرهم، جميلة ولا حاجة الى اضافة طابع الخيال عليها.

الموقف من الواقعية

لم تقتصر هذه النزعة الطبيعية في الفن على فرنسا، بل كان لها انتشار واسع في مختلف انحاء اوروبا، وكان لكوربيه تأثير مباشر على الحركة الفنية في بلجيكا والمانيا وأماكن أخرى. بيد أن الواقعية - واقعية كوربيه خاصة - قد واجهت انتقادات معاصريها وسخريتهم ورفضهم لها، لأن الصورة التي قدمتها تتناقض تماماً مع الصورة التي كانت الطبقات الحاكمة قد اعتادت عليها وتبنتها، وهي الصورة المرتبطة اجمالاً بالماضي. فهؤلاء يريدون - كما يشير كلاي في كتابه الانطباعية - اطاراً تزيينياً يعبر عن الديمومة والثبات والاستقرار، ولا يتعارض مع مصالحهم وطبيعة المجتمع القائم. فهم، من جهة «يصنعون أدوات مجتمع حديث، بفضل الدينامية التقنية، لكنهم، من جهة اخرى، يحافظون على الصور المطمئنة التي لا وظيفة لها سوى التأكيد على انتسابهم الى الحق الالهي الخاص بنخبة البلاد»، حسب تعبير كلاي. وكان النقاد المحافظون يتذرعون بكل الحجج للتعبير عن عدائهم للنزعة الطبيعية، محاولين اخفاء تحيزهم السياسي والاجتماعي «وراء ستار من الاعتراضات الجمالية»، على حد تعبير هاووزر. فاتهموا الواقعية بالسوقية والبذاءة، واعتبروها محاكاة للواقع فجة وذليلة، تفتقر الى المثالية والاخلاقية. ففي سنة 1849، كتب ديليكلوز، في معرض الحديث عن لوحة كوربيه دفن في اورنان، يقول: «الواقعية طريقة في التصوير متوحشة، تحط من قيمة الفن وتذله». غير أن ما كان يزعج هؤلاء النقاد ويقلقهم لم تكن محاكاة الواقع نفسها بل الموضوع وطريقة معالجته. فالفنان كوربيه كان يسعى، من خلال الصور التي اختارها، أن يعبر عن مفهوم جديد للإنسان والواقع، متخطياً فكرة الفن للفن

لعام 1848 وما تمثله من إخفاق للشورة، وخيبة آمال الديموقراطيين، والشعور العام باليأس بعد استيلاء لوى نابليون على السلطة. ولعل هذا الاخفاق السياسي قد وجه الحركة الفنية نحو الالتزام بالواقع، الالتزام الذي يفسر موقف ممثلي الواقعية من الرومنسية ومفاهيمها المثالية. فأعمال الفنان دوميه تصف، بأسلوب كاريكاتوري ساخر، الطبقة البرجوازية، كاشفاً «النقاب عن الجانب الهزلي كله الذي يكمن من وراء الوفاق البرجوازي»، حسب تعبير هاووزر.

أما غوستاف كوربيه فلم يكتف بأن يصنف ثورياً واشتراكياً، فقد اعلن في رسالة كتبها عام 1851 «انني لست اشتراكياً، بل انني أيضاً ديموقراطي وجمهوري، مؤيد لكل ثورة، وانا، قبل كل شيء واقعي صديق للحقيقة الخفية». وكوربيه رجل من صميم الشعب، يرتبط بالطبقة العاملة، ويحتقر البرجوازية ومثلها العليا، ولا يؤمن سوى بالديموقراطية، ويسخر عمله كله ليصف حياة عامة الشعب. وعندما ينقل الواقع بأمانة وموضوعية، إنما يتجاهل القوانين المتعارف عليها، ويعارض وصايا الاكاديمية وتراتبها، مقدماً الموضوعات الحياتية على التصوير التاريخي والاستعارة، مقدماً الريفين والشغيلة على الآلهة والاساطير والطبقة الارستقراطية. فهو يرى في لوحته كسارو الحجارة تعبيراً عن حالة الألم والبؤس في اوساط عامة، كما يرى في الغزالة صورة معبرة لامرأة بروليتارية. ومن خلال هذه المشاهد المثلة لحياة الطبقة العاملة والفلاحين، اراد كوربيه أن يقدم لنا صوراً حقيقية لا نماذج عامة، وأن يعبر، من خلالها، عن موقف سياسي ملتزم.

وحقئ المناظر الطبيعية، المثلة في اعمال مصوري هذه المرحلة، هي في جزء كبير منها، شكل من اشكال الرفض لثقافة المجتمع وتقاليده، ومحاولة للخروج عليها، لأن ما تصوره يبدو صيغة بديلة لحياة المدينة الصناعية ومناقضة لها. صحيح أن الرومنسية لم تكف «بالرجوع الى ماضٍ أكثر بطولية من الواقع المعاصر، ولم تكف باكتشاف ملامح الشرق والتعبير عن تذوق للأغرابية»، وعرفت - كما يقول دوريفال - «أن تنظر من حولها لتكتشف في المنظر الفرنسي، وفي الحياة المعاصرة، جمالاً عبر عنه بعض ممثليها بنجاح». الا أن المنظر الطبيعي كما صوره الرومنسيون يبقى مثالياً، مستقلاً بذاته، لا علاقة مباشرة له بمظاهر الحياة اليومية، لأن العالم الخيالي الذي يمثله هو رفض للواقع وتكر له. أما في التصوير الواقعي، فإن المنظر الطبيعي قد يشكل بدوره رفضاً لهذا الواقع، ويمثل عالماً يختلف تماماً، في سكونه ودفعه، عن عالم المدينة، ويلتقي من

التي اكتفى اصحابها بنقل الواقع المرئي بعيداً عن أية خلفية سياسية أو أي هاجس اجتماعي. ولعل العمل الأكثر مباشرة وموضوعية هو ما قدمه بعض ممثلي مدرسة الباربيزون الذين تخلوا عن التفسير الروائي للطبيعة وعن الاشارة العاطفية، واعتمدوا مبدأ تحليل الواقع المنظور ودراسة العناصر المصورة دراسة دقيقة. غير أن اخضاع المشهد الممثل للدراسة والتحليل قد افقد العمل الفني احياناً شيئاً من شاعريته، وأضفى عليه طابعاً أكاديمياً جافاً. فإخلاص هؤلاء الفنانين وبساطة موضوعاتهم الطبيعية لم يكونا كافيين لتجنب الوقوع في الرتابة والنمطية ولعل، التقدم الاهم الذي حققتة اعمالهم يكاد يقتصر على التجديد في الموضوعات، وعلى التصوير المباشر في الطبيعة، خارج المحترف، علماً أن ذلك لم يتم فعلاً الا في مرحلة لاحقة، مع الانطباعيين، وانصر الامر آنذاك على تسجيل ملاحظات اولية في الطبيعة، وعلى مجرد الايهام بأن المنظر الممثل قد صور في الهواء الطلق. فاعمل النهائي كان يتم في المحترف بعيداً عن المنظر الطبيعي الذي يحاكيه.

وثمة ظاهرة جديدة تمثلت في محاولة بعض هؤلاء الفنانين انشاء مدرسة فنية من خلال العمل الجماعي المشترك. وهو ما حصل فعلاً في فونتينيلو حيث تكونت جماعة فناني الباربيزون (امثال كورو، وروسو، ومييه، ودونني . . .) التي كانت تسعى للتعبير عن أهداف فنية واحدة. وعلى الرغم من أن هذه الجماعة لم تكن متأسكة ومتألقة، ويعمل كل من افرادها حسب ميول خاصة، فانها تشكل نموذجاً للجماعات الفنية التي تكونت بعد ذلك في القرن التاسع عشر، معبرة عن رغبة حقيقية في التعاون والعمل المشترك، وعن احساس بالانتماء الى المجتمع. ولعل في ذلك محاولة للخروج من العزلة التي فرضها ممثلو الرومنسية على انفسهم، والابتعاد عن نزعتهم الفردية.

2 - الواقعية الاشتراكية :

مع تطور وسائل التصوير الفوتوغرافي والأجهزة المجهزية، توصل العلم في القرن العشرين الى اكتشاف ما تعجز العين المجردة عن رؤيته في العالم الواقعي المنظور. وبانطلاقه من الصورة الفوتوغرافية ووسائل الرؤية العلمية، استطاع الفنان أن يعيد صياغة اشكال الواقع بأساليب جديدة. فوصفت بالواقعية التيارات الفنية التي تناولت هذا الواقع أو تأثرت به وبأشكاله الجديدة المكتشفة بفضل هذه الوسائل التصويرية المتطورة.

قبل ذلك - أي حتى أواخر القرن التاسع عشر - كان الفن

ومثال الجمال الخبير الكلاسيكي والرومنسي؛ أي أن اختياره للموضوعات التي تمثل عمالاً وفلاحين ونساء من الطبقة البروليتارية، إنما يخضع لاعتبارات سياسية ويعكس موقف الفنان من المجتمع القائم ومن الذوق البرجوازي السائد. وكان ميه Millet، احد ابرز ممثلي مدرسة الباربيزون، قد جعل من الفلاح وانسان الريف الصورة النموذجية لأعماله الفنية، ولجأ دوميه الى التصوير الهجائي الساخر، ذي الطابع الكاريكاتوري، منتقداً البرجوازية الحاكمة وممارساتها.

لكن هذا الموقف العدائي من الواقعية لا ينفي انه كان لها دور اساسي في تطور الحركة الفنية في الغرب. فهي، لا شك، قد مهدت - مع كورو، ودونني، وكورييه، ثم مانيه - للانطباعية، ودفعت الفنان الى تحطّي التراتب التقليدي للأنواع الفنية، وحثته على النظر الى الحياة مباشرة كي يسجل مختلف مظاهرها من دون أحكام مسبقة، ويكشف الجمال في كل ما يحيط به. وقد تناولت - مع كورييه خاصة - الموضوعات الاجتماعية، واعتبرت مجددة على هذا الصعيد، لكنها ابقّت من دون تعديل يذكر الرؤية التقليدية للوحة، ولم تتخط ما كان قد توصل إليه في هذا المجال كل من أنغر ودولاكروا. فالتأليف بقي لدى كورييه عادياً، ومقاييس اللوحة الكبيرة وحدها تميزها عن اللوحات الصغيرة المخصصة عادة لتصوير الموضوعات المستمدة من الحياة اليومية. ومن هذه الزاوية، قد يبدو مانيه أكثر ثورية، على الرغم من اعجابه الشديد بتراث الماضي وتأثره بفناني البندقية واسبانيا. ففي حين كان كورييه يصور على خلفية تقليدية قائمة، ويتقلّ تدريجاً الى النور بواسطة بقع لونية فاتحة، واعتبر بسبب ذلك، آخر ممثلي الكارافاجية - نسبة للفنان الايطالي كارافاج - كان مانيه قد اتبع تقنية مميزة للتعبير تشكلياً عما يراه في الطبيعة وينقله بأمانة الى اللوحة. وطريقته تتبع مبدأ التصوير على خلفية بيضاء بواسطة ألوان فاتحة يدخل اليها ألواناً أخرى، قائمة، تسهم في التباين اللوني المعبر عن تقابل النور والظل. وهذه التقنية الجديدة، المسماة تصوير فاتح، تعتمد على الملاحظة الدقيقة للفنان الذي ينقل الى اللوحة الألوان كما يراها في الطبيعة من دون اكرات بالقيم اللونية التقليدية والخلفيات والشفافيات. بيد أن تقصي مانيه لهذا النهج البصري لم يكتمل ويسهم في التعبير عن رؤية جديدة الا مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر.

على صعيد آخر، لم يخضع رسامو الطبيعة كلهم لمفاهيم فنية واحدة. فثمة اتجاهات كانت أقل التزاماً بالمسائل الاجتماعية تمثلت بالواقعية الأكاديمية وواقعية الادراك المباشر

ذلك، أن يسهم في التحول الايديولوجي وفي تثقيف العمال وفقاً للفكر الاشتراكي. واعتبر القاموس الفلسفي الصادر في موسكو، عام 1967، أن جوهر الواقعية يكمن في الامانة لحقيقة الحياة، مهما كانت شاقة، إذ كل شيء يجد التعبير عنه في صور فنية صيغت وفقاً لوجهة النظر الشيوعية. والمبادئ الايديولوجية والجمالية الاساسية للواقعية الاشتراكية هي التالية: تضامن للايديولوجية الشيوعية، تكريس النشاط كله لخدمة الشعب وفكر الحزب، الارتباط كلياً بنضال الجماهير الكادحة، انسانية اشتراكية وأهمية، تفاؤل تاريخي، رفض الشكلية والذاتية، وكذلك البدائية الطبيعية. وعلى الفنان أن يدرك أهمية مسائل الحياة البشرية، وأن يعبر عنها في اشكال فنية رفيعة المستوى. كل ذلك يجعل من الواقعية الاشتراكية أداة جديدة بتثقيف الشعب حسبما يلميه الفكر الشيوعي والواقعية الاشتراكية، البنية على رؤية للعالم ماركسية لينينية، تشجع جهود الفنانين وتساعدهم على تحديد الاشكال والأساليب المختلفة انسجاماً مع ميولهم الشخصية. ويفهم من هذا التحديد أن على الفن أن يكون في متناول الجميع وأن يستمد موضوعاته من الحياة اليومية للجماهير ويعكس مختلف مظاهرها ونضالاتها.

غير أن الدراسات النظرية المنبثقة عن هذه المبادئ العامة قد بقيت، سواء في العالم الغربي الرأسمالي أو في البلدان الاشتراكية، تخضع لمفاهيم برجوازية سابقة للثورة، ولم تنشط، في حالات أخرى، ما سمي بـ «الماركسية المبتدلة» التي لا ترى في الفن الا مجرد أداة دعائية للمذهب الواقعية. ففي دراسته عام 1979، يعزو نيكو حجينكولاو هذا التصلب في المجال النظري الى اهتمام الماركسيين، طوال عشرات السنين، بالدراسات الاقتصادية والسياسية، وحتى الدراسات الأدبية، لانتشارها الشعبي الواسع، على حساب الابحاث الفنية التي بقيت هامشية نسبياً. ويرى الكاتب أيضاً أن من عوامل هذا التأخر مفهوم الماركسية نفسه فيما يتعلق بتاريخ الفن. فهو تاريخ يحفظ بين متطلبات فن نضالي وما يتطلبه تفسير صور الماضي، ويحاول أن يربط الواقعية بمدرسية فنية محددة. وإن إيديولوجية الماركسية المبتدلة إذ لا ترى اختلافاً بين المستوى السياسي والمستوى الايديولوجي، تحول اهتمامها نحو اعمال الماضي، ذات المواضيع السياسية جاعلة من تاريخ الفن تاريخاً للأعمال ذات المواضيع السياسية المتبعة تقديمية، من دون اعتبار لخاصيتها وللمرحلة التاريخية المتتمة إليها، وللاستقلال النسبي للمستوى والصراع الايديولوجيين. ولعل هذا المفهوم

التصويري في مجمله واقعياً - بالمعنى الشمولي للكلمة - لأنه يصور أشياء ليس من الصعب التعرف إليها ومقابلتها مع الواقع كما تعودنا أن نراه. فكل صورة هي، من هذا المنظار، واقعية، لأنها تقابل واقعاً محدداً وتعبر عن رؤية للعالم تتلاءم مع المفاهيم السائدة لجماعة ما. وفي هذه الحالة، فإن مبدأ الواقعية لا يعني شيئاً، لأن تقويم العمل الفني قد يرتبط، في جزء منه على الأقل، بمدى نجاحه في محاكاة الواقع والإيهام به وتطابقه معه. لكن الواقعية، كما مارستها التيارات الفنية الحديثة والمعاصرة لا تقتصر على تمثيل الواقع كما هو، بل تأخذ باختيارها منه بعض مظاهره، مدلولاً جديداً، وتحول - مع كورييه خاصة - الى وسيلة للتعبير عن أوضاع اجتماعية والالتزام بها. فالواقعية التي مهدت لها الحركة الفنية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ترى أن للطبيعة، أو العالم الخارجي، وجوداً موضوعياً، وأن الطبيعة تخضع، بمن في ذلك الانسان المعتبر جزءاً منها، لعوامل مادية واجتماعية. وإذا اعتبر كورييه الفن شيئاً محسوساً، فإنه لا يسع هذا الفن الا أن يتجسد «في تمثيل الأشياء الحقيقية الموجودة فعلاً»، فالفن «لغة فيزيائية تماماً تتألف من جميع الأشياء المرئية»، وإن «شيئاً مجرداً غير مرئي هو - حسب تعبيره - غير موجود ولا يدخل في نطاق التصوير».

لكن الواقعية اكتسبت بعد ذلك مكونات جديدة اقترنت بالحس الاجتماعي للفنان الذي وجد في هذا التيار منهجاً سياسياً يدفعه للتضامن مع جماعات سياسية والالتزام بأهدافها الاجتماعية. ومن هنا كانت ضرورة التوقف عند الظواهر المعبرة بإيضاح عن عملية التحول الاجتماعي، مع الاهتمام بتحليل المتغيرات الطارئة في طرق الادراك البصري. فالتغيرات الواقعية المعاصرة، المنبثقة عن تطور الواقعية كما تحدت منطلقاتها الاساسية منذ اواسط القرن التاسع عشر، تبحث عن صياغة جديدة للفن على صلة مباشرة بالحالة الراهنة للواقع الاجتماعي. بيد أن الواقعية التي بقيت حتى نهاية القرن الماضي تقابل نقيضة المثالية، الكلاسيكية أو الرومنسية، باتت تواجه الآن - أي مع نهاية السنوات العشر الأولى من القرن العشرين - نقيضة جديدة تمثلت بالفن اللاصوري الذي ارتبط به تطور الحركة التشكيلية الحديثة وما زال الى اليوم موضوعاً أساسياً في الجدل القائم حول الفن.

كان مؤتمر الكتاب السوفيات (موسكو، عام 1934) قد حدد مفهوم الواقعية الاشتراكية، طالباً من الفنان أن يمثل الحقيقة في نموها الثوري تمثيلاً صادقاً وملموساً تاريخياً. وعليه، إضافة الى

الفصول الاخيرة من كتابه المشار إليه آنفاً - ويعبر من خلالها عن رفضه لما يسميه الماركسية المبتذلة والنظريات الجمالية البرجوازية. فتاريخ الفن في نظره، ليس تاريخ الفنانين، حتى وإن التزموا بايديولوجيا سياسية. وهو اذ يرفض تأكيد الايديولوجيا البرجوازية على أن «لكل فنان أسلوب خاص به»، إنما يعتبر الاعمال الفنية التي ينتجها منتج واحد لا يمكن أن ترتبط به وحده، وإن كونهما نتاج شخص واحد لا يشكل صلة مهمة فيما بينها، وقد لا يعني ذلك شيئاً في الغالب. فهو يستبدل كلمة «أسلوب» Style بما يسميه «الايديولوجية» الصورية *Ideologie imagée*، ويفسر تعدد الأساليب - حتى لدى الفنان الواحد، رامبرانت مثلاً - من خلال تعدد الايديولوجيات الصورية للطبقات الاجتماعية في المجتمع الواحد. وما يقصده بالايديولوجية الصورية «هو مزيج نوعي من العناصر الشكلية والموضوعية للصورة التي تشكل مظهراً من المظاهر الخاصة للايديولوجية العامة لطبقة اجتماعية». وهو إذ يعتبر الايديولوجية الصورية مفهوماً يمكننا من استيعاب خاصيات عملية انتاج الصور وتاريخها، إنما يسعى الى تخطي المقولة البرجوازية «تاريخ الفن هو تاريخ الاساليب»، والاستعاضة عنها بمقولة جديدة: «تاريخ انتاج الصور هو تاريخ الايديولوجيات الصورية». أي أن موضوع تاريخ الفن ليس شيئاً آخر غير الايديولوجيات الصورية التي ظهرت في التاريخ.

لا شك في أن تحليل حجنيكولا، المبني على دراسة دقيقة لمجموعة من الاعمال الفنية ولعلاقتها بواقعها الاجتماعي، أكثر عمقاً وأهمية من نظرية الانعكاس المبسطة، وتقدم معطيات جديدة تعارض مع النقد الكلاسيكي الذي يدرس العمل الفني نفسه من دون الرجوع الى خلفيته التاريخية، مكتفياً بملاحظات حول شخصية الفنان والتأثيرات التي تلقاها. غير أن اللجوء الى العامل الطبقي وحده لقراءة العمل الفني من حيث هو ايديولوجية صورية قد لا يؤدي الا الى معرفة بعض جوانب الموضوع، ولا يصل - كما يقول شالومور، في كتابه: *Lectures de l'art* - الا الى تاريخ للفن من دون اعمال فنية. ذلك أن وجهة نظر الكاتب - التي تبين بدقة وموضوعية، أن الصور التي ينتجها فنانون عاشوا في ظروف اجتماعية وتاريخية واحدة قد تنتمي الى ايديولوجيا صورية واحدة - لا تقول شيئاً عن تباين قيمها الفنية. فلماذا يعتبر هذا العمل (رامبرانت مثلاً) رائعة فنية؟ بينما لا يشكل عمل آخر من المجموعة نفسها سوى ثمرة جهد لفنان ثانوي يعرف جيداً أصول المهنة.

للتطور الفني هو الذي دفع جدانوف سنة 1948 الى موقفه السلبي من الحركة الفنية المعاصرة، ورفضه القاطع لأولئك الذين رفعوا - على حد تعبيره - «شعارات المستقبلية، والتكعيبية، والحدائية»، و«ادعوا التجديد».

وثمة وجه آخر لتاريخ الفن كما تراه الماركسية المبتذلة لا يتعدى - خلافاً لما يتطلبه التحليل التاريخي والديالكتيكي - كونه مصنفاً كبيراً يكاد يقتصر على الفنانين الذين يعتبرهم واقعيين وتقدميين: كارافاج، فيلاسكيز، غويا، دولاكروا، جيريكو، دوميه، ميه، كوربيه... اضافة الى المدرسة الهولندية من القرن السابع عشر، والمدرسة الروسية للقرن التاسع عشر... أما الآخرون فيغمرهم النسيان، أو توصف، بطريقة تقليدية، بعض اعمالهم المشهورة. وهذا الموقف من تطور الحركة الفنية يقودنا عملياً الى تصنيف الفنانين الى فئتين: الرجعيون دائماً (أمثال بوتيتشلي، روبنس، انغر، مورو)، والديموقراطيون ابداً (بروغل، دولاكروا، مانيه، اوتوديكس...).

إزاء هذه المفاهيم الجمالية، ثمة آراء عديدة ومتباينة تعارض الماركسية المبتذلة وترى في العمل الفني أكثر من مجرد انعكاس أمين لظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية. فكل فن يسعى الى التجديد هو ثوري في نظر تيودور ادورنو الذي يعتبر - في كتابه *Théorie esthétique* - أن الفن الحديث في وضع حرج لا مخرج له، لأن المجتمع التقني يحاول استيعابه حتى عندما يكون ثورياً، ولأن جزءاً كبيراً منه اندمج كلياً بالثقافة البرجوازية، واصبح زخرفياً. وإذا حاول الفنان رفض الاستيعاب أو التواطؤ فلا يجد امامه سوى الصمت، الذي هو شكل آخر من اشكال التواطؤ أو اللجوء الى التطرف متسلحاً بالفوضى بهدف الاساءة. وإذا نجح الفنان في الاساءة يرفض ويعزل. وفي كتابه *Dimension esthétique*، يعتبر هربرت ماركوز ان الفن ليس بنية فوقية على قدم المساواة مع البنى الفوقية الاخرى. فالفن يتمتع باستقلالية نسبية ازاء المجتمع، وبوسع أن يكون ثورياً ليس فقط في مضمونه الايديولوجي التقدمي، بل في شكله أيضاً وفي بعده الجمالي. أي أن ماركوز الذي يعيد الاعتبار للذاتية يرى «أن الوظيفة النقدية للفن، واسهامه في النضال من أجل التحرر يكمنان في الشكل الجمالي. فالعمل الفني لا يكون صحيحاً أو حقيقياً لا بموجب مضمونه (أي التمثيل الصحيح للظروف الاجتماعية)، ولا بموجب شكله الصافي، بل لأن المضمون أصبح شكلاً».

وثمة قراءة فنية ماركسية جديدة يقدمها حجنيكولاو - في

الاساسية للفن ومفرداته التشكيلية التي أوجدها المجتمع التقني البرجوازي الحديث، معتبرين أن الثقافة التي تدعم حرية الابداع La liberté de création، إنما تعمل على عزل الفنان، وتدفعه لأن يعيش في وهم الحرية كي يجنبها الاساءة التي قد يمارسها فيه فيما لو كان على صلة مباشرة بالواقع. الا انه، كان لا بد لهم من أن يحذروا الوقوع في فن جديد ملتزم يسهل استيعابه من قبل البرجوازية، لأن علاقات الانتاج الرأسمالية تعمل على ادخال العمل الفني في سوق يتحكم به نوع من الاستهلاك الذي يولد ضرورة التجديد وسرعة الانتاج، إذ يجد الفنان نفسه مضطراً للتجديد ارضاء لمتطلبات الاستهلاك الفني. وإن هم اردوا أن يكون عملهم واقعياً، مقروءاً، يخدم الاشتراكية، إلا أنهم استخدموا وسائل تقنية حديثة كان البوب آرت قد أدخلها الى الفنون التشكيلية، مع اعترافهم بأن تجربة الواقعية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي قد بقيت على الصعيد الفني، تقليدية، ولم تخط الفن الطنان للارستقراطية القديمة.

لا شك في أن هذا الاتجاه الواقعي كان على صلة بالبوب آرت الأمريكي وامتداده الاوربي. وهو الاتجاه الذي يعتبر رفضاً للفن اللاشكلي والتجريدية التعبيرية، ويرتبط، تاريخياً، ببعض مظاهر الدادائية، ويستمد مفرداته التشكيلية من الدعاية ووسائل الاعلام والحقيقة التي يعبر عنها. صحيح أن البوب آرت لا يقدم برنامجاً نقدياً اجتماعياً، وأن الواقع الذي يمثله لا يظهر فيه الا بصفته شاهداً الا انه قد مهد - بفضل استنباطه مفردات صالحة لأن تكون اساساً لنقد اجتماعي فني - لظهور تيارات فنية أكثر عمقاً، سواء في فرنسا أو في ألمانيا واسبانيا وإيطاليا، ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين قد اتبع منهجاً فنياً جديداً ذا مضامين اجتماعية نقدية، بعيداً عن اللامبالاة الاعلامية الحيادية. ولعل ما يميز هذا التيار الواقعي هو ما يمتلكه الفنان من إمكان تخطيط لغة البوب آرت، واجتناب الغموض والإبهام، والحفاظ على قدر كبير من الوضوح يقيه على صلة بالجمهور الذي يتوجه اليه.

3 - واقعية البوب آرت :

لا شك في أن حركة التطور الفني العامة كانت، حتى الخمسينات من القرن العشرين، تسير باتجاه معاكس تماماً للواقعية. فالتيارات المعاصرة، المثلة لهذه المرحلة، كانت تسعى الى تخطيط الواقع والتكرار له، مع الدادائية والسريالية، والى نقل التصوير والنحت من التمثيل الصوري الموضوعي الى

فالخطورة تكمن هنا في الانحاء بأن الأعمال كلها تتساوى. فهل «يستحيل معرفة ما هو جوهر الفن، وهل يكفي - كما يقول شالومو - التوقف عند الظروف التاريخية التي أوجدت الوقائع المسماة فناً؟»

على الصعيد العملي، لقد أدت الثورة الاشتراكية وما تبعها من تبني الدولة، في الاتحاد السوفياتي، لمذهب الواقعية الاشتراكية ودعمها له، الى مشاركة جماهيرية كانت مجدية وواسعة في بادئ الأمر. فالالتزام بمبادئ الواقعية قد تمثل، قبل ثورة 1917 وفي السنوات الاولى التي تلتها، بالمبادرات الثورية لمجموعة من الفنانين امثال: مالفيتش وغابو والبستزكي... غير أن النتائج على صعيد التطور الفني في البلدان الاشتراكية قد بقيت طويلاً بعد ذلك اسيرة هذا الاحراج الاتصالي الثقيفي، الأمر الذي دفع الحركة الفنية - بشكل مناقض للمفهوم الثوري وما يقتضيه من تجديد لوسائل التعبير الفنية، على غرار ما حصل في المجالات الأخرى - نحو اكااديمية سابقة للثورة، لا ترتبط بشيء بالتقاليد الفنية لمعظم البلاد الاشتراكية. فاختيار الواقعية لمفردات تشكيلية تلي ما تهدف اليه من وضوح الصورة وتقيد بالواقع المرئي لم يكن فقط، في نظر النقاد الغربيين، نتيجة لجحالية محددة لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، بل نتيجة أيضاً للانغلاق والابتعاد عن مسيرة الحركة الفنية في العالم. لكن هذه الحالة قد شهدت في الستينات بداية تحول وانفتاح جديدين، اكدهما المعرض العام الاول للفن المعاصر في البلاد الاشتراكية الذي اقيم في صوفيا عام 1973 تحت عنوان التصوير الواقعي الملتزم. وكانت مدرسة لايبزغ قد سجلت - مع فرنر توبكه وولفغانغ ماتيور - اول انفتاح جديد على التيارات العالمية المعاصرة.

وضمن إطار الواقعية الاشتراكية، هنالك تيارات عدة كانت قد ظهرت، خارج الاتحاد السوفياتي، سواء في أوروبا الغربية، أو في أميركا اللاتينية والولايات المتحدة - وفي انحاء أخرى من العالم: ففي فرنسا، تكونت نبل أحداث ايار من العام 1968 وبعدها، مجموعة من الفنانين امثال: آرويو Arrayo، ريكلكاني، اداامي، رنسيك، آيسو Aillaud... الذين حاولوا تخطيط المفاهيم السائدة وطرح المسألة المحورية للنضال ضد الثقافة البرجوازية، بإعادة النظر في الأسس نفسها التي يقوم عليها الفن، وفي الاطر الاقتصادية والاجتماعية التي تحدد مساره العام. ولقد حاول هؤلاء الفنانون - من خلال عملهم الجماعي، التوفيق بين افكارهم النظرية ووسائلهم التعبيرية، وتسخير فنههم لأغراض سياسية، رافضين قوانين التناغم

اللاصوري، اللاموضوعي، مع مختلف تيارات الفن التجريدي. غير أن هذه الحقيقة لا تنفي التزام عدد كبير من فناني هذه المرحلة بالواقع أو ببعض مظاهره. ولئن بقيت الواقعية، قبل الخمسينات صيغة تشكيلية هامشية - بالمقارنة مع التيارات الفنية الأخرى الأكثر تمثيلاً للحركة الفنية المعاصرة - فإن المرحلة التالية قد شهدت تحولاً جديداً باتجاه الواقعية مع مجموعة من الفنانين الذين وقفوا ضد الفن التجريدي، اللاشكلي، وعبروا عن رغبتهم في العودة إلى مظاهر الحياة الحديثة وإلى تناول المسائل الاجتماعية المعقدة. فإن ما عرف باسم بوب آرت Pop Art مصدرها Popular art أي الفن الشعبي، يشكل الحركة الفنية الجديدة التي ظهرت، منذ أواسط الخمسينات، في أميركا وأوروبا، وارتبطت بواقعها الاجتماعي المعاصر، بحيث لا يسعنا دراسة هذه الحركة الفنية ذات المنحى الواقعي وإدراك غاياتها بمعزل عن الخلفية المتمثلة بوسائل التصوير الفوتوغرافي وأساليب الدعاية والإعلام.

ولعل ما يميز البوب آرت - كما يفهمه الفنان الأميركي روي لشتنستين Roy Lichtenstein هو استخدام «ما هو محترق»، مع الإصرار على الوسائل الأكثر تداولاً والأقل جمالية، والأكثر زعقاً في مجال الإعلام... بما يعني ذلك من عودة، على الصعيد الفني إلى الصورة المستخدمة في وسائل الإعلام في الصحافة والمجلات المصورة والتلفزيون... الصورة التي تعكس موقف الفنان الحيادي، المبادر في غياب أية محاولة نقدية قاسية. فالفنان الأميركي يتقبل واقع مجتمعه، ولا تتضمن أعماله شيئاً آخر سوى هذا الواقع المعاصر، كما في علب الشوربة لاندی وارهول A. Warhol، وقنينة الكوكاكوكو في أعمال روزنكوست Rosenquist... من البديهي أن مثل هذا المفهوم الفني يرتبط بطبيعة الظروف الاجتماعية للعالم الأميركي، كما يرتبط بسداجة هذا العالم، السداجة التي تشكل أحد مظاهر «الحالة الذهنية للرواد»، بل «أحد ثوابت التعبير الفني الأميركي»، في نظر هوفستاتر. فالبوب آرت يلتقي في كثير من مظاهره العامة مع التصوير الساذج الأميركي من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، غير أن هذا الفن الشعبي، بالمفهوم الأميركي، ليس سوى إعادة تقويم بصري للأشياء والأحداث التي يتعامل معها الإنسان الأميركي، وتحديد لجزء مهم من حياته اليومية، من دون أن يؤدي ذلك إلى طرح أية مسألة تتعلق بها أو تعبر عنها. ومن هنا هذا التباين في المفهوم الفني للبوب آرت في أوروبا وأميركا، إذ أن تباين الظروف الاجتماعية وتباين الذهنية السائدة ينعكسان بوضوح في هذا الموقف المتناقض من البوب

آرت المتجلي بأشكال مختلفة في كل من القارتين. فالبوب آرت الأميركي يرتبط - كما أشرنا - بالتيارات المحلية التي كانت حتى بداية القرن العشرين على صلة بالفنون الشعبية، واحتفظت ببعض مظاهرها الواقعية. ولكن، مع وصول فنانين أوروبيين إلى أميركا، وإقامة معارض ضمت عدداً كبيراً من أعمالهم الفنية، اتسع نطاق التأثير الفني للتيارات الأوروبية، وبخاصة الدادائية التي تعتبر أول حركة طليعية ذات طابع عالمي شارك فيها فنانون أميركيون. وقد استخدم الأميركيون أيضاً - على غرار المستقبلين والصفائيين في أوروبا - أشكالاً على صلة بالعالم الصناعي وعالم الآلة، وتناولوا موضوعات من الحياة اليومية، حيادية الأسلوب، تشبه في طابعها العام الصورة الفوتوغرافية الجامدة. كما صور بعضهم أمثال مورفي ودافيس - أشياء مبتذلة، كعلب الكبريت أو علب السجائر... بأسلوب بارد، حيادي. ويؤكد هذا الموقف الحيادي تصريح دافيس: «أصوّر ما أرى في أميركا، أي أنني أصور، بمعنى آخر، المشهد الأميركي».

وتأثير أوروبّي أيضاً كانت قد نشأت، في الخمس عشرة سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية حركة الفن اللاشكلي التي اتبعت مبدأ التلقائية الآلية في تحديد الحركة والفعل، وابتحت للفن الأميركي، مع نهاية الأربعينات، أن يصل للمرة الأولى، إلى مستوى عالمي وطيبي. ولئن انحسرت هذه الحركة بعد أن استفدت كل أشكال التعبير الآلي، إلا أنها تركت أثراً كبيراً ومهدت، بفضل ممارستها التعبير المباشر والمتحرر، للبوب آرت الذي لجأ بدوره إلى مثل هذه الحريات الفنية، ولكن تلبية لغايات منقضة، رافضاً كل ما هو إحساسي أو ذاتي، واهتمامات خاصة، ليتجه نحو عالم الطبيعة والمجتمع، ولا يقبل سوى الموضوع، الأقل شخصانية،. ثم إن الاهتمام مجدداً بتقنيات الالتصاق والجمع Assemblage قد تأكد في المعرض الكبير الذي أقيم في متحف الفن الحديث في نيويورك عام 1961، تحت عنوان «فن الجمع». هذه العودة إلى وسائل تشكيلية كانت قد عرفت سابقاً، مع التكميلية والدادائية خاصة، تشهد الآن - كما يشير إدوارد لوسي سميث - لا على تحول في الموقف إزاء المواد وطريقة استخدامها، بل على تبدل سلوك الفنان إزاء المجتمع الذي يعيش فيه، وتبدل رؤيته الفنية.

غاسبر جونس وروبرت راوشنبرغ هما الفنانان الأميركيان اللذان تشكل أعمالهما، الجامعة بين مختلف الاتجاهات الرئيسية للخمسينات، صلة الوصل بين هذه التيارات الفنية وحركة

منها. ثم ان الرؤية المتكررة للمشهد المخيف نفسه تفقده اثره ووقعه على المشاهد، وتجعل من العمل الفني ما يشبه «الاعتراف بالجرح العميق والكي المتعمد له» في آن، حسب تعبير ادوارد لوسي - سميث.

البوب آرت في اوروبا

غير أن هذه الظاهرة الفنية المعبرة عن غط الحياة الاميركية الحديثة لم تقتصر على هذا العالم الجديد، فقد عرفتها انكلترا منذ 1954، بينما لم تصل الى البلدان الاوروبية الاخرى الا في أواخر الخمسينات. وهنا كان تصور الاوروبيين لهذه الحركة مخالفاً تماماً، لأنهم يعبرون من خلالها عن موقف نقدي أكثر وضوحاً، بل أكثر عمقاً والتزاماً، إزاء المجتمع المدني الصناعي، الرأسمالي، المجتمع الاستهلاكي أسير هذا الواقع المصطنع والجهاز. فالفنان الاوروبي الذي تخطى مسألة التثبث من واقع المجتمع الصناعي وغط الحياة المدنية ووسائلها الاعلامية، يسعى من خلال الطابع النقدي والاستفزازي لعمله الفني الى التعبير عن موقفه من وسائل المجتمع الاستهلاكي والأسس التي يقوم عليها. فالتطور الفني لهذه المرحلة يعكس هذا الموقف النقدي، الدادائي احياناً، هؤلاء الفنانين الذين كان لعملهم الفني صفة الحدث والمضمون الاجتماعيين البارزين. وثمة تيارات فنية ذات اهداف سياسية كان قد اقتصر نتاجها الاساسي على الصورة السياسية، الهجائية، سهلة القراءة، في كل من ايطاليا واسبانيا وسويسرا وبلجيكا...

صحيح أن الفن الأوروبي لهذه الحقبة كان أكثر وضوحاً في مواقفه السياسية والاجتماعية، الا انه كان يفتقر الى سحر تنوعات البوب آرت الاميركي والى وسائله المباشرة. فالفن الاميركي الذي لم يتقيد بتقاليد محلية عريقة، لا وجود لها اصلاً في هذا العالم الجديد، كان أكثر انفتاحاً وقدرة على تخطي المفاهيم الموروثة، في حين بقي الفن اوروبي أكثر تمسكاً بأعراف وتقاليد تدفعه اليها ردود الفعل المباشرة ضد التصوير اللاشكلي، ما تميز به من محاولات لم تكن تسمى سوى الى تحري الحسي والذاتي.

ففي انكلترا، ارتبطت حركة البوب، منذ نشأتها بالصورة الفوتوغرافية، وتكونت الجماعة المستقلة Independ Group من الفنانين الذي ادركوا أهمية المسائل التي طرحتها الثقافة الشعبية وطلبوا بما سمي «الجمالية الاستهلاكية». وكان التعبير عن مظاهر الحياة العصرية هاجس الفنانين الانكليز الأول،

البوب آرت. بيد أن فنانين آخرين - امثال آندي وارهول، روي ليشنستين، رزنكوست، ويسيلمان - من الذين اهتموا بمظاهر الحياة الاميركية ووسائلها الاعلامية والدعائية ووثائقها الفوتوغرافية المتنوعة، المتباعدة في موضوعاتها، قدموا جمالية جديدة ومفهوماً جديداً للعمل الفني. ولعل هدف هؤلاء من استخدام الصورة وتكرارها احياناً على مساحات كبيرة جداً، مع الاحتفاظ بطابعها المبسط والمباشر، انما هو التثبث من الواقع في شتى مظاهره، بما في ذلك الشائع والمبتذل. فكان جيم دين، المتأثر بالاتجاهات الدادائية، قد لجأ الى تقنية اللصاق، واختار الجنس عنصراً موضوعياً ليقدم عنه صورة ساخرة بعد أن تحول الى سلعة تجارية في مجتمع استهلاكي. وهو اذ يستمد عناصره التشكيلية من مظاهر الحياة اليومية ويصور الأشياء المتداولة أو يستعين بها مباشرة (كرافاتات، البسة نسائية أو رجالية، أحذية...) إنما يعبر بواسطتها عن ارتباطه العاطفي باليومي، ويحاول إدخال هذه الحياة اليومية العادية الى العمل الفني كما يختبرها كل فرد في مجتمع صناعي مديني.

وبانتقاله من الفن التجاري، المتمثل بوسائل الدعاية والاعلانات، الى «الفن الصافي»، حاول آندي وارهول أن ينقل الى العمل الفني ميكانيكية الشعارات الدعائية والملصقات التي تنطبع في الذهن بفضل تكرارها. فهو يستخدم أيضاً الشريط المصور والصورة الفوتوغرافية، ويلجأ الى التكرار مرات عدة للنموذج الواحد (قنينة، علب حفظ المواد الغذائية، صور شخصيات بارزة، سياسية أو فنية، أمثال: ماو، جاكين كينيدي، الموناليزا، مارلين مونرو...). وهو اذ يختار موضوعاته من مظاهر الحياة المعاصرة، إنما يسعى فقط الى التثبث من طريقة الحياة - Way of Life - الاميركية إذ ان كل شيء مهم وعديم الأهمية في آن، ويستوي بموجبهما الغث والسمين، ولا ينطلق من نظام قيم محدد أو يحاول أن يحكم على غط الحياة الذي يراقبه ويصوره بأسلوب حيادي لا يحمل أي تأثير أو عاطفة. وباستخدامه صور بعض الوجوه البارزة في المجتمع الاميركي، يحاول وارهول أن يعربها وينزع عنها الهالة الصنمية، بتحويلها الى مجرد اداة دعائية بواسطة اللونية المتبدلة والمستخدمة في الدعايات الضوئية، ويعبر عن شعور بالحالة العصبية لمجتمع يمر بأزمة معقدة. موضوعات اخرى تناولها الفنان بالطريقة نفسها ترتبط ببعض مظاهر المجتمع الاميركي، كحوادث السير المخيفة، والكروسي الكهربائي، والاضطرابات العنصرية. لكن وارهول يخفف من عنف الصورة المتكررة وما تثيره من شعور بالازعاج والقلق لدى الناظر، بتمويه اجزاء

الواقع بأساليب تقودنا الى تقاليد الفن الايطالي لعصر النهضة. أما في اسبانيا، المتخلفة صناعياً عن باقي اوروبا، فكان للحركة الفنية المعاصرة مسارها الخاص، وتميزت، سواء في مضامينها وطرق تعبيرها أو في مبرراتها الاجتماعية والسياسية، عن البوب آرت الذي لا تلتقي معه الا في بعض وسائلها: كاعتماد الرؤية الخاصة بالكاميرا والصور المسجلة على الشريط بدلاً من الرؤية المباشرة. ومن هذه الزاوية يبدو عمل خوان خينوفيس ابرز المحاولات الاسبانية للتقرب من التصويرية الشعبية، كما يفهمها فنانو البوب آرت؛ غير أن حاجسه لم يكن الجنس والمظاهر المبتذلة للحياة اليومية؛ فهو يصور، على الرغم من النظام القمعي للجنرال فرانكو، مشاهد من عالمنا المعاصر، كالاضطرابات الاجتماعية والحروب الاهلية والثورات والاعدامات. غير أن هذه الاعمال التصويرية المقلقة هي أشبه بمقتطفات أخذت صدقة من شريط سينمائي إخباري. وليست لها صفات محددة تربطها بزمان أو مكان.

4 - الواقعية المفرطة :

محاولة جديدة ومختلفة لحل المسائل المطروحة تمثلت، في اواخر الستينات، بالواقعية المفرطة *Hyperréalisme*، التي وصفت بنعوت شتى، كالواقعية الاعلامية *Réalisme* و *informatif*، وواقعية الصورة *Photoréalisme*... في بدايتها، ظهرت هذه الواقعية الجديدة، المتمثلة في اعمال استس، وماكلين، وكلوز، ومورلي، وكأنها مجرد حركة «رجعية» ضد التجريد والعقلنة في التصوير، لا هم لها سوى التمسك بالتقاليد وتصوير وجوه النساء الجميلات والشخصيات التاريخية والقصور والمناجيع... لكنها، من جهة أخرى، وخلافاً للواقعية الاجتماعية وهواجسها النقدية، تواجه الواقع بعقلية المراقب المدرك لكل الجزئيات والتفاصيل، معبرة عن التوتر الناتج عن الاختيار الواعي للمظاهر الواقعية والتصوير المتمتع كما اتبعه المعلمون القدماء.

ولبلوغ اهدافهم استخدم هؤلاء الفنانون المغالون في واقعيته عناصر تشكيلية هي من الوضوح والصفاء بقدر ما هي معبرة وذات دلالة. وسائلهم المباشرة ميكانيكية: آلة التصوير الفوتوغرافي، الكاميرا، الشرائح *Slides* المنقولة الى الشاشة... وبفضل هذه الوسائل يكشف الفنان، في الواقع المحيط به، ما يعجز عنه بالعين المجردة، فيصل، في عملية نقل الواقع، الى درجة هي من الدقة بحيث تثير الدهشة، وتولد انطباعات بواقعية ذات ملامح سحرية مذهلة، تتعدى

وارتبط قاموس مفرداتهم التشكيلية بالأزياء والجنس والسيارة وغير ذلك من معالم المجتمع الحديث. فاهتم رتشارد هاملتون - وهو الذي كان له في مجال البوب آرت الانكليزي دور الرائد والمهد - بالدداية من دون التوقف عندها. فان ما لديه من حس اجتماعي دفعه الى تحطيم هذه الحركة العبثية والتحول عنها نحو مسائل الحياة المعاصرة. ومن خلال عالمه المصور الذي تشكل الصورة الجنسية *Palymates, Playboys* احد مصادره الأساسية، يعبر الن جونس، بأسلوب هو بوضوح الصورة الفوتوغرافية الدعائية، عن موقفه الساخر من الاستهلاك الجنسي وواقع المجتمع المعاصر.

أما في فرنسا، فإن ردود الفعل على ما وصلت اليه مختلف التيارات اللاشكالية من إفلاس واستفاد لوسائل التعبير قد تمثلت بمجموعة من الفنانين، وبخاصة الجماعة التي عرفت في بداية الستينات باسم «الواقعيون الجدد». وهؤلاء يتقصون الموضوعية من خلال الشيء نفسه، الشيء الذي يعتبرونه عملاً فنياً بالقوة، حتى في حالته الخام - أكان جديداً أو مستعملاً أم انه تعرض للتفجير أو الاحتراق... ويانتقاء هذه الاشياء وعزلها عن محيطها الاساسي تفقد دلالتها الوظيفية، لأن استخدامها في اغراض مناقضة لوظائفها الأساسية يعتبر، في نظرهم، تحويلاً للواقع الى فن.

وفي إطار الصورة الملصقة *Pinup*، صورة الفتاة التي اصبحت في العالم الاستهلاكي الاغراء الرئيسي لكل دعاية، يحاول مرسيل ريس، من خلال هذه القوة الايجائية الانشوية، تحطيم الفردي بنسبة اكبر مما يلاحظ عادة في الدعاية التي لا هم لها سوى اجتذاب النظر الى موضوعها. فرنسيون آخرون تقدم اعمالهم الانطباع نفسه ازاء التقاليد الموروثة. فاستخدم جاكيه الوسائل الفوتوغرافية الميكانيكية كي يدفع المشاهد الى رؤيتها بعين جديدة. ويعتمد مونوري بدوره على ما تقدمه الكاميرا لينقل الينا صوراً ذات طابع حيادي، بعيداً عن أي تأثير عاطفي. ولعل ما يلفت الانتباه هو أن المرأة، حيثما تظهر في التصوير أو النحت، لدى فناني البوب آرت عامة، لا تمثل - كما يشير لوسي سميث - الا كشيء، ولا وجود لها خارج حدود المخيلة الذكرية.

لكن البوب آرت الاوروبي لم يقتصر على انكلترا وفرنسا، بل كان له امتداد سواء في البلاد الشمالية أو في ايطاليا واسبانيا. ففي ايطاليا ارتبط نشاط بعض الفنانين - أمثال: روتيللا وادامي - بالواقعيين الجدد والحركة الفنية في فرنسا، بينما كان البعض الآخر على صلة بالبوب آرت، لكنهم صوروا

لوحة المسند الرصينة»، مستبدلاً عن المواد القاسية بالمهارة الحرفية، حسب تعبير بيكر في مقالته عن الواقعية المفرطة في *Encyclopedia Universalis*.

ولكن الواقعية المفرطة قد شهدت، مع ذلك، نجاحاً كبيراً، فانتشرت في أميركا، ووصلت إلى معظم المدن الأوروبية الكبرى، وانتقلت بعد ذلك إلى أماكن عدة خارج هذا العالم الغربي. ذلك أن عدداً كبيراً من الفنانين الذين اهتموا، منذ أواسط الستينات، بترجمة الواقع في أعمالهم التصويرية، قد حاول تمثيل هذا الواقع ومعالجة مسألة المدى والمادة الملازمين له بأساليب جديدة، فلم يتردد بعض النحاتين، للتقرب من هذا الواقع، في أن يلبس أشخاصه ثياباً حقيقية، ويضيف إلى مادته ألواناً تحاكي الواقع المباشر. إلا أن الواقعية المفرطة، باعتراضها على الانطباعات المادية والبصرية للفن التجريدي، تدعونا إلى قراءة جديدة للواقع، وتعمل على اكتشاف المعطيات التي يمكن أن تقدمها الصورة الفوتوغرافية للإدراك البصري. فهي تحاول أن تتخطى الاحساسات المباشرة التي تربط الإنسان بالطبيعة، بالدخول إلى هذه الطبيعة نفسها والتعرف إلى دقائقها وجزئياتها اللامرئية. ذلك أن الصورة الفوتوغرافية، المعزولة عن إطارها الزمني والفضائي، تشكل الوسيلة الوصفية الأكثر موضوعية. غير أن استخدام هذه الوسيلة الوصفية في المجال الفني لا ينفي بالضرورة العنصر الذاتي المتمثل في اختيار الفنان الصورة الفوتوغرافية، وتحديد أطرها، وإعادة صياغة الواقع انطلاقاً منها. وبالرغم من التزامهم بهذه المظاهر الوصفية، من دون ارتباط واضح بمرجع أيديولوجي فإن سلوك بعضهم، بخاصة في أوروبا، قاد إلى مواقف سياسية انعكست في اختيار الموضوعات وفي طرق معالجتها المعبرة عن رغبات احتجاجية، ساخرة في الغالب، تقرب أصحابها أحياناً من الفن المفهومي.

5 - الواقعية التجريدية:

وفي مجال الكشف عن معالم الحقيقة غير المرئية بالعين المجردة، يلجأ الفنان الأميركي تشارل كلوز إلى الكاميرا ليصور، من على مسافة قصيرة جداً (حوالي 10سم)، وجهاً إنسانياً داخل مقاطع أفقية متتالية، واستناداً إلى هذه النماذج الأساسية، ينقل إلى اللوحة، بواسطة شبكة خطية، ما تتضمنه مربعات هذه الشبكة الموضوعية على الصورة - النموذج. وعندما يستخدم الألوان يعتمد إلى فصل الأساسية منها حسب طريقة الانتقاء الفوتوغرافية. هذه الطريقة التي اتبعها كلوز في

الواقع بمغالاتها. واستخدام الفنان لهذه العناصر المرئية بكثير من اللامبالاة لا يعبر عن شيء سوى عن عملية الإدراك البصري في أقصى ما يمكن أن تسجله العين البشرية استناداً إلى ما تقدمه له الصورة الفوتوغرافية. فهذه الأخيرة تشكل عنصراً بارزاً في حياتنا المعاصرة لما تقدمه من معطيات جديدة في عملية نقل الواقع وتمثيله، ولكونها وسيلة اتصال هي من الأهمية بحيث نثق بها، وبسذاجة أحياناً، ثقة مطلقة، لانتشارها في الصحف والكتب كما في السينما والتلفزيون. وهذه الصورة التي تقدم لنا نسخة عن الواقع، أخضعت لقوانين خاصة، تلتقي - على الرغم مما أثارته من جدل المعارض الفنية في المدن الأوروبية الكبرى حول دور الصورة الفوتوغرافية وحدودها - مع الاهتمامات الفنية في أكثر من مجال. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، تحولت الصورة الفوتوغرافية إلى وسيلة مفضلة لترجمة مظاهر الأشياء، وقدمت للعديد من الفنانين، أولئك الذين اهتموا بالحركة خاصة - من دوماً إلى المستقبلين واتباع الفن الحركي - إمكانات جديدة لتثبيت مراحل الحركة وتسجيلها.

لكن الصورة الفوتوغرافية لم تأخذ أهمية خاصة إلا مع التيارات الفنية المعاصرة، كالبوب آرت والواقعية الجديدة، التي أعادت تكريس الواقع، وادخلت هذه الصورة في بناء اللوحة، ووضعتها في إطار جديد يعيد تكرارها مع بعض فنان البوب آرت. هذا الاهتمام بالصورة الفوتوغرافية يتضاعف مع الواقعية المفرطة التي جعلت منها عنصراً تصويرياً ومرجعاً أساسياً لها. وهنا تصبح الصورة الفوتوغرافية، حسب تعبير التوس، «قوام الفكرة»، إذ «تحدد استجواب الواقع، وتبهرنا بآيائهم»، وتنبئ، خاصة، حقلاً جديداً من اللقاء بين الموضوعية والذاتية. غير أن الحقيقة تتعذر على الصورة الفوتوغرافية: فكل واحد لا يجد فيها سوى ما يريد أن يراه.

لكن هذه الحركة الفنية الجديدة التي أعادت تكريس الواقع وعبرت عن اهتمامها بالتصوير الإيهامي - كما تجل ذلك في معرض كاسل، في المانيا، عام 1972، تحت عنوان الواقعية المفرطة - قد نظر النقاد الفنيون إليها بحذر، لتناقضها مع التطور العام للفن الغربي وتياراته الطليعية، واعتبروا نجاحها، المطابق لتوقعات وآمال البرجوازية الصغيرة في العالم، نتيجة - «لطفرة إيقونية»، وإذا كان فن الستينات هو فن الشارع، ويعبر عن تظاهرة عامة، ويعكس فعل الجمهور، فإن فن السبعينات ينزوي، خلافاً لذلك، في الشق، فيعكس الديكور الداخلي، ويكشف عن مضامين حميمة، ويستعد

مصادر ومراجع

- ارفون، هنري، الجمالية الماركسية، مؤسسة عويدات، بيروت، 1975.
- هاوزر، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
- Althaus, P., et ammann, J.-C., «Les Interrogations de la réalité», in *Art Actuel*, Annuel Skira, 1975.
- Ammann, J.-C., «Ce qui distingue les années 60, Ou vers les années 80, In *Art Actuel*, Annuel Skira, 1980.
- L'Art et L'homme, sous la direction de R. Huyghe, III, Larousse, Paris, 1971.
- Bouret, J., *L'Ecole de Barbizon et le Paysage français au XIXe siècle*, Neuchâtel, Idées et Calendes, 1972.
- Chalumeau, *Lectures de l'art*, Chêne/Hachette, Paris, 1981.
- Compton, M., *Movement of Modern Art, pop art*, London, 1970.
- Finkelstein, S., *Realism in Art*, International Publishers, New York, 1954.

ترجم الى العربية بعنوان: الواقعية في الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Fischer, E., *La Nécessité de l'art*, traduit de l'allemand, Paris, 1965.

ترجم الى العربية بعنوان: ضرورة الفن، دار الحقيقة، بيروت.

- Foucart, B., *Courbet*, Flammarion, Paris, 1977.
- Francastel, P., *Histoire de la peinture française, t. II*, Gonthier Paris, 1955.
- Hadjinicolaou, N., *Histoire de l'art et lutte de classes*, Maspero, Paris, 1978.
- Honnef, K., «Dix ans qui auront des conséquences décisives», in *Art Actuel*, Annuel Skira, 1980.
- Leymarie, J., *La Peinture française, Le Dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
- Lippard, L.R., *POP Art*, London, Thames and Hudson, 1978.
- Lucie-smith, E., *L'Art d'aujourd'hui*, Fernand Nathan, Paris, 1977.
- *Les Réalismes, 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1981.
- Stolnitz, J., *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1960.

ترجم الى العربية بعنوان: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- Tatransky, V., «L'Art américain, un miroir de la société», in *Art Actuel*, Annuel Skira, 1980.
- *Utopies et réalités en URSS, 1917-1937*, Centre G. Pompidou, Paris, 1979.

عمود أمهز

نقل الصورة الانسانية هي من التجريد بحيث يصعب على المشاهد، الذي يرى في هذه الاعمال الفنية مختلف تفاصيل اجزاء الوجه، تحديد السمات العامة لهذا الوجه الذي فقد الشكل المتعارف عليه. لكن العين التي لا تدرك هنا، للوهلة الاولى، شكلاً تنطلق منه لاستيعاب الاشكال الداخلية، ترى تنوعاً من الصور المتناهية الدقة، فتحاول من خلالها اعادة صياغة الشكل العام.

وللتعبير عن واقع اجتماعي وعن تصوره للعمل الفني، صور الفنان الانكليزي مالكولم مورلي ميدان سباق الخيل في دوبان - في جنوب افريقيا - انطلاقاً من ملصق فوتوغرافي لشركة الطيران فوتور Vautours. وعندما انهي اللوحة خطاً عليها باللون الاحمر، خطين محوريين، على شكل X، وقد فسرت هذه الاشارة على انها اعتراض على السياسة العنصرية في جنوب افريقيا، كما اعتبرت أيضاً تسجيلاً لموقف الفنان ازاء العمل الفني نفسه. فاللوحة التي تنسخ ملصقاً اعلانياً تظهر أن الواقع الذي أفرغ من مضمونه، من خلال النسخ العديدة للصورة الفوتوغرافية الاساسية، لم يعد سوى نموذج - أو كليشه - فقد قيمته.

هذا الواقع الممثل في الصور الفوتوغرافية، ينقله جيرهارد رشر انطلاقاً من هذه النماذج، لكنه يضيف اليها من العناصر التشكيلية ما يمحو بعض اجزائها، ويجعلها مشوشة، ويفقدتها شيئاً من صلتها بالواقع الذي تصوره. فنانون آخرون يتحركون هم أيضاً بين هذين القطبين: الايمان بصدق الصورة الفوتوغرافية، والادراك البصري الوجه. فالواقعية، هنا، هي التعبير عن موقف الفنان ازاء اللوحة نفسها، والواقع الذي تعكسه، متكرراً لأنها خلف عمله الفني، ومحاولاً، كما يقول بيكر، أن «يعيد الى الحدث المصور فوتوغرافياً حقيقته من حيث هو حدث تصويري خالص». وهو إذ يشدد على حقيقة الصورة الفوتوغرافية، باعتباره الرؤية الدقيقة وصحة ما ينقله الى اللوحة، إنما يسعى الى تفسير الحدث المصور نفسه من دون أن يخضعه لعوامل تأثيرية أو نفسانية ظاهرة. قبل ذلك، كان البوب آرت قد استخدم الوسائل الاعلامية، وتناول مظاهر المجتمع الامركي ساخراً، وأثار لدى الاجيال اللاحقة من الفنانين ردود فعل قادت هي بدورها الى التساؤل حول وظيفة الفن في ثقافة الجمهور. وهي ردود الفعل التي جعلت، بتأثير من هذا التيار الواقعي التجريدي، الاختبارات البصرية مفهومية، ومهدت لما سمي بالفن المفهومي.

الوجودية

Existentialism
Existentialisme
Existentialismus

1- تحديد وتصنيف:

اتجاهات فلسفية متعددة تُجمَع على أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته وعلى أن هذا الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة فتنتقل منه معرضة عن الطبيعة عن ثنائية الذات والموضوع وعن مبدأ أو فكرة أو تخيل للبدء بفهم وتفسير الوجود والواقع. واعتبرت الوجودية الواقع أنه هو ما هو، أما الوجود فهو ما لن يكون أبداً ما هو. وحين قالت إن نقطة البداية هي الذات لم تجعل الذات روحاً أو فكرة بل الذات التي تعي نفسها في - العالم، في نطاق وجودها الكامل كفاعلة وكمركز للشعور والوجدان وهذا في المدى المدرك مباشرة وعلى نحو عيني في فعل الوجود.

ومن قبيل الإحاطة بالوجودية كنسق فلسفي القول إنها نقيض لكل المنظومات الفلسفية القائلة بالوجود شكلاً للجوهر أو فعلاً للماهية حيث يصبح الوجود لاحقاً للماهية. وهذا ما حمل البعض على اعتبار الوجودية وكأنها ترى أن الوجود هو ما لا ماهية له.

لقد صنفت الأدبيات حول الوجودية هذه المدرسة إلى اتجاهات تنطوي تحت مقولة أساسية غالباً ما تكون تعبيراً عن تطلعات الواصف المصنف. فنجد من قال بوجودية مسيحية يمثلها كل من سورين كيركغارد soren keirkegaard 1813-1855 وغبريل مارسيل Gabriel Marcel 1889 - ووجودية ملحدة يمثلها كل من مارتين هيدغر 1889 - 1916 و Martin Heidgger وجان بول سارتر 1905 - 1980 Paul Sartre؛ أو وجودية فردانية نجدها عند كيركغارد وسارتر ووجودية منطبعة بالماركسية كما عند هنري لوفيفر. وقيل أيضاً بوجوديات لا تنطوي تحت هذه التصنيفات: كوجودية كارل يسبرز Karl Jaspers 1883 وموريس مرلو - بونتي Maurice Merleau Ponty 1908 - 1961. وتذكر في تاريخ الفلسفة أسماء مفكرين آخري يتأرجحون بين هذا التيار أو ذاك ولكنهم يصرون على التفرد بتعريف خاص بكل منهم. ووردت أيضاً تسمية الوجودية وكأنها خاصة بفلسفة جان بول سارتر وأتباعه بينما قيل عن فكر غبريل مارسيل وپتر فوست

ورومانو غوارديني إنه «فلسفة الوجود المسيحية» أو «فلسفة الوجود الكاثوليكية»، في حين تسمى فلسفة هيدغر «فلسفة الوجود الأنطولوجية» تمييزاً لها عن «الوجوديات» الأخرى. وهناك وجوديون، مثل ميغيل دي أونامونو وخوسيه أورتيغايا غاست قد حاولوا احتواء الوجود الاجتماعي في فكر فلسفي وجودي، فخرجوا بهذا عن التصنيفات السابقة.

وعرفت الوجودية إلى جانب تأثيرها على الفكر الفلسفي، تأثيراً مباشراً وواسعاً على مظاهر الحياة الاجتماعية خاصة لدى الشباب. كما أنها أثرت في أوج ازدهارها على بعض العلوم الاجتماعية كعلم النفس والتربية وعلى الفنون التشكيلية أيضاً. أما حضورها الأشد فعالية فنجدته في الإنتاج الأدبي كالرواية والشعر والسيرة الذاتية وخاصة في الأدب المسرحي. وهذا ما حمل البعض على القول بأدب وجودي جعلت منه سيطرة الفكر الوجودي أدباً فلسفياً وأدت إلى تضخيم بعض الموضوعات كالالتزام والقلق والاعتراب والحرية المهددة (جان بول سارتر، سيمون دي بوشوار، البير كامو، جان جينه وغيرهم). كما وظهرت منهجية وجودية في التحليل الأدبي أدت إلى تنظير في الأدب والفن (سارتر) وإلى فهم جديد للشعر كما نرى ذلك في شرح هيدغر للشعر اليوناني القديم وشعر هوردرلين وريلكه.

2- عوامل مؤثرة على نشأة الوجودية:

للوجودية جذور اجتماعية - تاريخية توضح بعض ملامح نشأتها وتطورها. فلإن تبعات الحربين العالميتين والأزمة الاقتصادية العالمية في ثلاثينات القرن العشرين قد طبعت مؤلفات تلك الحقبة بطابع مأساوي مهيمن. يقول أحد ممثليها: «لقد نشأت الوجودية في زمن حيرة وضياح بعد الحرب العالمية الأولى مع كل ما تداعى على إنسان تلك الفترة من قلق وضياح، فحملت الوجودية في ذاتها بوضوح آثار تلك الهزّة التي شملت كل شيء... وإن ازدهار هذه المدرسة هو نتيجة للحرب العالمية الثانية التي دخلت أعماق جميع زوايا وجودنا وما تبع ذلك من انهيار تاريخي شامل هدم عالمنا الروحي بأكمله» (أ. ف. بولنو). كما أبقت الأحداث السياسية الاجتماعية بصماتها على مسيرة حياة كل مفكر وجودي ووجدت لها أصدقاء في نتاجه الفكري. وقد زاد المآزق المعاش من طابع الفردية والالتزام في المؤلفات الفلسفية وفي التعبير عن التاريخ الفردي للمؤلفين. فهكذا فرضت النازية الصاعدة على هيدغر انطواء بعد ورطة ودفع الاحتلال النازي لفرنسا بسارتر إلى صفوف المقاومة والسجن، كما حملته أحداث بودابست (1956) إلى

على من سبقهم وعلى من عاصرهم من المدارس الفلسفية الأخرى. وفي مثل هذه الخلافات نجد أيضاً فهماً لفلسفات سابقة خاصة بالفكر الوجودي، لا يخطئ من يرى فيه أسهاماً جاداً لشرح وتفسير الفلاسفة السابقين أو إكمالاً لأعمالهم.

يرجع بعض مؤرخي الفلسفة جذور الوجودية إلى سقراط Socrates حوالي 470 - 399 ق. م. والرواقسيين وإلى اغسطينوس Augustine 354 - 430 وبرناردوس 1090 - 1153 وباسكال Pascal 1623 - 1662 ومين دي بران وغيرهم. لكن هذا القول هو من باب التصنيف والتعدد المركب. فالمفاهيم الفكرية المباشرة متأصلة في عمليتين عكسيتين: أولاً رفض قاطع للفلسفة الألمانية بحللتها الهيغلية وانقلاب على فلسفة الجورهر وعلى العقلانية والموضعية والمنطقية بينما تقع الثانية تحت تأثير فلسفة كيركيغارد وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche 1844-1900 وهنري برغسون Henri Bergson 1859-1941 وادموند هوسرل Edmund Husserl 1859-1938. وإلى جانب هاتين العمليتين، الرفض والقبول، نجد أن الكانطية الجديدة والمدرسة الماركسية قد أثرتا على عدد كبير من الفلاسفة الوجوديين. فلم يقطع جان بول سارتر الصلة بالفلسفة الماركسية، وكذلك هنري لوفيفر، بل حال إلحاق الوجودية بها كشعبة طفيلية تعيش على هامشها وتحاول - في صيغتها السارترية المتأخرة - أن تندمج فيها؛ في حين اعتبر معظم الوجوديين الماركسية كمنظومة اقتصادية - أيديولوجية - ثورية حلت في بعض تطبيقاتها تهديداً للإنسان.

طرحت الكانطية الجديدة والماركسية تساؤلات عدة حول واقع الإنسان، وقدمت أجوبة عنها جعلت فيها من الموقف الفلسفي مدخلاً إلى معنى الوجود وقيمه ومستقبله. فانقلب بذلك السؤال الفلسفي على ما كان عليه في تاريخ الفكر وأخضع وعي الوجود وعي العالم لتغير جذري نشأ عن السأم من النزعة العقلانية التأملية والركون إلى التحليل الميتافيزيقي واللاهوتي الانتقاري. ثم إن إلحاح المشاكل الاجتماعية وتفاقم الفقر والبؤس، بالإضافة إلى ما جاءت به تطبيقات العلوم على مختلف أنواعها من تهديد لحياة الإنسان المادية والاجتماعية والفكرية، قد حمل المفكرين من كل المدارس والاتجاهات على مواجهة التحكم بالإنسان وتدمير محيطه الطبيعي والاجتماعي، وعلى اشتداد الشعور بالضيق والاعترا ب أمام المعطيات الجديدة، مما زاد من هلع الإنسان وقلقه تجاه حاضره ومستقبله، واقتضى جواباً قدمه معظم المفكرين بصيغة تحذير أو تحريض على الثورة على الواقع وحث الفرد على «الوعي

قطيعة مع الماركسية المنظمة، وأنزلته أحداث 1968 الطلابية - العمالية إلى الشارع والعمل السياسي المباشر في الأيام الأخيرة من حياته. ومن جهته راح كارل يسهز يندد بالخطر النووي المهدد لوجود الإنسانية كما عارض الوجوديون الإسبان الطغيان المصاعد مدافعين عن الديمقراطية والحرية الفردية.

لقد رسخت معاصرة الوجوديين لأحداث وتبعات الحروب شعورهم بالقلق والخوف على الإنسان ومصيره. وحين تفاقمت الفجوة بين حلفاء العداء للنازية وحلّت الحرب الباردة أوزارها وقسم العالم، بلغة الهيمنة السياسية - الاقتصادية، إلى عالم شرقي وآخر غربي وجد هؤلاء المفكرون أنفسهم وكأن لا خيار لهم. فحتمت عليهم مواقفهم من أطراف الصراع عزلة في فردية وخوف، على الرغم مما أعلنه بعضهم من انتهاء ولاء. وهذا ما يفسر مواقف بعض الوجوديين من النزاع الدولي من أجل الهيمنة ومن الثورات السياسية والاجتماعية ومن الاستعمار، كما ظهر ذلك حول ثورة هنغاريا وحرب الجزائر وثورة كوبا وحرب فيتنام وأحداث براغ. وكانت مواقفهم من معظم الأحداث مرفقة بعبارات التحليل والمقاومة بما لا يتعارض مع الخوف الوجودي.

ويفسر الموقف الذاتي القلق من التغيرات الاجتماعية - السياسية ذنبه معظم الوجوديين تجاه القضية الفلسطينية. فقد تنطح جان بول سارتر، كبير مثليهم الفرنسيين، ليقم رابطاً بين حق الشعب الفلسطيني بالوجود وحق اليهود، ضحايا النازية، على إيجاد وطن قومي، وهذا من منطلق أسماء إنسانياً. وقد أدى به نظره إلى الذنب والحمل على أن لكليهما حق تحقيق الذات في وجود حر، إلى موقف كلامي اتبعه أكثر الفلاسفة الوجوديين في مواقفهم من القضايا الاجتماعية والسياسية.

ويتضح في هذا الإطار المشهد الذي قدمت الوجودية نفسها من خلاله: دفاع عن الإنسان الفرد بغض النظر عن الحق الاجتماعي والتاريخي وعن الواقع الذي يحدد إلى مدى بعيد صورة وجوده، فأبرزت بفعل ذهني الإنسان بعيداً عن الصراع الاجتماعي أو خارجاً عنه. وهذا ما عرّض الوجودية إلى أن تُستغل من قبل من جعلها في خدمة تطلعاته ومصالحه.

3- أهم المناهل الفكرية السابقة للوجودية:

ورثت الوجودية الكثير من مواضيعها وتساؤلاتها عن المنظومات الفكرية والفلسفية التي سبقتها مباشرة، كما جهدت للفرقة والتمايز عنها، مما جعل مؤلفات الوجوديين تزخر بالردود

المباشر» بفرديته ومأساوية أحاسيسه وشعوره. ثم إن أسطورة التقدم التي رافقت تطور العلوم في القرن التاسع عشر، وطبعت بطابعها معظم الاتجاهات الفكرية، قد غمرت بعض الدول بسيل من المشاكل الاجتماعية فراحَت تنشُد الحلول في الحروب ونشر السيطرة الاستعمارية. واندلعت ثورات لتحقيق أماني الجماهير المضطهدة فتقوِّع البعض على فرديتهم طالبن فيها الخلاص وولدت في هذا الجو منظومات فكرية متشائمة امتدت إلى فكر الوجوديين وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منه.

غير أن الوجودية قد نشأت رداً على المنظومة الفلسفية الهيجلية. فهي حين تتخذ من الإنسان وواقعه محوراً لها تعمل على عكس المنطق الهيجلي الشامل؛ وحين تتكلم عن الحرية تبعد عن فهم الضرورة وعن اعتبار الوجود مظهراً للروح. لقد رفع هيجل Hegel 1770 - 1831 وجود الفاعل إلى الفكر المطلق؛ الوجود - بذاته والموجود - من - أجل - ذاته هما لخطئان في الروح المطلق والفرد فيه هو نتاج تجريد حتى ولو وجد بذلك حقيقته. وعند هيجل إن المنظومة الفلسفية الحقيقية هي طريق حي وحركة حية للروح في أعماق الوجود - تظهر حقيقته، وإن الحقيقة تستمد من المفهوم وجودها، كون المفهوم ليس نتاجاً ذهنياً مجرداً بل هو عبارة عن حركة الروح، عن الوحدة بين الذات والموضوع التي تظهر الحقيقة كضرورة. أما الوعي الفردي، الطبيعي، فلا يرقى في نظره إلى هذه الوحدة إلا بقفزة يفهمها الجدل الهيجلي كمصالحة بين المتناقضات في الكل، وترفع الذات لتصبح لحظة في تفتح تحقيق الفكرة المطلقة.

وناهض كيركيغارد، أب الوجودية، غياب الإنسان الفرد في المنظومة الهيجلية قائلاً بالوجود - وهو يعني لأول مرة في تاريخ الفكر الوجود بفحواه الوجودية - وجود الذات الإنسانية المفروض على الإنسان فرضاً، لأن ذاته هي صلب وجوده. ورأى الفيلسوف الدانمركي أن هذا الحمل لا يستطيع الإنسان أن يحمله إلا بمساعدة الإيمان؟ والإيمان لا يرفع القلق والشك المقوّضين - ولو مؤقتاً - ليقين وجودي، ما لم يصل الفرد إلى الوجود الحقيقي، إلى تأسيس وقبول ثم امتلاك ذاته في العلاقة المحتملة عليه وهي مزدوجة؛ علاقة بالله الخالق والمخلص وعلاقة بالذات الوعي وجهدها في طريق الخلاص. وما الاغتراب عن الله والذات الذي نجده في الواقع الإنساني إلا نتيجة لسببين: الأول يكمن في التأملية التي أدت إلى طغيان على الذات والثاني هي المسيحية السياسية. «لقد أفسدت عصرنا كثرة النظر والتأمل... وقد فسد الإنسان بفعل

التعامل المتواصل مع التاريخ العالمي فصار يريد ما هو عام دون غيره ويهتم فقط بما هو عرضي ومصادف وبقيامة التاريخ، بدل أن يهتم بالجوهري، بالأكثر ضمينة، بالحرية، بالأخلاقية» ثم يكمل بقوله: «وربما كانت لا - أخلاقية زمناً لا تكمن في اللذة والمتعة... بل بالتأكيد في احتقار جامع للإنسان الفرد... ويريد المرء أن يخدع نفسه خداعاً تاريخياً عالمياً فيها هو كني، لكن أحداً لا يريد أن يكون موجوداً وجوداً مفرداً» (البلاغ الأدبي). وتسلب من الإنسان ذاتيته في المنظومات الفكرية وفي «الكتلة» الاجتماعية كما وفي الاشتراكية أيضاً وقد نظر إليها كيركيغورد على أنها «مبدأ سلبي هروبي... صراع حي، يكمن جدله في كونه يقوّي الأفراد ويضعفهم في الوقت نفسه، فهو يقوِّمهم من خلال ما هو رقمي في الاندماج، وهذا يعادل إضعافهم من الناحية الأخلاقية» (البلاغ الأدبي). وقد جرى الأمر نفسه في تبعات اندماج الإنسان في احتواء المسيحية له، تلك المسيحية التي تضافرت مع العالم والدولة وتغلغلت فيها فأفسدت. وقد أراد كيركيغارد «إلغاء السنوات الألف والثمانئة وكأنه لم يسبق لها أن وجدت على الإطلاق» (البلاغ الأدبي) فتتحول المسيحية عندئذٍ من واقع تاريخي عام إلى ممكن خاص بكل إنسان؛ فאלله موجود في الذاتية ومن أجل الذاتية الخاصة وذلك في علاقة تختلف من فرد إلى آخر. ويخلص هذا اللاهوتي إلى أن الإنسان يقف دوماً أمام عدم وفي مواجهة اختيار، فإما أن يصاب باليأس، فيتحرر أو يموت وإما أن يقوم بقفزة نحو الإيمان، وهذه القفزة - وإن كانت مميتة - إلا أنها تصل به إلى المثل أمام الله الخالق.

وتعرف الوجوديون عند فريدريك نيتشه على موقف حاسم لا يتجه نحو الإيمان، كما هي الحال لدى كيركيغارد، بل نحو العدمية الإيجابية، نحو «إرادة القوة» التي تتخطى الواقع وتتجاوز. إنها الإرادة الفردية «سيد الإنسان، فالرغبة هي قانون الإنسان الوحيد والقوة كل ملكيته، والإنسان الحر هو وحده المقدس». وعند نيتشه إن الحقيقة هي أيضاً من صنع الإنسان ولا تتحقق إنسانيته إلا بتخطي الوجود ووضع قيم من قبيل الإنسان فإن الله - كما يقول نيتشه - قد مات. «وموت الله هو حرية اختيار الموت من قبل الإنسان المرید لذاته»، وهو يريد دوماً الأعلى فيوجد بذلك القيم والحقيقة إذ يتعالى على كل موضوع وهذا ما يحققه الوجود كحسم لصالح ذاته التي تظهر كضرورة. وتذكر الحقيقة كتجل لها. ويرى نيتشه في المسيحية والفلسفة الألمانية أعداء للفكر وللإنسان، فالمسيحية قضت على الفكر اليوناني، والفلسفة الألمانية ليست

به إلى الوعي وفيه يجد وجوده الذهني. غير أن موضوع العقل هذا لا يفهم بمعاناة العقل الذاتية، وهو ما يسميه هوسرل القطب الذاتي للقصد، لذا يسأل عنه، عن الأنا، كونها ليست معاناة كالمعاناة الأخرى. وقبل الجواب عن هذا السؤال يرفض هوسرل رفضاً قاطعاً المثالية - ومثالية هيغل بشكل خاص - مبنياً أن العالم الحسي، عالم المكان والزمان ليس نتاج الوعي وأن الأنا ليست هي الواحدة الأوحده، وأن الله والأنا الأخرى لا تُرجع إلى الأنا الذاتية. وعند الجواب عن سؤاله حول الأنا يراها خالصة، محددة بمواجهة العالم الطبيعي، والأشياء تعطى لها في التجربة؛ لكن وجود العالم الحسي بالنسبة لها هو وجود عرضي فـ «الوعي ليس بحاجة إلى أي شيء كي يوجد». وفي هذا الفهم يتفق النظر الوجودي مع الفينومينولوجيا الهوسرلية. ومن ناحية ثانية ليس لهذا الوعي المتعالي وجود مشخص كون الأشياء هي التي تحدد مثل هذا الوجود. والوعي يختلف جوهرياً عن الأشياء. إنه الصورة الموحدة لما نعاني من الخبرات وهو مبدع الزمن الضمني، الشرط الأساسي لتحقيق سيل تلك الخبرات. أما تحديد الواقع فمتعلق بالزمن الموضوعي وبالواقع المكاني - الزماني. وعلى الرغم من الجهود الكبرى التي بذها هوسرل في مؤلفاته الأخيرة حول الزمانية والمطلق والوعي، بقي السؤال عن تكوين الوعي عنده مفتوحاً، وهذا ما سوف تتناوله الوجودية بعده في مؤلفات هيدغر الأولى الوجود والزمن وفي كتابات سارتر الأنا المتعالية والوجود والعدم. لكنه من باب التحامل على هوسرل أن تلقى على عاتقه مجمل المهام التي تم طرحها في الوجودية.

٤- تفسيرات:

للوجودية كمدرسة أوجه متعددة ولكل فيلسوف من بين صفوفها رأي لا بل منظومة خاصة به وقد لا يتفق وجوديان حول طريقة أو فحوى أو نتيجة اتفاقاً كلياً، وهذا ما يحمل على القول بوجوديات وليس بوجودية واحدة في تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هذا الواقع يشكل غنى في فرديته إلا أنه في ذات الحين مجازفة يقتحم خطرها من يتناول الوجودية في إطار منهجي يفترض إجماعاً حول بعض المنطلقات والمفاهيم والتناج المشتركة.

فمن الممكن - كما جرت العادة - تقسيم الوجودية حسب وطن ولغة ممثليها، فيقال بوجودية ألمانية وأخرى فرنسية، الخ... لكن هذا التقسيم الجغرافي يبرر من خارج الفكر الفلسفي وهو بالتالي يدخل اللغة وتاريخية الفكر الذاتية

سوى نصف لاهوت مسيحي، كبار ممثليها هم أنصاف قساوسة وآباء كنيسة؛ «إن دم اللاهوتيين قد أفسد الفلسفة... والفلسفة الألمانية هي بالأساس لاهوت مخادع واحتيالي».

أما هنري برغسون قد مهد لخوض الوجودية في مواضيع فلسفية عدة كان للزعة الحيوية والتطور المبدع الباع الطويل في طرحها ومعالجتها. فالوجود، النزعة نحو الحياة، كما يرى برغسون هو عند بعض الوجوديين ذلك المشروع الذي يضطلع به الإنسان، والنزعة الخلاقة التي تنزع عن الإنسان طابعه الحيواني الغريزي لتصل به إلى كيانه العقلي ستأخذ صورة الإنسان المبدع لذاته. أما نظريته في «الأخلاق المفتوحة» التي تتحقق في «نزعة الحب» والتي تخرج بالإنسان من «حياة القطيع» ومن «أخلاق المجتمع» إلى الوجود الحر المبدع فلن نلبث أن نتجاوز التحفظات العدة التي وضعها برغسون فتجعل الحرية أساس كل عمل إنساني. وكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الواقع وما لطابع الصبرورة العالق به المناظر للإنسان الذي ليس «ما هو» وإنما «ما يصير». والحدس، وهو نوع من المعرفة، هو قلق حول الحياة، وما يؤسس عليه انطولوجياً هو المعطى كوجود الآخر والمعطى كتحال.

لقد تطورت رابطة وثيقة بين الوجودية والفينومينولوجيا، فلسفة آدموند هوسرل، وذلك في مناهج البحث وفي كثير من المفاهيم والطروحات. فقد وضع هوسرل جانباً، أو «بين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع أو تكوين موضوعات الوعي وحاول تقديم وصف للموضوعات في ماهيتها الخالصة؛ وإن الوصف التفصيلي لماهية الظاهرة على نحو ما تعطى للوعي هو الذي ينقل الواقع كله إلى الذهن ليصبح معرفة خالصة ودقيقة. ذاك أن هوسرل، حينما يتساءل عن النشاط المكوّن للوعي - القصدي - ليصل من خلال القصد إلى بنية الذاتية المتعالية، يجد في الاختزال الفينومينولوجي الجواب الشافي، فهو يضع الوجود المشخص والطبيعة والأنا وحتى الاختزال عنه خارج البحث لتظهر الأنا - الأصلية، أو الذاتية وهي ليست ماهية أو جوهرراً. إن الاختزال لا يؤدي إلى فهم الذاتية المتعالية ولا يوضح مقوماتها. بل يمكننا من الإجابة عما هو العالم وعما هي المعرفة اليقينية، فالخبرة المعاناة هي فعل الوعي والتفكير يوضح معناه؛ هذا لأن سيل الخبرات المعاناة ذو شريحتين: إحداها مادية والأخرى فكرية. وفي حين يخرج الاختزال الموضوع الحقيقي، يظهر في الخبرة المعاناة القطب الموضوعي للقصد وهو الذي يفيد عن معنى الموضوع ويرجع

والإنسان تفسيراً عقلانياً بحثاً. «إن أفضل ما تفعله الفلسفة أن تدع جانباً ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيراً معقولاً وأن تركز اهتماماتها على الإنسان فتصف الوجود الإنساني كما هو. هذا وحده هو المهم، أما الباقي فعبث» (كيركيغارد). غير أن هذا الرفض لا يعود بالفلسفة لتكون ذاتية بحتة، تكون الفردية فيها المطلق والموضوع. وقد انتقد ياسبرز من ناحية أخرى محاولات تريد أن تجعل من الوجودية «علم الوجود» على غرار تطلعات العلوم غير الفلسفية في القرن التاسع عشر؛ ووقف جميع الوجوديين بوجه الوضعية الجديدة والمذهب البراغاتي والتحليلي وغيرها في الفكر المعاصر، كونها أرادت تفسير الإنسان والواقع تفسيراً منطقياً أو نفعياً شاملاً. وما موقف معظم الوجوديين الرافض للماركسية إلا من باب فهمها المغرض كتهديد لحرية الإنسان كما ينظرون إليها.

ويرافق التحليل الوجودي شعور عميق بضيق الإنسان الذي أصبح لا مأوى ولا جذور له حتى في تلك الميادين التي كانت تصمد بوجه التهديد والتأثير الآتية عليه من الخارج: الشعور الديني والفكر اللاهوتي ثم الأسس الأخلاقية والفلسفية - الميتافيزيقية وما نجم عن العلوم الطبيعية من تقدم ورغد عيش. لقد أخضع هؤلاء المفكرون وجود الإنسان في فرديته وفي نسج حياته الثقافية والمادية والاجتماعية لجذرية التساؤل حول معنى وعبث هذه الحياة، حول قيمتها وحول تفهقها أو صمودها وذلك بشكل لم يعرف له مثيل من قبل.

يشترك الوجوديون بطالبة الفلسفة بالعودة إلى السؤال حول الإنسان، لا كذات أو وعي ووعي الوعي فقط وإنما من قبيل معاناة العلاقات المعاشة في الوجود أيضاً، وهي المتجلية في واقعته أو التي يعرف ذاته بها موضوعاً بما في ذلك أشكال الإدراك السابقة على الفهم المفهومي. وتلازم السؤال حول الوجود ومعناه هو قاسم مشترك أساسي لدى جميع الوجوديين، ومن هنا تم رفض اعتبار الإنسان نقطة عبور لقوى خارجة عنه أو اختزال مصيره الشخصي إلى وجود زمني عابر في العالم.

وعلى الرغم من التفاوت والتناقض بين ممثلي هذه المدرسة في طرق الاقتراب من تحليل واقعية الإنسان إلا أنهم يجمعون على أن وجوده هو تعال متواصل «فالإنسان محقق الوجود الوجودي، له قدرة على أن يكون دوماً غير ما هو عليه، وفي هذا تكمن خصوصية وجوده. لكن هذه القدرة محصورة في الوضع الذي ليس من فعل الوجود ولا يدين له بشيء، كما يعبر عن ذلك القول الوجودي، ان لا خيار لنا أن نوجد أو لا نوجد. ويفهم هذا الوجود كـ «الوجود - في» أو «الوجود - مع»

والثقافية، إلا أنه غير كاف لا بل إنه يسيء إلى فهم واقع التفاعل والتأثر المتبادل الذي هو ميزة من مميزات الوجودية.

أما تقسيمها إلى ملحدة ومؤمنة فيولي إحدى الطروحات أو أحد المواقف أهمية من حيث لا تستحق، على حد قول الوجوديين أنفسهم. في حين أن تتبع مواضيع فكر كل وجودي على انفراد يعود في النهاية إلى عرض ليس بمجاله هنا.

وقد نظر كثيرون إلى الوجودية كمدرسة فلسفية من منظور خصوصيات عالقة بها على أنها من صميمها؛ فقليل أنها رفض لما سبق في تاريخ الفكر الفلسفي، وقليل أيضاً أنها «تعيش على هامش الماركسية» أو أنها إيديولوجية مرحلة تاريخية ظهرت في وقت يتلاءم مع مجتمع قوّضت الحرب قاعدته المادية وأساسه الأخلاقي فقدمت نفسها كفلسفة لمجتمع مفكك ومتداع وكانت بذلك ستاراً يخفي إعادة تكوين عقائد بالية ومواقف زعزعتها الخوف والقلق فعدت وتمركزت في قلب المجتمعات.

وقد قادت مثل هذه الاعتبارات بعضهم إلى الاستهتار بها والنظر إليها كنزوة أفراد عابرة قلماً تستحق الذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. إن جميع هذه الاقترابات من فهم وعرض الوجودية وما مائلها يسيء إليها إذ يسيء إليها ويوظفها في غير ما هي له. فإن الغنى والعمق اللذين نجدهما فيها يبرران تناوُلها بجدية كإحدى أبرز المدارس الفلسفية المعاصرة. وعلى الرغم من صعوبة لم شمل الرؤى المتباينة والمتناقضة أحياناً حول طروحات أساسية قدمها الوجوديون، يبدو لنا أنه من الممكن محورة نظرياتهم حول موضوعين أساسيين هما: الوجود ثم الإنسان.

والداعي أو المبرر لهذا النهج في الكلام عن الوجودية هو أن فحوى ومعنى الوجود فيها يحيط بكل موجود: العالم، الذات، الذات الأخرى، الله... من منطلق خاص هو فهم الوجود الوجودي. أما بالنسبة للإنسان فقد وضعته الفلسفة الوجودية في صلب جميع اهتماماتها إذ اقتربت منه كحرية ووعي وككائن مهدد. وما تبقى من بحوث في الفلسفة كاليقين والقيم والمقولات والمجتمع وغيرها قد تم على صلة بأحد هذين المحورين أو كليهما.

5 - ثوابت مشتركة :

ولا بد قبل المضي في البحث عن الوجود وعن الإنسان من عرض موجز للثوابت المشتركة بين الوجوديين التي جعلتها تعتبر في تاريخ الفلسفة مدرسة تحمل هذا الاسم بحق. أول هذه الثوابت هو الانقلاب على الفلسفة المفسرة للعالم

غير أن بنية الوجود الأساسية هذه لا يجوز أن تحمل على القول ان للوجودية منظومة فلسفية موحدة تغني عن الاهتمام بكل مفكر وجودي على انفراد. لذا كان من الضروري أن نعود إلى خصوصيات فهم كل منهم للوجود وأن نبرز في البداية فصلنا للوجود والإنسان إلى محورين في هذا العرض خاصة وأن الوجوديين يصرون على فهم الوجود وجوداً للإنسان.

إن التعقيد الذي جاء في لغة ومناهج الأبحاث حول الوجودية، هو أحد مبررات هذا الفصل. إلا أن ما قلناه شاملاً عن الوجود كترديد لوجود الإنسان لا يأخذ بعده الحقيقي كما ورد في الوجودية إلا بالنظر إلى الوجود من حيث هو وجود الإنسان من جهة ومن حيث هو وجوده - في - العالم، في واقعته ومع الآخرين من جهة أخرى وذلك من باب الفصل النظري في البحث لا غير. إذ أنه لا يجوز أن يؤدي بنا ذلك إلى وهم وجود مستقل عن مظاهر أو واقع هذا الوجود، إنها وجهان لعملة واحدة وهما وحدة هي في الوجودية نظرة إلى الإنسان الوجود وأخرى إلى الإنسان الموجود.

الوجود لدى كيركغارد، هو الوجود العيني الفريد لشخصية الموجود البشري الفرد، وهو جزئي عارض لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي؛ لذا يستحيل على لغة الفكر المجرد أن تعبر أو أن تفسر الصعوبة الملازمة للفرد الموجود كونه يربط بداخله على نحو مفارقة بين المتناهي واللامتناهي، فيعجز الفكر عن أن يجد لذلك أي معنى. وقد كان كيركغارد منهمكاً في إيجاد إيضاح لاهوتي للوجود.

أما هيدغر فيستخدم مصطلحات ثلاثة لزيادة التوضيح في كلمة الوجود. فالمصطلح الأول هو الكلمة الألمانية DASEIN، أي الوجود هنا أو هناك، «الوجود المتعين»، قاصراً إياه على وجود الإنسان من زاوية وجوده. والمصطلح الثاني، وعبر عنه هيدغر بالألمانية بكلمة Vorhandenheit ليشير إلى الحضور المباشر أو «الملقى به حولنا» وهو يشمل كل ما يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة Existenz. أم المصطلح الثالث - Existenz - فهو الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخص به الوجود المتعين وحده أي الدازين.

وعند هيدغر «أن ماهية - Wesen - الدازين تكمن في وجوده»، أي أن ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده، وهذا ما يفسره في عبارة أخرى، أن «للإنسان ماهية من شأنها أن يكون «هناك»، أعني أنه إيضاح للوجود، وهذا الوجود الموجود هناك هو وحده

أو «الوجود - من - أجل» وهو البنية الملازمة له؛ وقد حمل ذلك سارتر وغيره إلى القول بأنطولوجيا فينومينولوجية - وهو العنوان الثاني لمؤلف سارتر الوجود والعدم - وحمل هيدغر، كبير الوجوديين في ألمانيا إلى الرد على وجودية سارتر بالقول: إن الإنسان هو الكائن الذي جوهره أن يوجد، فوجوده هو موضوع انطولوجيته.

لكن ما ظهر مشتركاً وثابتاً حول الإنسان والوجود هو - من نواح أخرى - المجال الذي سوف يختلف حوله الوجوديون فيكون لكل منهم فهم خاص له يبنى حوله فلسفته ونظريته الفردية إلى العالم.

6- الوجود:

تضع بعض المنظومات الفلسفية «الوجود» مقابل «الماهية» ويعني أن «يوجد» لدى بعضها الآخر أن «ينبتق» من العدم. أما في الوجودية فلك «وجود» معنى خاص بفكرة الوجود قال به جميع ممثليها: إنه «الملقى به حولنا في مكان ما» وهو محصور بوجود الإنسان. وفي عودتهم إلى الكلمة اللاتينية - EXistere المعبرة عن الوجود في اللغات الأوروبية، يرون أن الاشتقاق الجذري يدل على «الظهور إلى الخارج»، «الانتصاب خارجاً» وهم يأخذون به على جذيته ليدلوا على أن الإنسان، دون غيره من الموجودات، هو الذي «يظهر» ليس بوصفه كائناً فحسب، بل لأن كينونته مستمدة من أنه يدرك عن وعي من هو أو ما هو ومن سيكون أو ماذا سيكون. هذا الوجود - الصيرورة لا بطول في أية لحظة ما هو دون التشيؤ. ويدل على ذلك أيضاً قولهم، إن الإنسان متعالٍ في وجوده، إنه يجاوز دوماً ما هو عليه وأن ليس له صفة أو مجموعة صفات تحدد وجوده، فهو يلقي بنفسه باستمرار في إمكانات الوجود العيني.

ويلازم هذا الوجود فعل خاص؛ هو الوحيد الذي يقول «أنا». إنه ليس عينة من صنف أو فئة ولا تابعاً لطبيعة. هو موجود متفرد ولا يمكن أن يكون أي موجود آخر، هو غير قابل لأن يحل محله موجود آخر ولا يستبدل ولا ينضب الاهتمام به (ياسبرز)؛ وجود يشمل العالم ويشمله العالم لأنه موجود - في العالم ومن أجله وجد وبه ظهر الوجود فيه. ويترتب على خصوصيته الوجود في الوجودية أن يكون ذاته؛ فهو إما أن يكون كذلك أو يكون شيئاً غير ذاته فيندمج في عالم الأشياء؛ ففي الحالة الأولى يتحقق «الوجود الأصيل» أما في الثانية فيغرق في «الوجود غير الأصيل».

(الدازين) لا يفهمها حقها. إنها فلسفة الوجود Das Sein. فكل موجود بمعنى الوجود الإنساني يقع في أفق الوجود Sein وهو لا يبدأ في ذاته ولا في أي جمود، بل يخرج عن ذاته ليدخل الوجود ويحمل منه. فهل يصح فهم هذا الوجود على أنه الله؟ لقد أجاب هيدغر بالنفي: «الوجود - Das Sein - ليس الله وليس أساس العالم» كما وأنه ليس مطلق الفلاسفة. وهذا لا يعني أن هيدغر قد أقر الإلحاد أساساً لفلسفته، بل إن على الفلسفة، قبل أن تبحث في الله ووجوده، عليها أن تفهم وتفسر الوجود. ويقترب هيدغر من هذا الوجود كتاريخية التاريخ معتبراً أنه أحد الحقول لفهم الوجود: فالوجود هو «جوهر» التاريخ، وهم الفلسفة الأول أن تجعله ينطق بمحتواه وبجذوره الأصلية، وهذا لا يتم في الفكر المفهومي، كما ادعى هيدغر، بل في التوقع والإصغاء وفي القول الوحيد الذي يسمح هيدغر أن يقال عن الوجود Das Sein في فلسفته: «إنه هو هو نفسه».

أما الوجود Existenz عند ياسبرز فهو أولاً الوجود المتعين Dasein بمعناه الواضح والبسيط والمعبر عنه بالقول: إن الإنسان يجد نفسه في العالم. «إننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، إنها تجربة مباشرة وبغير تساؤل؛ وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعياً بالنسبة لنا... إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة أنا أوجد هذه» الإيمان الفلسفي والوحي. ويميز ياسبرز عن هذا المعنى للوجود معنىً ثانياً، هو معنى المصطلح الألماني - Existenz - على أنه وجود بالقوة، وجود من جهة أنه ممكن أن يتحقق؛ وهذا هو معنى الوجود الرديف للحرية «من حيث هو رغبة التعالي التي تعرف واهبها. وليس هناك وجود بغير تعال» (الإيمان الفلسفي والوحي). ولدى ياسبرز، أخيراً أن الوجود «هو الذات الفردية التي تظل دائماً فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبداً» (الإيمان الفلسفي والوحي).

ويبين على فلسفة ياسبرز هم «إيضاح الوجود»، هذا الوجود الفردي الذي يمتلك به الإنسان ذاته. ف يرى أن الفرد وحده هو المدرك الذي لا ينوب عنه أحد وهو واقف دوماً بمواجهة العالم: «القطبان في الوجود... هما العقل والوجود، لا فاصل بينهما ويفقدان أحدهما يفقد الآخر... إذ يتضح الوجود لذاته بالعقل ويكتسب العقل بالوجود موضوعه». ومن يعطي الحياة «وجوداً دون عقل» معتمداً على الشعور والحس والنزوات، يصل إلى العنف؛ ومن يعطي الروح وحدها

الذي له خصائص أساسية للوجود الذي يظهر خارجاً عن ذاته Ex - Sistere «أعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود» (حول المذهب الإنساني) وعلى ضوء التطور الأخير لفلسفته يصل هيدغر إلى فهم وجود الإنسان حينما يصل الإنسان إلى مرحلة النضج عندما يلبي نداء الوجود العام Das Sein.

فالوجود الإنساني هو إذن فردي في الأساس؛ لكنه لا يدرك على أنه ذاتية أو وعي، أو حرية، كما نجد ذلك عند الوجوديين الآخرين أيضاً، بل يدرك ذاته كمعاش شخصي وفردي يدرك أنه «قدرة على أن يكون» ومشروع يلحق الإمكانات الخاصة بكونه: الإمكانية الحقيقية والحرية طارحة المشروع هما طابع الوجود (الدازين) المعاش والمدرك لذاته؛ هذا ما يميز الإنسان عن كل معطى آخر وعن جاهزية الموجودات بشكل خاص. وبالإضافة إلى هذا التمييز فإن الحرية والإمكانية هما اللذان يكتانه من التوجه في العالم؛ إذ إن على الموجود أن يأخذ القرار بوجوده في كل لحظة، وهو في ذلك يواجه أحد الخيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصلية وإما أن يخفق؛ ربح أو خسارة للوجود الحقيقي؛ يكون مع وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى في المجهول بين يدي القوى الأخرى في الحياة اليومية. وفي المعاناة وفهم الذات تعين للإنسان أن يصبح ذاته إذ إن وجوده يمتد في كل لحظة إلى الموت الذي لا ينجح له كائن سواه، وهنا يعيش زمنه أو بالأحرى محدوديته الزمنية.

لقد وصفت الميتافيزيقا والأنطولوجيا أيضاً موجوداً محدداً موضع الوجود بصيغة الشيء أو الوعي. وأغلقت بذلك على نفسها الأبواب أمام اقتحام الوجود. فأعلن هيدغر عن طريق له في تحطيم كل ميتافيزيقا، ليس من باب العداء وإنما كمحاولة العودة لها إلى ما سبها «أنطولوجيا أساسية» محتفظاً بالدازين وجوداً للإنسان. وهو مماثل في ذلك فلسفة إيمانويل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804. لكنه يرفض أن يفهم الوجود كوعي أو وعي الذات. إنه «وجود - في - العالم»، وجود - عند - «وجود - مع»، حضور، فهم، خطاب وتثبت بالإمكانات الذاتية، استباق الذات، قلق، خوف، وجود في مجابهة الموت ووقوف في العدم... هذا المعاش يظهر صلب الوجود وهو زمنيته. والمنطلق لفلسفة هو «الوجود - في - العالم» الذي يسمح لها بتخطي كل واقعية ومثالية وقعت في شباكها الفلسفات الأخرى.

لكن القول إن فلسفة هيدغر تدور حول المعاش والوجود

أنفسنا، شفافاً. إن المتعالي الذي ليس شيفرة ولكنه شيء ترتبط به بواسطة لغة الشيفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم «الإيمان الفلسفي والوحي».

وينطلق سارتر من أن الوجود سابق على الماهية. ولسارتر تصوره الخاص للوجود: إنه الوجود الفردي العيني هنا والآن. غير أن سارتر، مثل هيدغر يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح الفروق التي تطمسها المصطلحات التقليدية. فالوجود - لأجل ذاته - pour soi - يتطابق مع مصطلح هيدغر «الوجود المتعين» - Das Sein - وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. أما «الوجود - لأجل - ذاته» pour soi فيعرف من خلال فكري السلب والحرية، فما هو «لأجل - ذاته» يظهر في الوجود أو ينبثق «بأن يفصل نفسه» عما هو في - ذاته - En Soi - وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي. و«ما - هو - لأجل - ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته، فوجوده هو حريته. ومع ذلك فإن حريته - وهنا تكمن المفارقة - هي كذلك افتقاره إلى الوجود. فعند سارتر، شأنه في ذلك شأن كيركيغارد، تناقض داخلي في الوجود. وقد يعبر عن ذلك بالقول إن الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً.

وجود الوجود هو ما يظهر عليه، وبهذا تتخلص الفلسفة من كل ثنائية ومن «وهم العوالم الخلفية» أو «الوجود - الذي - وراء - الظاهر». وهذا ما يسمح لسارتر أن يؤكد أن الإنسان يعطي ذاته ماهيته أو أن الوجود لا ماهية له، فالإنسان «ليس سوى ما يوجد» هو عن ذاته؛ فكل ما يوجد يظهر بوجوده على ما هو عليه حقيقة ولا سبب ولا هدف له وإنما يكتسب المعنى والتبرير بوجود الإنسان.

وعلى الفلسفة، كي تكون حقاً كذلك، أن تبين العلاقة بين هذا الوجود وبين أهم وأشمل أعمال الإنسان الكاشفة عن حقيقة وجوده والتي هي عملية «الإعدام» néantisation. ويبدأ السؤال الفلسفي الوجودي بالسؤال عن عدم وهو أول اقتراب لفهم الوجود؛ أما المنطلق لذلك فهو موقف الإنسان من ذاته، من فعله وما يحيط به، وفي جميع هذه المواقف تتجلى «حقيقة» عدم. فالسؤال، مثلاً، يظهر غياب المعرفة لدى طارحه ثم عدم وجودها في ما يسأل عنه وكذلك الأمر غيابها في الجواب الذي يأتي حداً وتعييناً ليعدم السؤال كيانه: «إن انعدام - الوجود المثلث هذا يشترط كل سؤال». و«هاجس» عدم الوجود أيضاً كما يتضح ذلك في السلب، حيث عدم شرط النفي ومعينه على الدخول

الأهمية يصل إلى «عقل معدوم الوجود»، لا شخصاني ولا - تاريخي. إن وجود العالم هو موضوع إيضاح العلوم على مختلف أنواعها، إلا أنه يكتسب في الفلسفة الوجودية بعداً خاصاً، هو ذلك الوجود الموحد مع وجود الذات؛ والوحدة بين المعاش الذي يُكتسب في الحياة بحرية وفردية تاريخية من جهة وبين ما يشبع بالروح ويقوم في الوعي، من جهة أخرى، هذه الوحدة هي التي توضح الوجود. وبالتالي فالمعرفة وحدها لا تفي بهذا الغرض لأنها، دون الشق الأول، تصبح فلسفة وعي قام بتجاوزها كل من كيركيغارد ونيثشه. أما فلسفة الوجود فتظهر وتحقق اللئحة بين الحياة والروح، إنها تحقيق «الاتصال» كما يقول ياسبرز. وفيها يترك الإنسان جميع الحقائق الدوغمائية والمنظومات المتحجرة والأسرة جانباً ليبقى على ذاته مفتوحة كما يبدو أمامه العالم قابلاً للانهيار في كل لحظة ويتقصى نسبة كل ما هو بشري وهو يقرأ في العالم المكون من مفارقات مجرد شيفرات. ويصطدم الإنسان في هذا كله بحدود مقدراته دون أن يصل إلى إيضاح نهائي أو إلى حقيقة ثابتة. فلا يبقى له سوى إرادة الحقيقة، وهو ما يرى فيه ياسبرز معنى الوجود ومهمة الفلسفة الأولى والأخيرة.

لكن الوجود، وإن بدا هنا فردياً، ينقلنا إلى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود انطولوجياً حين يصل الوجود البشري إلى حدود وجوده، وقد تكون هي الموت أو الذنب أو المعاناة، إلى ما يسميه ياسبرز «الموقف الحدي» وهنا ينهار الوجود أو يتحطم ويشعر بالقلق والتناهي تهديداً لوجوده. غير أن ياسبرز يرى فيه أيضاً موقف تحطيم وتحرير للإنسان حيث يدرك أن الوجود هو منحة من المتعالي. وعندما يعي الإنسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فإنه يتجاوز هذا التناهي ويتجه إلى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي» (النطاق الدائم الفلسفي). ولكن لا يمكن أن يصبح المتعالي موضوعاً للفكر، فهو شامل يأتي قبل الذات والموضوع «وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء، واللافناء، عندما نطلق عليه شيفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل» (الإيمان الفلسفي والوحي) ومع هذا كله يرى ياسبرز أن الوجود قد وصل هنا إلى الشيفرات المؤشرة على حقيقة تتجاوزنا فيستطرد قائلاً: إن المتعالي «ليس حداً يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثم نفتقده في كل تفكير، إنه ليس شيئاً لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثم لا يعيننا بل يعيننا إلى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن

الوجودية: الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي، في تحقيقه لهذا الوجود وجميع حقوق ومكونات وجوده، ولا يطرح سؤال حول العالم أو التاريخ أو المجتمع أو الله أو حول المعرفة أو غير ذلك إلا بمقدار علاقة هذه الموضوعات بالإنسان. ومن هنا يصح القول عن الوجودية أنها فلسفة الإنسان قبل أن تكون فلسفة «إنسانية».

يطرح أول سؤال في الوجودية: من هو الإنسان؟ ولكل فيلسوف وجودي جواب عنه، خاصة عند من نعتبه هنا مثلاً لهذه المدرسة بالمعنى الضيق وهما هيدغر وسارتر. لكن تراثاً فلسفياً واسعاً قد سبق ووضع خطوطاً قادت إلى نظرتهم: إن الإنسان ليس جوهرراً، إنه وجود لا ماهية له تسبق وجوده فتعيّنه وتحدّه أو ينخرط في مكوناتها من قبل خالق أو مطلق أو منظومة فكرية. إن الإنسان هو عين وجوده، ومن التناقض، كما يقول كيركيغارد، أن يبحث الإنسان عن الوجود خارج ذاته أو أن يأخذ بها «جاهزة»، فهي في صيرورة وتحول، ليس هو موجوداً إلا بمعنى أنه يصبح الذات الفردية، وهي وجوده المتعين. أما نيتشه فقد كشف عما دعاه «المفارقة في الوجود الفردي» وحلل مقوماتها الغرائزية محدداً الصراع في الذات الفرد بين ديونيسيوس وأبوللو فهي تؤكد ذاتها دوماً من خلال هذا الصراع وتعيش في توتر وتمزق مستمر. يتميز عند نيتشه وجود الإنسان وقلقه الدائم؛ إنه يخلق ماهيته وطبيعته بحريته واختياره.

يجمع الوجوديون على أنه لا وجود لطبيعة إنسانية تفهمنا من وما هو الإنسان كما أنه لا يمكن أن يرد إلى مجموعة من الأفكار القابلة للمعالجة العقلية. من ناحية أخرى لا يعرف الإنسان بوصفه كائناً مشخصاً لعدد معين من الخصائص يتوجب عليه التقيد بها، وهو ليس مجموعة غرائز تحكم بها جبرية عمياء ولا تحقيقاً لفكرة يمثل لها مهما كان مصدرها. إنه موجود، وهذه هي الواقعة الوحيدة التي يمكن للفلسفة أن تحيط بها فتنتقل منها: الإنسان موجود وكما يصنع هو هذا الوجود. وبما أن الوجود لا ينطلق من جوهر وليس هوية، لأن الانتقال من اللا - إنساني إلى الإنساني لا يرجع إلى شيء يستند إليه، فلا يصدق فيه قوله سوى أنه الكائن الذي دفع نفسه إلى الوجود، وهذا فعل حرّيته.

الإنسان حرة. فعل، ذاته موضوع فعله، ووعيه للفعل والذات، كونه أنا فاعلة وواعية لذاتها وفعلها، يشكل وحدة في صيرورة دائمة. ويتم إدراك الذات هذا عبر تجربة الوجود - في - العالم وما يتأتى عنه من قلق وخوف وتهديد

في حيز الفكر، وبالتالي في الوعي والوجود. وحيث لا وعي ولا سلب، والعكس صحيح أيضاً. من هنا القول إن كل سلب هو وعي ذاته، وإنه لا بد وأن يظهر في الوعي مباشرة. ويظهر هذا في الخوف والقلق كصفة ملازمة للوجود الإنساني: «إني لست من ساكون... لأن ما أنا عليه ليس الأساس لما ساكون». وما يرغب الإنسان في كونه لم يكنه بعد وما يكونه في الآن الحاضر، لا يكاد يكونه حتى يكون قد تعداه ولا يدركه إلا كمادة ميتة. وليس هذا في مجال المعرفة والتأكيد الذهني المدرك والواعي فحسب بل إنه يلزم الحياة المادية أيضاً، أساس علاقة الإنسان بالعالم.

والوجود الإنساني «إعدام» للوجود بمعنى مزدوج: تراجع بالنسبة للمعطى وانتزاع للذات، لذا يصدق القول إن «الإنسان هو الذي يفتق العدم في العالم» وأنه يتحتم على الوجود أن يكون عدم ذاته فهو يحمل فعلاً يكون فيه ما هو عليه وما ليس عليه في آن واحد. ويظهر اعتبار الوجود كإعدام للعدم من قبيل الوعي والواقع الإنساني. ليس الوجود سابقاً على الماهية أو على الأصح إن لا ماهية له؟ «وجود - لأجل - ذاته» يتجاوز الأشياء وكل وجود مادي ويعدم «الوجود - في - ذاته»، وجود العالم والظاهرة. وكذلك الأمر بالنسبة للبعد الثالث الذي يدع سارتر في وصفه له، الوجود مع الآخرين أو «الوجود - من - أجل - الغير» حيث الأنا موضوع في نظر الآخر؛ وينشأ صراع مستمر بين «الوجود - لأجل - الذات» و«الوجود - من - أجل - الغير» يحاول فيه كل طرف أن يسترد ذاتيته التي أصبحت موضوعاً للذات الأخرى، ولكن دون جدوى «فالآخر هو الجحيم».

ومع العنوان الثاني لكتابه الشهير الوجود والعدم يؤكد سارتر قوله بأنطولوجيا فينومينولوجية ولو كانت مرتبطة بظواهر الوجود البشري أكثر مما هي عند هيدغر وياسبرز. وقد تلقى عنده نوعاً من الانفعال الأنطولوجي وبشيء يشبه الوحي أو الإلهام، لكنه لا يصل قط إلى محاولة المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام كما رأينا ذلك عند هيدغر وياسبرز وكما نراه لدى «المؤمنين» من الفلاسفة الوجوديين. وهذا ما حمل بعض الشراح على القول، إن سارتر رغم كل جهوده ورفضه، لم ينج من أن يكون ميتافيزيقياً.

7- الإنسان :

ليس الإنسان موضوع بحث في الوجودية إلى جانب غيره من الموضوعات، هو المحور الذي تدور حوله الفلسفة

واغتراب وتشوّ، وصفها الوجوديون بألوان عدة وأبدعوا في وصفهم وتحليلهم.

وان لائحة عرضية للمواضيع التي تناولوها في هذا المجال تضم جميع نواحي ومقدمات الحياة البشرية: البيئة، العالم اليومي، عالم العلم والفن والدين، الجسد، الزمان والمكان، الطبيعة، وهذا ما يصف الوجود في العالم. وقد أولوا جميعهم اهتماماً خاصاً بوجود الإنسان مع الآخرين، فتناولوه كسمة أساسية للوجود وحلّلوا العلاقات بين الأشخاص كالعلاقة المميزة التي يكتسبها الجسد ضمن هذه العلاقات والوجود مع الآخرين من حيث هو أصيل أو زائف. كما أنهم دخلوا في وصف دقيق للمشاعر الإنسانية وأضافوا هنا إلى علم النفس، وبالأخص التحليلي منه، أبعاداً جديدة.

غير أننا نجد الوجه الأصيل للوجودية في بحثها عن الإنسان محقق ذاته في حريته، في تاريخيته وزمنيته وهذا ما سنينه في فكر هيدغر وسارتر.

عيش وفهم الذات هما، عند هيدغر، عبء ألقي على عاتق الإنسان ليكون ذاته. وهذا ما تشير إليه الزمنية أو بالأحرى نهاية وجوده الزمني. فالإنسان يحمل ذاته في كل لحظة، باتجاه الموت وهو يواجه في الموت صلب ما سيكون دون أن يتمكن أحد من حمل هذا العبء عنه، لقد أعرضت فلسفات النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن معالجة الموت كمشكلة فلسفية، لكن هيدغر - في اتباع جورج سيمل وماكس شيلر - قد عاد إليها ولو بطريقة أخرى. فالإنسان، قبل أن يفكر ويعرف، يعي ذاته «في - الزمن» ويجابه من هنا حدود وجوده ككائن حي في الموت؛ لذا يأخذ منه موقفاً هو عين موقفه من وجوده، وبهذا يظهر له لغز الوجود - لغز المطلق والعدم كسؤال يشمل الوجود ككل، ويخطو هيدغر خطوات عملاقة على هذا الطريق الجديد: إن هذا السؤال يمسّ صميم حياة الإنسان، وما الخوف أمام هذا المصير سوى ذلك الجرح المميت الذي يظهر في الوجود. إنه يضع الإنسان في مواجهة العدم ويرفع إمكانية اللاوجود إلى موقع السيادة على مصيره.

وهنا يترك هيدغر وراء ظهره جميع التساؤلات الميتافيزيقية ليُعنَى بالسؤال الرئيسي: السؤال عن معنى وجود الإنسان في التاريخ وهو معنى مصيره؛ إنه في تفاعل وتضارب بين انغلاق الوجود وانفتاحه. والموت ليس حدثاً عارضاً ونحن نرى أن وجود الإنسان هو وجود - لأجل - الموت؛ لا بل أن هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً أن العيش بمصادقية هو التقيّد بالحياة على أنها معنى الموت.

ويتصدى هيدغر لغيره من الوجوديين في اعتبارهم أن العصر الراهن هو عصر الإنسان؛ ففي نظره أن الإنسان ليس في هذا العصر بأفضل مما كان عليه في العصور السابقة لا بل أنه محاط بأخطار هائلة ومن كل صوب. ويرى هيدغر أن العصر الحاضر الذي وصلت إليه الإنسانية هو عصر الوجود Das Sein وأن الإنسان فيه إنسان بمقدار ما يأوي الوجود في ذاته ويظهره خارجاً عنه Ex - Sistere، فهو ليس الوجود وليس سيّد الوجود، إنه حارسه وراعيه. هو الذي يتجلى في لغة الإنسان وفي فكره وهو الذي يُدخل النور إليه فتولد فيه الحقيقة. ومن ثمة يكون فعل الإنسان الحقيقي في عمله على إفراغ ذاته لبتفتح الوجود فيها وهكذا يتحقق فيها وبها يحقق الإنسان ذاته، لأن الإنسان، وهو لا يفهم من قبيل مقولة الجوهري، لا يمكن أن يفهم أيضاً من قبيل أن يكون ذاته. وهنا يفرض هيدغر كلاً من الذاتية المثالية وميتافيزيقيا الفلسفة اليونانية بصيغتها الأفلاطونية والأرسطوطالية لأنه يعتقد أن الاتجاهين يحولان الإنسان في نهاية الأمر إلى ماهية.

كيف يتطابق الإنسان والوجود؟ أم يتأهى، والحالة هذه، الوجود والعدم؟

يحمل الإنسان تعينات الوجود والوجود يظهر كعدم، وهو بمقابل الموجود فقير التحديد على الرغم من أنه سبب وجوده؛ فالعدم هو أنقى من كل شيء. فالحروف الصادر عنه ليس تهديداً للحياة، بل هو بالنسبة للإنسان مُلقًى - خارج - الوجود، لذا يبقى الوجود ماهية كل شيء. فهل الوجود هو الله في وجودية هيدغر؟ يجيب هيدغر: «إن الوجود ليس الله وليس سبب العالم». لكن هذا القول لا يفهم من باب الإيمان بالله، وهو ليس إلخاً لأن السؤال حول الوجود لا يدور في دائرة الأسئلة والبراهين حول وجود الله أو نكرانه. فإن أفضل صيغة لتصوير الوجود هي القول: إنه تاريخية التاريخ. والفكر ينطلق من الزمن نحو الوجود و«العودة» إلى الزمن محتمة عليه وهذا ما يميز القول بالتاريخ وجوداً وفي معنى التاريخ ولبّ مشكلة العصر.

هل الإنسان إذن تناج لحريته في فلسفة هيدغر؟ إن كل عودة إلى الفردية تخرج عن فهم هيدغر للإنسان. فعنده إن الإنسان الشخص «فارغ كلياً» دون أن يكون في هذا القول إحياء لمنظومة هيغل الفلسفية، أي دون أن يفهم الإنسان على أنه أسير منهج جدلي أو تسلسل منطقي يصل بنا إلى تصور عقلي للإنسان. فلسفة هيدغر تعطي التجربة الذاتية بعداً خاصاً للقلق فيها أهمية كبرى. ذاك أن وجود الإنسان بلا

عملية إيجاد الذات في كل لحظة لأن لا شيء يعين الحرية رغم وجودها في مجموعة وقائع لا تستطيع إلا وأن تواجهها؟ ثم إنها تتحمل مسؤولية هذه المشروطة التي توجد فيها، وهذا ما يعنيه «ارتر بأن الحرية مدرجة في العالم وأن الإنسان يلتزم بالعالم ويوجد كذا يوجد القيم في وجوده - من أجل - ذاته مقابل الوجود - بذاته.

ويفرق سارتر بين حرية الإرادة والحرية بقوله إن الإرادة ليست وحدة بين عنصرين هما الحرية والإرادة نفسها، هي نداء موجه للإنسان أن يحقق ذاته وبالتالي إنها من وضع الحرية وبها تفهم كقصد. وكما لا يأتي على الحرية شيء من خارجها كذلك لا تخضع هي لقانون سوى أن تكون هي هي، إنها حاملة ذاتها. ومن هنا يرى سارتر أن الحرية هي الله نفسه فيقول إن الإنسان يضع ذاته معينا ليتجه نحو المطلق ويصبح هو المطلق: «أن أكون إنساناً، هذا يعني أن أنحول لكي أكون الله». لكن هذا التطلع لا يتحقق كلياً وهذا ما يظهر جلياً في «الممكن» و«النقص» و«الحسي» و«يقيد الإنسان في واقعته وزمانيته ووجوده - في - العالم.

كذلك تعين حرية الإنسان بحرية الإنسان الآخر؛ «واقع» يدركه الفرد حينما يدرك كونه «وجوداً - من - أجل - الآخر» و«وجوداً - آخر». وقد نقل سارتر في فهم هذه العلاقات الكثير عن فلسفة يوهان غوتلب فخته Johan 1762 - 1814 Gottlieb Fichte دون أن يذكر ذلك. إن وعي الحرية لذاتها، وعي الإنسان كحرية، يعني من ناحية أخرى أن الحرية قد أضحت موضوعاً ولم تعد حرية. ولما كان ذلك غير ممكن فإن وعي الحرية يتطلب وعي حرية أخرى يجعلها تدرك كنه «كونها - آخراً» وهو محتوى «وجودها - من - أجل - الغير» الأساسي. فلكي تكون الحرية حرة عليها أن تضع حرية أخرى تضعها حرة هي بدورها: فتكون ذات الحرية الأولى «أنا» الحرية الثانية والعكس صحيح أيضاً. هنا تظهر الحرية على حقيقتها في الوجود: أنا وأنت، وأنت وأنا، ولكل منهما واقع وحدة الحرية والتعيين، وهي وحدة غير قابلة للفصل. ويعني وجود الآخر في الفلسفة السارترية ثلاثة أمور: أن الآخر هو حد للذات، إنه تهديد دائم بجعل الذات موضوعاً وأنه هرب الموضوعات الخاص. والأمر نفسه ينطبق على وجود الذات بالنسبة لوجود الآخر. وأظهر سارتر ذلك ببراعة فائقة حينما تكلم عن النظرة وعن البغض وعن الحب. ويختزل تحليله بكلامه الدرامي: «إن الخطيئة الأصلية هي وجود الآخرين» و«إن الجحيم هم الآخرون».

ماهية يظهر في القلق، وهو يغمر الحياة من كل صوب ويكشف عن وجود الإنسان الخاص. إن الإنسان هو صانع نفسه - هذا هو المعنى الحقيقي لأسبقية الوجود على الماهية - لكن هذا الصنع ليس خلقاً بمعنى الأديان الموحدة؛ هو تعبير عن قدرة الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يصبح هذه الذات؛ هو هدف يريد دوماً أن يصل إليه، لكنه قد يفشل في ذلك فيقع في حياة اللهو والعبث. وحتى الذات التي «صارت» ذاتها حرة تحيط بها مجموعة من القيود: الوجود - في - العالم الجاهز، في المكان والزمان وفي نظم اجتماعية محددة، الخ... مع العلم أن الوجود - في - العالم وفي الزمان له أهمية خاصة لأنه ليس صفة تضاف إلى الذات بل هو من مكونات وفي صميم وجودها وذلك بدليل أن المعرفة ترجع بالذات دوماً إلى العالم وتجعلها وجوداً - في - العالم ووجوداً مع الآخرين. هنا سبب ومعنى مأساوية الوجود الإنساني والخطر الذي يهدده باستمرار.

أما في فلسفة سارتر «فالإنسان حرية»، «محكوم عليه أن يكون حراً» والحرية هي المكون الوحيد لوجوده. فعلى الفلسفة، إن كانت تريد أن تكون فلسفة، أن تكون «فلسفة الحرية» وبذلك تكون فلسفة الوجود. هي وجود الوعي والفكر والفهم، وهي فردية ومطلقة في آن واحد. إنها تتحقق في ممارستها: في الخيار والمشروع والمسؤولية، لكنها ليست خياراً بين إمكانات عدة، إنها خلق للذات ولا شيء يعينها غير ذاتها. ليس هناك جنس بشري ينتمي إليه الإنسان، أو طبيعة إنسانية يكون فرداً منها؛ لا يوجد الإنسان إلا حامل «أنا» وهي التي تخلق نفسها على ما هي عليه.

والحرية هي أيضاً أساس المعرفة وذلك بمعنى: أولاً: إن العدم الذي أدخله الإنسان إلى العالم، كما يقول سارتر، يفصل بين الذات والموضوع، لكن وجوده ليس شيئاً، إنه غير موجود، والوجود الذي لا وجود له هو الحرية. ثانياً: إن المعرفة هي معرفة المعرفة، وهذا يعني أن من يعرف لا يماهي ذاته وإلا لكان ذاته وذات الموضوع الذي يعرفه في آن واحد، أي أنه كان شيئاً وليس وعياً. لكن الذات تعي في الوعي أنها غير ما تعيه وهذا ما ينطبق على الحرية. ثالثاً: إن المعرفة هي اعتداد بأن ما عرف قد تمت معرفته على حقيقته. هذه العلاقة هي في الوعي الذي ليس شيئاً بل هو حرية الإنسان التي تطلب الحقيقة وتحاط بها. في هذا الإطار تفهم الحرية مكونة الوعي وتظهر في القلق كاختيار ومشروع ومسؤولية من قبيل تكوينها هذا. فالاختيار - الحرية ليس إمكانية انتقاء، بل هو

وهذه هي فحوى مطالبة سارتر بكوجيتو سابق على التفكير. وأساس قولهم في المعرفة، ان الوجود يتجاوز ذاته، وانه وجود - في - العالم ووجود - مع - الآخرين وهذه الثلاثة تشكل وحدة متساسة بحيث ان الذات لا تكون منعزلة ويحتم عليها بعد ذلك أن تدخل في علاقات مع العالم والآخرين، بل إن وجودها - كما يظهر ذلك التحليل الفينومينولوجي - ليس خارجاً عن تلك الوحدة.

ومع رفضهم حصر المعرفة في إطار منظومة مفهومية تحاك حول الواقع والوجود، رفضوا أيضاً أن يكون الاختبار منطقاً أو عاملاً جوهرياً في استنباط الواقع والكشف عن الذات. إن المعرفة هي المعرفة بالإنسان الذات والآخر وليس إحاطة بالوقائع التجريبية كما تسعى وراءها العلوم. ففي حين يمكننا معرفة الذات من الحصول على قدر من اليقين بسبب مباشرتها، تتم معرفة الإنسان الآخر بالمشاركة المتسمة بالتبادل والتلازم والواقعية وكل هذا يبعدها عن التجريد. ولدى الوجوديين ان المعرفة النظرية لاحقة على المعرفة العملية بالمعنى الكانطي لذين التعبيرين، على الرغم من الفوارق القائمة بين ممثلي هذه المدرسة في فهم وتفسير فلسفة كانط Kant 1724-1804 وديكارت Descartes 1596-1650 وغيرها.

وحين أرادت الوجودية الكشف عن واقعية الوجود الإنساني، بات هذا ممكناً لها بفضل اختبار الوجود الذي يكتب، كما يقول هيدغر قبل أي تفكير، نظراً لأن الإنسان هو «الكائن الذي يدور وجوده حول قضية وجوده». غير أن التفكير يبقى أحد أشكال الوجود وهو النشاط الذي نصل بواسطته إلى المعرفة. إن الوجودية لا تناهض الفكر وتدعو إلى التخلي عنه لتحل محله الوجدان والإرادة (على الرغم من ميول بعضهم بهذا الاتجاه)، بل جل ما ترفضه هو إعادة الواقع إلى الفكر، والفكر المجرد وإقرار الوحدة بين الفكر والوجود على أنها شيء واحد. وقد كان يأسر أكثرهم حرصاً على توطيد الفكر كعامل أساسي في تكوين الوجود البشري. أما عند هيدغر فإن ما يسميه «التفكير الأصيل» لا يتغلغل فيه الوجود البشري فقط، بل والوجود العام أيضاً؛ إنه استجابة الإنسان للوجود ومعاشته التأملية للواقع. هكذا يفهم ويفسر هيدغر قول بارمينيدس Parmenides نحو 540 - 450 ق.م. حول العلاقة بين الفكر والوجود: إن الفكر لا يكون الواقع، بل إن الوجود يعبر عن نفسه في الفكر؛ هذه هي الوحدة بين الفكر والوجود التي تكلم عنها بارمينيدس حين قال: «إن الفكر والوجود هما شيء واحد».

وتدرك الحرية ذاتها متناهية معينة في وقائع أخرى: حين تعطي الذات واقعيها كوجود في العالم الحسي يهددها فيه دوماً الخوف من أن تصبح شيئاً من العالم؛ في الزمانية وجسدية الإنسان وواقعيته حيث يدرك الإنسان في مسيرته ليصبح الله، إنه متناه ومحدود على الرغم من أنه هو الذي وضع لنفسه هذه التعيينات. إن الوجود الزمني كماضٍ وحاضر ومستقبل هو «منع الزمن والعدم الذي يفصل الواقع الإنساني عن نفسه» فيظهر له محدوديته؛ أما وجوده كجسد فهو ما يحقق فيه مشروع وجوده بفردية كيانه؛ من هنا يعتبر سارتر أن الزمنية والجسدية هما تاريخية الإنسان وتاريخية حريته. وحينها حاول أن يرتد عن هذا الموقف الفردي الذي شاع في كتبه الفلسفية الأولى وفي مسرحياته ورواياته، لجأ إلى «عملية تحقيق الحرية في كلية» كما وصفها في كتابه نقد العقل الجدلي ليكسب نقطة ارتكاز جماعية تقوم عليها وتبين منها الحرية الذاتية وحرية الآخر في واقعيتهما وزمانيتهما، إلا أنه لم يتعد في تلك الصفحات العديدة الوصف لبناء نظري دعاه «الكلية».

8 - المعرفة :

ترتبط مشكلة المعرفة بمشكلة الوجود برباط لا ينفصم، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن تقريراً عما هو موجود وغير موجود، وكل تقرير عن الواقع هو أيضاً ادعاء بالمعرفة. لكن السؤال في الوجودية، على خلاف ما كان عليه في الفلسفة، لا ينطلق من شروط المعرفة واليقين بل من الوجود البشري. وليس الوجود فكرة يبرهن عنها أو تحاك لها ربط منطقية لتظهرها وتحللها، إنه واقع تتبعه مشكلة المعرفة. وعلى حد تعبير هيدغر أن «المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود - في العالم - (الوجود والزمان)». ولم يعر الوجوديون، من هذا الباب، نظرية المعرفة اهتماماً خاصاً كما أنهم لم يقرروا ضرورتها كركيزة أساسية للفهم وتحقيق الذات.

ورفض الوجوديون مناقشة نظرية المعرفة في صورتها التقليدية، إلا أنهم لم ينقادوا إلى رفضها رفضاً باتاً أو إلى إحلال عملهم في تحليل الوعي والوجدان والاندفاع كبديل من المعرفة أو الفهم أو الحقيقة. فعندهم إن الفصل بين الذات المفكرة والكون المادي يخطئ فهم الواقع بالاضافة الى أنه يواجه المعرفة بمشكلة يستحيل تحطيمها: كيف تخرج الذات من ذاتيتها لتعرف العالم خارجاً عنها؟ لقد قلب الوجوديون القول الديكارتي الشهير: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» إلى القول: «إنني أولاً وقبل كل شيء موجود، فأنا موجود، إذن، أنا أفكر».

الحضارة العربية هي حضارة تامة النمو، فإنها تضع الإنسان في صميم اهتمامها؛ وهذا ما يجهد بدوي في إظهاره، كما أنه يهاجم التيار السائد حول فهم الحضارة، الذي يقصر سمة «النزعة الإنسانية» على الحضارة الأوروبية دون غيرها من الحضارات.

كان اهتمام بدوي وغيره بهذه الجوانب ردة فعل مؤقتة لم تتبعها، حتى من قبله، خطوات جدية تكشف عن وجودية في التراث العربي ولم تثبت الوجودية أقدامها في التأثير على معالجة المشاكل الفلسفية والاجتماعية عند المفكرين العرب. وقد ترسخت لدى هؤلاء ولدى دارسي التراث المعاصرين اتجاهات أخرى موضعت الفكر في سياقه التاريخي والاجتماعي فأنصفت.

وليست نزعة الإعراض عن الوجودية من خصائص المفكرين في الوطن العربي فحسب، فنحن نلاحظ أن هذه المدرسة، وقد كان لها مساهمات هامة في ميدان الفكر والجهود في حماية إنسانية الإنسان، أصبحت بعد موت كبار ممثلها جزءاً من التراث الفلسفي العالمي وإن يكن أقل قابلية للاستمرار من الفلسفات الأخرى.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، الفلسفة الوجودية، القاهرة، 1956.
- الأحدي، غازي، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، بيروت، 1980.
- اليريس، ر. م.، سارتر والوجودية، ترجمة سهيل إدريس، بيروت، ط 2، 1960.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، بيروت، 1982.
- —، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، 1980.
- جوليفه، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركيجور إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، لا. ت.
- سلامة، بولس، الصراع في الوجود، القاهرة، 1952.
- العشاي، محمد سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، القاهرة، لا. ت.
- غالب، مصطفى، سارتر والوجودية، بيروت، 1980.
- فولكيه، بول، الوجودية، ترجمة جيل جبر، بيروت، 1983.
- كانايا، جان، الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة محمد عيتاني، بيروت، 1954.
- ماكوري، جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، 1982.

وعند هيدغر أن «الاعتزال» (Gelassenheit) هو أعلى مستويات التفكير البشري، فهو الذي يفتح المجال للحقيقة أن تظهر وتتجلى. كما أن هيدغر يتفرد بين الوجوديين بالربط بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجود البشري: فالإنسان يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً، ويكون حراً بمقدار ما يكون منفصلاً على الأشياء كما هي، وهذا بدوره يتم بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه بحيث لا يعيد تشكيلها وإنما يشارك في انفتاحها فحسب. وتعني الحقيقة في أصل الكلمة اليونانية «الانحسار» أو «عدم الاختباء». إن الحقيقة تحدث عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها، وهذا يفترض أنها على علاقة أساسية بوجود الإنسان: هو الضوء في عممة الوجود، فيه يحدث الانفتاح وهو يوجد «في الحقيقة» بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته (الوجود البشري والوجود العام).

9- الوجودية والفكر العربي:

لم تؤثر الوجودية على الفلسفة في الوطن العربي، لكنها لقيت صدى في الأدب والشعر والمسرح وفي الحياة الثقافية بشكل عام. لكن ما عرفته من انتشار في أوساط المثقفين قد حمل بعضهم إلى نظرة جديدة إلى الواقع الاجتماعي - السياسي وإلى العودة إلى التراث الفكري العربي والبحث فيه عن سوابق ومثل للوجودية. ففي مجال القضايا الاجتماعية - السياسية اتخذت مواقف تظهر عليها بصمات هذه المدرسة واضحة: النزعة الإنسانية في الوجود، الحرب والسلام، تحرر المرأة، الصهيونية والوجود الصهيوني في قلب الوطن العربي. لكن التأثير على هذه المواقف لم يمتد كونه مجموعة اعتبارات وخطرات وفي بعض الأحوال موقف اللجوء إلى كبار مثلي الوجودية واستجداء مناصرتهم للقضايا العربية.

أما الموقف من التراث الفكري العربي المتأثر بالوجودية فقد ذهب ببعض البحاثة والمفكرين إلى الكشف عن وجودية في الشعر العربي والدين الإسلامي وعند بعض المتصوفة. وفي هذا المجال كان عبد الرحمن بدوي سباقاً. فهو أراد أن يرى وجودية التراث العربي عن طريق الربط بين صفات الفلسفة الوجودية وما سبق أن اتسمت به بعض مظاهر الأدب والدين والفكر. وهو يؤكد مع الوجودية أن «الينوع الدافق الثر للوجود الحي هو دأب الإنسان، والإنسان فحسب» وأن على الإنسان أن يعود «إلى الوجود الذاتي الأصيل» الذي يسمى في التاريخ العام باسم «النزعة الإنسانية». وبما أن كل حضارة تامة النمو تتمحور حول الإنسان في وجوده ومصيره، وبما أن

الوجود الواحد الذي هو الله، فالعالم ظل ومظهر ومرتبة من مراتب الوجود الإلهي.

وفريق ثان: جعل الله هو مجموع العالم الموجود، فوحدة الوجود هنا هي وحدة الوجود الموجود. وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: روحية، في مذاهب الهند؛ ومادية، في مدارس اليونان القديمة؛ وهذه الوحدة الوجودية هي ما استنكره الصوفية المسلمون.

وفريق ثالث: ألغى الوجود الإلهي وقال بالوجود الطبيعي فقط، وادّعى أن عالم الألوهية نفسه هو نتاج انساني، وهذا الاتجاه يتمثل في الطرح المادي للوحدة الوجودية.

2 - وقطاع ثان يُعَدُّ في قسمة الوجود بين أعمده الثلاثة، أي: الله والانسان والعالم، فيحتل كل واحد منها مكانه ومكانته، وهذا القطاع يتمثل في المدارس الشائية، التي تقول بالجواهر المتعددة المنفصلة عن بعضها في الوجود، وتتعارض بالتالي مع مذاهب القطاع الاول، صاحب التفسير الواحد للوجود. ويتمثل هذا الاتجاه به أرسطو 384-322 ق. م في الفكر اليوناني، وبابن رشد 1126-1198 في الفكر العربي الاسلامي، وبديكارت 1596-1650. والقديس توما الاكوييني 1225-1274 في الفكر الغربي المسيحي.

3 - وثمة قطاع ثالث يُشيع بوجهه كُلية عن عالم الألوهية، ويحصر المهوم الانساني في منازل القضايا البشرية الواقعة في الحياة الدنيا فقط، ويهمل البحث عن اليقين في الألوهية، ويعتمد عن كل بحث ما ورائي يهدف الى التكهّن بمصير الانسان بعد الموت. ويتلامح هذا الاتجاه في البوذية كما ظهرت في منابعها مع بوذا حوالي 566-486 ق. م، وفي السفسطائية اليونانية، وفي بعض المذاهب الاجتماعية، وفي معظم مدارس علم النفس.

يظهر مذهب وحدة الوجود كأقدم موقف فلسفي وديني جاد من قضية الألوهية. ونلمس ذلك إذا ما قارناه تاريخياً مع مذهب تعدد الآلهة أو الإلحاد أو حتى التوحيد الوضعي.

فتعدد الآلهة، إذا ما دققنا فيه النظر، نجد أنه في الاصل موقف متوارث بصفته عقيدة الآباء، وهو لا شخصي ولا عقلاني. والاحاد، أو رفض الألوهية، لم تتحمله ضمائر الشعوب زمناً، لأنه موقف منافي للوجدان الانساني العام. وكثيراً ما كان يظهر مذهب فلسفي الحادي اخلاقي، أو مذهب ثوري، ثم لا يلبث ان يتحول مع الجيل اللاحق الى نظام أودين أضيفت اليه الآلهة، كما حدث في تطور البوذية والجينية.

- Bultmann, *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen, 1952.
- Collins, J., *The Existentialists, a critical study*, Chicago, 1952.
- Fabro, C., *Problema dell' esistenza*, Roma, 1945.
- Gilson, E., *Existentialisme chrétien*, Paris, 1947.
- Holz, H. H., *Der französische Existentialismus*, Speyer, 1958.
- Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, 1956.
- Hanna, Ghanem, *Freiheit und person*, München, 1965.
- Kingston, F. T., *French existentialism*, Toronto, 1961.
- Lacroix, J., *Marxisme, Existentialisme, personnalisme*, Paris, 1962.
- Lefebvre E., *L'Existentialisme*, Paris 1946..
- Levinas, E., *De l'Existence à l'existant*, Paris, 1947.
- Lukas, G., *Existentialisme ou marxisme*, Paris, 1948.
- Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947.
- Müller, M., *Existenzialismus im geistigen Leben der Gegenwart*, Freiburg, 1958.
- Paci, E., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, 1950.
- Salvan, J., *To be and not to be*, Detroit, 1962.
- Wealshens, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.
- ———, *Heidegger et Sartre*, Deucalion, 1946.
- Wahl, J., *Existence humaine et transcendence*, Neuchâtel, 1944.

غانم الهنا

وحدة الوجود

Pantheism

Panthéisme = Unicité de l'Etre

Einheit d. Welt

الله.. الانسان.. العالم، اطراف ثلاثة تقتسم، تتجاذب، تتزاحم في كل تفسير فلسفي للوجود، وتبعاً لهذا الاقتسام والتجاذب، تتولد المدارس والمذاهب الفكرية في التاريخ الفلسفي، ويمكن حصرها في قطاعات كبرى ثلاثة:

1 - القطاع الاول يتمثل في المذاهب التي تفسر الوجود تفسيراً واحدياً أو أحادياً، فنرى أن الوجود كله - أي الله والانسان والعالم - هو إما واحد في جوهره، وإما كُلٌّ متوحد من حيث اصله ومرجعه ووجوده. ونطلق عبارة، وحدة الوجود، على أية نظرية تحاول تفسير الوجود بإرجاعه كله الى مبدأ واحد. ولكي تتمكن هذه المدارس الواحدة من القول بأن الوجود جوهر واحد تفرعت ثلاثة فرق:

فريق أول: رأى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم كله بما فيه الانسان هو عبارة عن وهم وخيال. ولكي يفسر هذا الفريق ظهور العالم أمام الحس، قال بتراتب هذا

II - التقسيم الثاني:

1 - واحدة صوفية لا تنكشف إلا في صيغ تتحدى الفهم. وهي تعتمد على ذاتها في الظهور، إذ إنها توهب في حالات من الاشراف؛ قوامها: رؤية الواحد، وسبيلها المفضل هو: التقشف. (وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص. ص 102-105).

2 - واحدة فلسفية اعتمدت تصورات فلسفية عن الجوهر، ابتدأت في الفكر اليوناني، وتعمقت خلال العصور الوسطى (نفسه، ص. ص 105-109).

3 - نضيف الى تقسيم وليم جيمس، وحدة الوجود الرومنسية الادبية، وهي وحدة وجود الشعراء في الأزمنة الحديثة. ظهرت ملاحظتها في ارادة التوحد بالطبيعة لدى الشاعر، وفي تأليه كل شيء... وينعت هذه الوحدة الوجودية من وجدان واحاسيس الشاعر دون حاجة الى برهنة عقلية او شرعية؛ وبرهان الشاعر الوحيد، هو شعوره بأن هناك وحدة وجدانية قاهرة، تصهر الله والانسان والعالم في كل حي نابض.

وقد برزت هذه الوحدة لدى شاعر ورسام انكليزي هو وليام بليك 1757-1827، كما ظهرت لدى كاتب وشاعر اميركي هو الان بو 1809-1849 م، وتمثلت في العربية لدى كاتب وشاعر ورسام هو جبران خليل جبران 1883-1931 م.

III - التقسيم الثالث:

1 - هناك وحدة وجود حلولية panthéiste ترى ان الله يحل في كل شيء، وكل شيء يتحد بالله لأنه جزء منه، كما في البرهية والبوذية والفكر اليوناني.

2 - ثم هناك وحدة وجود صدورية Emanatiste، ترى أن الواحد مع تمام وحدته، يفيض عنه كل شيء بتراتب وجودي؛ وهذا العالم، أي كل شيء، يصبو للاتحاد بالله، الذي هو مصدر وجوده وجوهره، ويشكل معه وحدة وجودية. وقد قال بهذه الوحدة افلوطين.

IV - التقسيم الرابع:

1 - وثمة تقسيم رابع ابرزه رجال التصوف الاسلامي، يمس مفهوم الوحدة، فقال فريق منهم بوحدة تقبل النسب والاضافات والأسماء Unicité de l'Etre، وهي ترى أن الوجود واحد لا يتجزأ، والموجودات هي صور قائمة بالوجود الواحد، فما ثمة الا وجود واحد، وصور موجودة قائمة

أما التوحيد الفلسفي، أو التوحيد الديني الوضعي، الذي دانت به عقول وشعوب قديمة، فقد خالطت صورة الألوهية فيه ملامح حلولية كما في مقطوعات اخناتون 1372 - حوالي 1354، أو عاش هذا التوحيد جنباً الى جنب مع تعدد الآلهة كما نلمس في أناشيد الفيدا.

على الرغم من أن مذهب وحدة الوجود تكرر مرات عديدة في التاريخ الفلسفي، إلا أنه لم يكرر نفسه أبداً، فوحدة الوجود الهندية تغاير وحدة الطاوية الصينية، التي بدورها تغاير وحدة بوذية زن اليابانية، والوحدة اليونانية تفارق وحدة افلوطين 204-270، ووحدة الوجود الصوفية في الاسلام تفارق شبهتها في أوروبا المسيحية، والوحدة الهغلية تفارق الوحدة السبينوزية والوحدة المادية، وهكذا...

وهذا التنوع لمذهب وحدة الوجود في الصور المختلفة، لم يغير شيئاً من مقولته الواحدة وهي: إن هذه المظاهر الوجودية المتنوعة كلها، ترجع الى مبدأ واحد وجوهر واحد.

وأمام هذه الصور المتنوعة، وقف الدارسون لوحدة الوجود، محاولين تقسيمها الى مدارس للايضاح والتبسيط، ولم تلبث تقسيماتهم ان تعددت الى اقتراحات شتى. وسنحاول، جرياً على سنتهم، أن نرسم صورة متكاملة - من خارج - لهذا المذهب الفلسفي قبل البدء بالدخول الى عمق تفصيلاته.

ونفترج تقسيمات أربع: الاول والثاني عامان، والثالث والرابع يشعلان الفلسفة العربية الاسلامية.

I - التقسيم الاول:

1 - وحدة وجود ما وراثية روحية تجلت في وحدة البراهمة.

2 - وحدة وجود مادية أو طبيعية ظهرت في صورتين فلسفتين:

الصورة اليونانية في بحثها عن وحدة العنصر المكون للوجود الموجود، والصورة المادية التي لم تسلم الا بوجود العالم؛ فالعالم وحده هو الحقيقي، وكل شيء يُرَدُّ الى المادة التي هي حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود، وهذا هو مذهب ديدرو Diderot 1713-1784، وهولباخ D'Holbach 1723-1789، واليسارية الهغلية.

3 - وحدة فلسفية فكرية مثالية، تتمثل في الوحدة السبينوزية، حيث الله هو الجوهر سرمدي المطلق، وهو الوحيد الموجود بذاته، والموجودات المتنوعة من أرواح وأجسام هي أعراض له.

اشعار الريح فيدا الماورائية في طياتها مؤشرات عقيدة وحدة الوجود.

الا ان وحدة الوجود لم تظهر كاملة المعالم، مكتملة العناصر، ولأول مرة، الا في اسفار اليونانيشاد. وهذه الاسفار التي تعتبر أقدم إرث فلسفي انساني مكتوب، ألفها بين عامي 800 و 500 قبل الميلاد كثير من القديسين والحكماء البراهمة. وتحوي هذه الاسفار على مائة وثلاثين محاورات، جرت بين المعلم وتلاميذه.

وكلمة يونانيشاد مؤلفة من مقطعين: يوبا ومعناها: بالقرب، وشاد ومعناها: يجلس. وقد أضحت هذه العبارة التي تعني: يجلس بالقرب، إسماعاً لمذهب الأسرار البرهمي. هذا الأسرار الذي يتمثل في علاقة التلقين السري والمباشر، بين المعلم وبين خيرة تلامذته، ويشمل التلقين: العقيدة الصحيحة في البراهمان روح الوجود، ثم كيفية الاتحاد به، وذلك لأن المعرفة في اليونانيشاد، لا بتجها العقل الانساني بالتفكير النظري، ولا يكتسبها بالتجربة العملية، بل مصدرها الوحيد هو التعلم والتعليم. ويؤكد كلامنا ان ساتياكاما المتعلم، حين عاد الى معلمه البرهمي، بعد ان علمته عناصر طبيعة جوهر البراهمان. كان سؤال المعلم له حين رأى نور براهمان في وجهه: «من عَلَّمَك؟» ولم يقل له مثلاً: كيف عرفت؟ (Veda. «les quatre quarts du Brahman». pp. 383-389).

فما هو تعليم اليونانيشاد؟

يمكن ان نحصر تعاليم اليونانيشاد بأركان ثلاثة هي: الأتمان - البراهمان - الخلاص.

الأتمان Atman

يحرص البرهمي على تعليم تلامذته بشئ الأمثلة والادلة البرهانية، ان جوهر الانسان ليس جسمه ولا عقله ولا ذاته الفردية، ولكن جوهره هو وجودٌ صرفٌ، لا تحالطه صورة ولا تشوبه صفة. هذا الوجود الصرف الذي يشكل جوهر الكيان الانساني، تسميه اسفار اليونانيشاد: الأتمان. فالأتمان هو حقيقتنا وجوهرنا والثابت فينا وراء حُجب الوهم والكثرة التعددية الظاهرة. وهذا الأتمان الكامن في اعماقنا لم يولد، وهو لا يتحلل ولا يموت، وهو في الوقت نفسه جزء من البراهمان. يقول كرشنا لأرجونا في الجيتا: إن النفس الحقّة، أي الأتمان، لمّا لم يكن لها مولد ولا موت ولا تبدّل، فهي باقية لا يدمرها شيء، لأنها هي البراهمان، وما القتل الواقع أمام النظر، الا

بالوجود الواحد. وهذه الوحدة هي التي قال بها ابن عربي 1165-1240 م.، ومدرسته من بعده، وعبدالكريم الجيلي 1365-1424 م؟ والمدرسة الشاذلية.

2- وقال فريق آخر بوحدة مطلقة *Unicité absolue*، ترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله. كما سنرى عند ابن سبعين 1216-1270 م. ومدرسته، والعفيف التلمساني 1219-1291 م. وابي الحسن الششتري 610-668 هـ. / 1269 م. وأوحد الدين البلياني.

3- وفريق ثالث مشرق الانوار، وقال بوحدة وجود اشراقية نورانية، كالسهروردي 1155 ؟- 1191 م. الذي رأى ان الوجود كله نور.

تاريخ مذهب وحدة الوجود

بعد أن رأينا ان مذهب وحدة الوجود هو الذي يقول بالجوهر الواحد في الوجود، فمن المفترض ان نفصل نشأة هذا المذهب، مردوده الديني والاخلاقي، ولكن نظراً لتعدد صوره وأشكاله كما رأينا في تقسيم الدارسين، ارتأينا ان ندرس الاشكال الفلسفية التي تقلب بها هذا المذهب منذ نشأته المعلومة لدينا في كتابات الهند القديمة، وصولاً الى الفكر العربي الاسلامي.

ولا يمكننا ان نتغاضى عن دراسة الوحدة الوجودية التي آمن بها براهمة الهندوس، كما لا يمكننا ان نهمل الوحدة الوجودية التي نقب عنها فلاسفة اليونان، وذلك لأن كتاباتهم وصلت الى العالم العربي إما عن طريق المعاينة كما فعل البيروني 973-1048 م. بعد فتح الهند، وإما عن طريق الترجمات كما حدث في الثقافة اليونانية.

فالوحدة الهندية والوحدة اليونانية مهما تنصّلنا منهما، تبقى اصولها المكتوبة والمتواجدة في العالم الاسلامي مشار كثير من المقارنات؛ لذلك سنفصل القول فيهما قبل البدء بالوحدة الوجودية في الفكر العربي الاسلامي.

الشرق الأقصى

1 - الهند = وحدة الموجود:

أسماء. : وأسماء لا تكاد تحصى لآلهة تطالعنا على صفحات الفيدا، كتاب الهند المقدس. ونؤكد على كلمة أسماء، لأن هذه الآلهة لا تحرك في وجدان القارئ أي صورة، بل يظل الإله اسماً يحمل ملامح شخصية مطموسة غير معيّنة. وتحمل

صورة لا مغزى واقعي لها. (توملين، فلاسفة الشرق، ص 195 وما بعد).

البراهمان Brahman

لئن رأى بعض الدارسين (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 47) ان المفكرين الهنود هم اقل الفلاسفة الدينيين تأثراً بالشخصية البشرية، حين يصورون إلههم، فنحن نخالفهم القول، ونرى انه على العكس، فقد كان لاهتهم من تصوّرهم البشري نصيب.

وإذا اخذنا تصوّرهم للبراهمان في وحدة الوجود، نرى أنه جاء نسخة من إنسانهم. وقد أشكل على الدارسين ذلك، لأنهم أخذوا الشخصية الدينية العامة مقياساً، ونسوا ان المقياس هنا، هو إنسان العقيدة البرهية. فان كان الانسان في العقائد السأوية، والتصور الغربي، هو سميع، بصير، مريد، فالعقيدة البرهية تجعل حقيقة الانسان في الاثمان، أي في الوجود الصرف الخالي من كل صفة. . . . وعلى صورة الاثمان يأتي إلههم، وجودٌ صرفٌ خالٍ من كل صفة. . . . وكأن قدر البشرية ان يكون إله عقيدتها على صورة إنسانها، ويكون إنسانها على صورة إله عقيدتها.

نظر البراهمة الى الكون الظاهر. . . الى هذا الوجود المتعدد بصوره، المتكثّر بأشكاله وألوانه، ولم يقفوا مع اشكاله هذه، بل وجدوا انها تسقط في دنيا الزوال، ولا يبقى الا جوهر أبدي أزلي، تجري عليه صور الوجودات. وهذا الجوهر الباقي، هو: البراهمان، إنه هو جوهر الوجود الموجود الظاهر، لذلك نقول: إن وحدة الوجود الهندية، هي وحدة الكون الموجود، بخلاف وحدة المتصوف المسلم، التي سيأتي بيانها في مكانها.

وكما عرّينا عن الاثمان بلغتنا قلنا: إنه الوجود الصرف، الذي تنقّى من شوائب الرغبات والعواطف والصفات والاحوال، كذلك نقول بلغتنا: إن البراهمان هو جوهر الوجود، أو روح الوجود، الذي تصقّى من صور المحسوسات، وتنقّى من صفات المعقولات، وتجلّى وجوداً محضاً، دون صفة أو صورة، ولكنه في الوقت نفسه، يحوي كل الوجودات، ولا تدركه الحواس. ويحاول معلم ان يوضحه لتلميذه في الحوار التشبيهي التالي:

- هات لي تينة من ذلك التين، اقسامها نصفين؛ ماذا ترى؟

- أرى هذه الحببات الدقاق يا مولاي.

- تفضّل فاقسم حُببَةً منها نصفين؛ ماذا ترى هناك؟

- لست ارى شيئاً على الاطلاق يا مولاي.

- يا ولدي العزيز؛ انه من هذا الجوهر الذي هو أدق الجواهر، والذي لا تستطيع رؤيته، نبتت هذه الشجرة العظيمة. صدقي يا ولدي أن روح العالم هو هذا الجوهر الذي ليس في دقته جوهر سواه، هذا هو الحق في ذاته. هذا هو آثمان، هذا هو: أنت. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 49).

وبتعليم مماثل يقول كرشنا لـ أرجونا: اعزّني يا أرجونا، اعرف اني البذرة الدائمة لكل الموجودات، أنا ذكاء الذكي، وعظمة العظيم، انا قوة القوى. . . (رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 190).

فالبراهمان كما يُعلّمه البراهمة، لتلامذتهم، هو آثمان، أي جوهر الانسان؛ والانسان او جوهره هو البراهمان، أي جزء من البراهمان. فالجزء، أي الاثمان، هو الكل أي البراهمان، والكل أي البراهمان، موجود في كل جزء من اجزاء الوجود.

الخلاص

إذا ما تجاوزنا نظرية الخلق، لماذا وكيف كانت بداية وجود العالم، نظراً لتعدد قصص الخلق في الكتابات الهندوسية وغموضها. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 213؛ رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 521 وما بعد؛ توملين، فلاسفة الشرق، ص 176 وما بعد حيث يتكلم على نشيد الخلق). إلا أننا لا يمكننا ان نتجاهل مصير الانسان، لأنه العمود الفقري للفلسفة الهندية. فالحياة الفردية اذا ما تجاوزنا منشأها، علينا ان نهتم بمصيرها، ومصير الانسان في اللاهوت البرهيمي، هو في عودة الجنس البشري بأجمعه، الى الاتحاد والانصهار بالبراهمان، ولا يحدث ذلك إلا بعد سقوط عالم التعدد والكثرة، الذي يستمر في تكرار المولد.

وعودة الجنس البشري بكامله الى البراهمان، يحل محل القيامة والبعث ونهاية الانسان الى جنة او نار في الديانات السأوية، فالبراهمان هو النعيم وجنة الانسان، وتكرار المولد هو جحيم الفردية المشرعة على آلام الحياة البشرية.

والوصول الى البراهمان، اي الى النعيم الخالد المقيم، هو اختيار بشري ومشروع انساني يحث، لا تدخل للبراهمان فيه. إن البراهمان هنا، بخلاف تصور الألوهية في الاديان السأوية، ساكن لا يُقَرَّب اليه الطالبين. والانسان هو الذي يسعى للاتحاد به، وفي هذه المسيرة الاتحادية، لا يشارك البراهمان، اللهم الا اذا استثنينا كون وجوده قاهراً يُغري بالاتحاد.

وفرديته، ويتلشى في المطلق تلاشياً لا تستطيع كلمات البراهمة التعبير عن ماهيته. لذلك تأتي شروحهم لهذا الانطلاق والاتحاد في صيغة وصفية تقريبية. والحق أن الخلاص هو أشبه بتلاشي الوجود الانساني وبعثرته في الالمحدود... «فكما تتلاشى الانهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماها وأشكالها، فكذلك الرجل الحكيم، إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفتى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع». (ديورانت، قصة الحضارة، ج ٢، ص 440,50؛ رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص 73؛

Albert Schweitzer, *les grands penseurs de l'Inde*, «la doctrine des Upanishads», PP 33-54;

Jules Monchanin, *Mystique de l'Inde*, «la quête de l'absolue», PP 131-136;

Louis Gardet, *Etudes de Philosophie et mystique Comparées*, «l'expérience Indienne», PP 151-205).

فلسفة اليوبانيشاد في الميزان

من الحوار الفلسفي بين المعلم وتلميذه في اليوبانيشاد، ظهرت عقيدة البراهمة، في الله والانسان والعلاقة بينهما. ولكن الحوار هو شكل ادبي يفتر الى وضوح المنهج الفلسفي، ويحتاج بالتالي الى شرح وتقنين من الدارسين. لذلك لم تلبث ان ظهرت المناهج الهندوسية الستة التقليدية، والمستمدة من اسفار اليوبانيشاد. ومن هذه المناهج الستة يمحنا فقط في مبحث وحدة الوجود منهج: القيدانتا.

ويرجع تاريخ مدرسة القيدانتا سارا الى القرن الخامس بعد الميلاد، وقد استطاعت امتصاص البوذية التي برزت في الهند غير معترفة بوجود البراهمن ورافضة بالتالي مذهب وحدة الوجود.

وبعد مذهب القيدانتا اكثر المذاهب تصويراً للديانة البرهمية: واخص ما امتاز به هو القول بوحدة الوجود، وان طريق النجاة ليس في الزهد والتعب فقط، وانما الخلاص هو في المعرفة، في ان يعرف الانسان: ان براهمان هو في كل شيء، وان كل شيء هو في براهمان. (عمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، ص 35؛ البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة).

ويعتبر شانكارا فيلسوف الهند الكبير 788-820 م. أهم اعلام مدرسة القيدانتا وقد فسر اليوبانيشاد بتصور واحد، واعد بتعليقاته المشهورة على اليوبانيشاد والبهاجفاد - جيتا

وتكرار المولد، او مصير الانسان وجحيمه، محكوم لقانون سببية صارم، تسميه المصادر الهندية: الكارما. وقانون الكارما هذا، يحكم البشر والآلهة، لا تغيير لسته ولا تبديل لمساره، وبالتالي لا خلاص للانسان الا عبر قوانين الكارما، تماماً كما يحدث للانسان في العالم الطبيعي، حيث انه لم يتمكن مثلاً من الطيران الا حين اكتشف قانون الجاذبية وتغلب عليه. كذلك في تعاليم البراهمة، لا يكون الخلاص الا بمعرفة قانون الكارما والتغلب عليه، أي الا بمعرفة طرق الخروج من الدوران في سلسلة الولادات المتكررة.

يقضي قانون الكارما بأن اعمال الانسان كلها، التي يقوم بها في حياته الراهنة، هي التي تحدد مصيره في الولادة اللاحقة، ولا يمكن لأي عامل انساني أو إلهي أن يتدخل للحيلولة بين العمل ونتيجته. فالانسان او اعماله - بتعبير ادق - هي التي تصنع مصيره. وللتحكم في المصير الانساني لم يجد البرهمن من طريقة سوى التحكم في الفعل الانساني؛ فالاعمال هي طريق الخلاص، هذا مبدأ اول.

ومبدأ ثان ينص على ان الخلاص هو في عودة الجزئي الى الكلي، في عودة الأتمان الى البراهمان، في عودة النقطة الى البحر. الخلاص هو الانطلاق من جحيم التعدد والفردية، للانصهار في الوحدة المطلقة الحاوية للوجود كله.

وهذا الخلاص، يفترض عملاً مخصوصاً، فما هو هذا العمل الذي يمكن الكائن الجزئي المنفصل - وفقاً لقانون الكارما - من الانصهار بالمطلق والاتحاد به؟

إن الاعمال الحسنة، تقتضي الجزاء، لذلك يرجع الانسان في ولادة جديدة ينال بها ثواب حسن اعماله. والاعمال السيئة، تقتضي الجزاء ايضاً، لذلك يعود الانسان في ولادة جديدة ليتلقى قصاص سوء أعماله، هذا من ناحية؛ ومن ناحية ثانية، أن المظاهر الدنيوية المتعددة، تثير كوامن الرغبات والعواطف في الانسان، ولا يتمكن الانسان من إطفائها في حياة واحدة، لذلك تعود النفس في ثوب جديد لتستكمل شهواتها ورغباتها، وتتمتع بما تشتهي من صور الوجود...

وحيث إن البراهمان هو الكل، والأتمان هو الجزء من هذا الكل. فلا تكون عودة الجزء الى الكل الا بتخليص الجزء، أي الأتمان، من عبء المعوقات التي تكبله في عالم التجزيء. فالرغبات والشهوات والاعمال، تسجن الأتمان في وجود جزئي يمنعه من الاندراج في الكل، لذلك لا خلاص الا بمنهج يكفل للأتمان التطهر من الفردية والتعدد.

ويأخذ الخلاص صورة آتمان، يغيب عن الاحساس بذاته

Solange Lemaître, *Ramakrishna et la Vitalité de l'hindouisme*.

II- الصين:

أ - الطاوية: الوحدة الطبيعية:

1 - عبد سكان الصين البدائيون المظاهر الطبيعية، كالريح والبرعد والأشجار والجبال والأفاعي، ولكن السماء ظلت عندهم هي الإله الأكبر. وعقيدة السماء هذه، تأرجحت بين التجسيد الشعبي والتجريد الفلسفي، فقدّم الشعب القرابين والضحايا واللوان التبعيدات إلى السماء كشيء، على حين جرّد الفلاسفة السماء من جسيّتها، ففارقت كونها مكاناً لتمثّل إرادة الله أو نظام العالم. وفي كل الأحوال أصبحت عقيدة السماء دين الدولة الرسمي. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص 456-459) هذا الدين الذي ينوب فيه الامبراطور عن الخالق لأنه: «ابن السماء».

2 - أول ما وصل إلينا من عصر التدوين في تاريخ الصين الفكري هو كتاب التغيرات، وقد ترجمه إلى الفرنسية شارل دو هارلز. (Yiking, le livre des mutations, traduit du chi- nois par Charles de Harlez). وتنسب المرويات هذا الكتاب المهم في ما وراء الطبيعة إلى: ون وانغ.

تتلخص نظرية كتاب التغيرات في أن الحقائق الوجودية، الظاهرة كلها، تتولد من تعارض واتحاد عنصرين أساسيين في الكون هما: اليانغ والين Yang Ying. يمثل اليانغ Yang العنصر الإيجابي الفعال المنتج، العنصر السماوي، عنصر الضوء والحرارة والحياة - عنصر الذكورة؛ على حين أن الين Ying، يمثل العنصر السلبي المتفعل، عنصر الأرض، عنصر الظلمة والبرودة والموت - عنصر الانوثة.

وقد ظل كتاب التغيرات عُرضة لانحيازين في التفسير، فالبعض ينحرف فيه منحى ثنائية اليانغ والين، والبعض يجعل العنصرين شطري وحدة كونية عظيمة.

وقد حظي هذا الكتاب بالدراسة والتقدير، فقد نشره كنغوشويوس بنفسه ووضع له الحواشي. ويعتبر الباحثين أن كتاب التغيرات، هو القاسم المشترك للمذاهب اللذين سادا التقليد الصيني حتى يومنا هذا، وهما: الطاوية والكونفوشية R. Guénon, *Aperçus sur L'ésotérisme*, «Taoïsme et Confucionisme», PP 102-129).

3- في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشوس Confucius 479-551 ق. م، وهو لاو - تزو

السيادة للثقافة البراهمانية، وشيّد بذلك مذهب المطلق الروحاني أو اللاتناثية، واعتبره خلاصة تعاليم اليويانيشاد. (فؤاد شبل، شانكارا، ص 18، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي «لا ثنائية شامكارا» ص 588 وما بعد).

فالبراهمان - الآتمان فقط هو الوجود عند شانكارا، وهو وحده الحقيقي الواقعي، وما عداه من صور المحسوسات وهم. إن العالم الذي يقع تحت حواسنا، هو العالم الذي أقامته حواسنا؛ والعالم الخارجي هو عالم المايا Maya، أي عالم خداع، بمعنى أنه «عالم يتظاهر بأنه ذلك الذي ليس هو». والنفس الانسانية بمعنى الأنا، تنتمي إلى عالم المايا، أما النفس الحقيقية التي هي الآتمان، فهي في عالم وراء المايا، في عالم الحياة الأزلية. (توملين، فلاسفة الشرق. ص. ص 263-275). وللإنسان وحده - دون بقية المخلوقات - فكرة عن النهاية، إذ منحه التجارب التي مرّ بها إحساساً بتدبير الكون العظيم ومنهجه، فالإنسان وحده، يلمس استدعاء اللامتناهي له، ولذلك يرتقي شعورياً، ويستعد لتلبية نداء السماء له بالتوحد مع الله (فؤاد شبل، شانكارا، ص 36).

والخلاص هو في المعرفة، في معرفة أننا والبراهمان واحد. وقد قيّض لفلسفة اليويانيشاد، أي وحدة الوجود، من يؤيدها على مرّ العصور التاريخية من الشعوب الهندية ومن غيرها، فهي هو راما كريشنا في العصر الحديث 1834-1886 م. بعد أن عرف الاسلام والمسيحية، يرتد إلى الوحدة البرهمية، ويردد دائماً «فقط الواحد موجود» (Solange le maître, Rama Krishna, P 24).

يرى راماكريشنا أن كل الأديان صحيحة بمقدار ما تُسهم في مساعدة الإنسان الجزئي على الاتحاد بالمطلق. فالاتحاد بالمطلق غاية الجزئي، والنافع هو الصحيح. ومن هنا برزت مع كريشنا من جديد، خصائص العقلية الهندوسية في رؤيتها للالوهية، هذه العقلية التي تقبل تعددية الآلهة، وتحوّلها إلى عقيدة في وحدة الوجود. فكل الشرائع واحدة بقدر ما تكون وسيلة وطريقاً ومنهجاً للاتحاد بالبراهمان.

ومن خارج الشعوب الهندية سيمبر امرسن الفيلسوف الأميركي، عن العقيدة الهندية بقوله: «إن الفردية وهم من الأوهام» (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 51). ويقول شونهور 1788-1860 عن أسفار اليويانيشاد: «إنك لن تجد في الدنيا كلها، دراسة تفيدك وتعلو بك أكثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة أسفار يويانيشاد، لقد كانت سلواي في حياتي، وستكون سلواي في موتي»، (ديورانت، قصة الحضارة، ج 3، ص 43؛ كما يراجع بخصوص راماكريشنا:

شكل، بل كل شيء يتطور، يتحول... من النمر ينشأ الحصان، ومن الحصان ينشأ الإنسان، حتى الإنسان، قد يستحيل الى صور أخرى غير صورته، وما هذه الصورة الانسانية الا صورة مرحلية يخلعها بالموت.

زار تشونج يوماً تزو- لاي وكان هذا الأخير يلفظ انفسه، فقال تشونج لأهله الباكين: «اسكنوا وتنحوا عن الطريق Tao، ولا تقلقوه في حركة تبدلته». (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص ص 91-92، ويراجع بشأن لاو- تزو وتشونج تزو: (Henry Normand, *Les maîtres du Tao*). 5 - في القرن الثاني عشر، أخذ جوشي جكم كنفوشيوس المتفرقة وبنى منها نظاماً فلسفياً يوافق عصره، ويتمشى ومزاج شعوب الشرق الأقصى، الرامي الى صهر المتناقضات، وتوليفها في كَلِّ حيوي مقدّس.

قال جوشي بثنائية القانون والمادة، فإنثنية كتاب التغيرات، أي اليانغ والين، تمتزج وتؤثر في العناصر الخمسة الاساسية، أي الماء والنار والتراب والمعادن والخشب، ليوجد منها ظواهر الخلق. ولكن فوق هذه الصور جميعاً، هناك حقيقة مطلقة تجمعها وتؤلف بينها وهي: السماء.

6 - آخر المفكرين الكبار في الصين هو وانغ - يانغ - منغ 1472-1528 م، كان واحدي المذهب، يرى ان العقل الانساني نفسه، ينطوي على القانون الطبيعي، وان الخير والشر لا يوجدان قط في الاشياء نفسها، بل في عقل الانسان، وقد دخل فكره الى اليابان عن طريق تلميذه. (ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، ص ص 161-165).

ب - بوذية زن: مدرسة التأمل:

اشتهرت بوذية زن في اليابان (le) *Hist. des religions*, T 1, PP 1320 s. *bouddhisme japonais* واسمها الياباني زن Zen، واسمها الصيني هو تشان ch'an الذي حُرِف عن الاسم السنسكريتي زيانا Zhyāna. وكلمة زن تعني: التأمل. وتتلخص نظرية الوجود في مدرسة التأمل او مدرسة الرؤية، بأن طبيعة بوذا تكمن في جميع الكائنات البشرية. يقول يوكا دايشي Yoka Daishi المتوفى عام 713 م. «مصدر كل الاشياء، من حيث طبيعتها الجوهرية، هو البوذا في صفته المطلقة» (نفسه، ص 91).

إن الانسان بواسطة التأمل، تتجلى فيه طبيعة البوذا، الكامنة في طيات اللاشعور. فالاتحاد مع المطلق في بوذية زن، يتم بواسطة تأمل مباشر للأعراق، ويقصد بعبارة: طبيعة بوذا، ذهن بوذا في أجل صفاته، في جوهره الحقيقي، الذي يسمو

- 490-570 ق. م، ومعناه المعلم القديم، وينسب اليه كتاب الطريقة والفضيلة، الذي يحكم أسس العقيدة الطاوية. ومعنى لفظ الطاو هو الطريق.

يرى لاو أن الطاو Tao هو مبدأ وحيد غامض، يتولد عن نشاطه جميع الاشياء في العالم، ويتبع هذا النشاط الخالق المبدع في مساره، نظاماً عظيماً يتجلى في حركة الطبيعة؛ فاذا ما نظرنا الى النشاط التلقائي للطبيعة، الى تتابع الفصول، الى حركة ومسار الكون، نلاحظ أن كل شيء يسير بموجب طاو أي طريق، يعبر عن نفسه في كل حركة، فنعلم عندها ان الطاو هو المبدأ وهو القانون العادل لتطور الاشياء.

ومن ناحية ثانية، ان الانسان لكي يعيش في سعادة، عليه ان يطيع قوانين الطبيعة طاعة عمياء، هذا هو سر الحكمة. وحيث ان مادة وطبيعة كل الاشياء هو الطاو، او طريق الكون، لذلك نراه يتبع في سلوكه الطاو او طريق السلوك. وهذان الطاوان اي الطريقتين: طريق الكون وطريق السلوك، هما في الحقيقة وواقع الامر طاو واحد. وفي هذا الطاو الكوني تتوحد جميع القوانين، فالطاو هو المطلق، جماع كل ما هو موجود. (فؤاد شبل، حكمة الصين، 164/1، *Aton Kielce*, *Les Taoismes*, « L'Un suprême: le tao » pp. 65-84).

ويعتمد الطاوي الى حياة سكون وتأمل وتقليد صامت للطبيعة، وحيث إن الطبيعة تتبع طريقها في صمت، كذلك على الانسان الحكيم ان يتبع طريق الطبيعة، ويعمل في صمت. وتتميز الطاوية بالعودة الى الطبيعة، ورفض التعقيدات والمكتسبات الحضارية. بالتأكيد على وحدانية المرء مع الطبيعة. (فؤاد شبل، حكمة الصين، ج 1، ص 169) ووحدة الوجود التي تعلمها هي - إن امكن القول - وحدة مسار نشاط الطبيعة.

4 - على أن أكمل طاوية تمثلت في كتابات تشونج - تزو Tchoang- tzeu الذي مشى على خطى لاو- تزو في نظريته الشاعرية الى وحدة الكون الحوية، وطلب السلام والسكون في الغابات، تاركاً كيانه كله يتبع الطاو المقدس، أي طريق حياة الطبيعة، الذي لا تدركه العقول.

وقد حاول تشونج أن يشرح معنى الطاو بما تطيقه العبارة، فوجد انه الوحدة العالمية التي تصهر كل المتناقضات؛ انه وحدة الاشياء ووحدة طريقها من البداية الى النهاية، اي وحدة تكوين ووحدة مسار.

وقد قال تشونج بالتطور، كيبا يعبر عن وحدة الاشياء ووحدة الطريق، ففي هذا الكل المبهم، لا تدوم صورة ولا

والاجتماعي الشعبي في الشرق الاقصى، ليدخل عالم الفلسفة الانسانية، والمعقول العقلي، وسياسة النخبة في اليونان. ومذهب وحدة الوجود هو بوجه عام، ظاهرة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط (عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 165).

ويرى فرانكفورت (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 278) ان همّ الفلاسفة اليونانيين هو مشكلة الاصل والتكوين؛ غير انهم لم يبحثوا عن الاصل، بمعنى الحالة الاولى التي تحمل عليها حالات كينونة لاحقة، ولكنهم جدّوا في ايجاد اساس للوجود حلولي وابدئي، لأن الاصل في مفهومهم تعني: المبدأ المديم، أو السبب الأول، وكان السؤال المُلحّ عند فلاسفة الوحدة هؤلاء: ما هو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء؟

أ - قال طاليس، أحد أعمدة الحكمة السبعة، 546-624 ق. م: «إن الماء هو المادة الاولى، وهو الجوهر الوحيد الذي منه تكونت كل الاشياء». وقدم طاليس على ذلك البراهين المنطقية، وأوضح كيف ترجع جميع هذه المظاهر الكونية في الواقع الى اصل واحد، وان العالم بالتالي هو وحدة متناسقة، وكل الاشياء ملأى بالآلهة. (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 279).

ب - اما انكسيمندر 547-610 ق. م. تلميذ طاليس فقد أدرك أن الماء لا يمكنه أن يكون مبدأ أولاً، لأنه مُعَيَّن مُحدّد. اذ على مبدأ الظواهر المحددة، ألا يكون مُحدّداً، أي أن يكون من طبيعة مغايرة لطبيعة الواقع المحدد. لذلك جعل انكسيمندر الأبيرون Apeiron - وهي كلمة تعني اللا محدود أو اللانهائي - هو المبدأ الحاوي لكل شيء، وعنه يتكون كل شيء. (نفسه، ص ص 282-283).

ج - انكسيمانس 524-588 ق. م. معاصر لانكسيمندر، وتلميذ للمدرسة الأيونية، كان يرى ان الهواء هو الجوهر الأوحد لكل الأشياء، وهو الذي يحفظ تماسك الكون كما تحفظ الروح البدن، ومنه نشأت الأشياء، كلها حتى الآلهة. يقول: «كما ان الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فيها، هكذا يحيط النَّفس والهواء بالعالم كله». (نفسه، الصفحة نفسها).

د - هيراقليطس 475-540 ق. م. يرى هيراقليطس ان كل شيء، اي كل هذه الكائنات المشهودة، ما هي الا تحولات دائمة مستمرة ومرحلية للنار المقدسة، وأن العالم قديم لم يخلقه إله. فقد كان منذ الابد، وسيظل الى الازل، وهو النار. يقول هيراقليطس: «هذا العالم، الذي هو دوماً ذاته للجميع، لم

على جميع فوارق المادة. وما عالم الظاهر بجميع صفاته الا تحوّل. (فؤاد شبل، حكمة الصين، ص ص 365-367).

يُفسح اتباع مدرسة الرؤية او التأمل مكاناً هاماً لمبدأ: غيبوبة الفكر، وهو تحرير الذهن من تأثير العالم الظاهري. وهذا الموقف حرك شاعرية الشعراء، فكان الادب البوذي الرزني، الذي يتمتع بلغة خاصة، تميزه عن غيره من الفرق البوذية. يقول احد اعلامهم تسنغ تسن Seng-t'san المتوفى عام 606 م: «لا تتأخر في الثائية، واحذر من اتباعها. عندما يوجد الصبح والخطأ، يقع الضلال ويضيع الفكر (Le mental Suzuki, Manuel de Bouddhisme Zen, p.79).

والفكر هنا يعني: الطريق، الواحد، الفراغ. والاستنارة في مدرسة زن هي حصيلة التأمل، ولا تقود الاعمال او العبادات الى التّنور. وهي ترى ان يترك الذهن ليسلك منهاجه الذاتي، وصولاً الى تحيّل البوذا.

ونلاحظ أن هذه المدرسة، هي حصيلة البوذية الهندية، بعد مرورها بالصين الطاوية: لقد اكتسبت من الهند مواصفات الانسان البوذي المتأمل، إنّه: المتنور، المبارك. ولكونه من اتباع مدرسة المهايانا اي عربة الخلاص الكبيرة في البوذية، فهو يعلو على كل النزاعات الطائفية، ويقبل كل الديانات، انه يبحث عن الاستنارة ويتبعها اينما وجدت.

كذلك، فقد اكتسبت هذه المدرسة، من الطاوية، مبدأ ترك الذهن يسلك منهاجه الذاتي، للوصول الى التنور دون قيد النصوص والعادات والقوانين. يقول تسنغ تسن: أطلع طبيعة الاشياء تكن على وفاق مع الطريق» (نفسه، ص 80).

وقد ساهمت الطاوية وبوذية زن، في نهضة فنية تجلّت في الاعمال التصويرية على الخصوص. فحين حوت تعاليم الطاوية الدعوة للعودة الى الطبيعة والاستسلام لها والاتحاد بها، ايقظت اعماق الفنانين، ثم قوّت بوذية زن هذه اليقظة، اذ علّمتهم ان الانسان والطبيعة واحد في مجرى الحياة ووحدتها. وكان الفنان يشعر أن بإمكانه معرفة الروح الاعلى، لأنه يعبر عن نفسه في حركة الطبيعة ومظاهرها المتطورة تعبيراً صامتاً، وهذا التعبير الصامت، هو ابلغ من الصورة العقلية، التي يحاول الناس معرفة الروح الاعلى من خلالها.

اليونان

1 - الفلاسفة قبل سقراط : وحدة الوجود:

فارق مذهب وحدة الوجود منشأه الديني، والمعقول الايماني

وروعة ابداعها الفني، فلم يتعرفوا على إله غيرها، أي غير هذا الكون الواحد العظيم العاقل، فتج مذهب: تأليه الكائنات.

وقد انطلقت الرواية كما انطلق هيراقليطس من قبل، من النار الأولية. وكل إنسان مُركَّب من جسد، حَلَّت وتغلغلَت فيه روح هي نفثة نارية، خصوصيتها: ذكاء.

3 - افلوطين 204-270 م:

صهرت وحدة افلوطين الوجودية الفكرين اليوناني والشرقي الهندي، في براعة استحدثت بها المكانة التي احتلتها في علم ما وراء الطبيعة في الفكر الاوروبي بكامله، اذ توصل افلوطين الى اظهار خصوصية العلاقة الوجودية بين النفس الانسانية، في اعلى مراتبها، وبين الواحد الذي هو الجوهر المُطلق لكل الوجود.

يبدأ افلوطين فلسفته بتأملات حول الوجود، ويرى ان الوجود هو قبل كل شيء: واحد؛ لذلك ابتدر الحديث بتأملات حول الواحد، وهذا ما نراه عند تلميذه الفارابي في كتابه آراء اهل المدينة الفاضلة، إذ يبدأ بالكلام على الواحد. ويُفسر افلوطين عن الواحد نسقاً من التجسيدات، هي مراتب للوجود الكوني الواحد، او هي تجليات لنفس الكائن الواحد الكلي.

في المرتبة الاولى، يتجلى الواحد، وهو الوجود نفسه، في تمام حضوره وكونيته اللامحدودة. والواحد ليس عقلاً، ولا روحاً، إنه الخير.

وحيث ان كل كامل يفيض بالضرورة، لذلك فإن هذا الواحد يعطي الوجود الى كل موجود.

وفي رأينا، أن افلوطين في الاربعة والخمسين فصلاً التي تؤلف مجموعة التاموسعات، بين صدور الكثرة عن الواحد، في كيفية هي غاية في الدقة والتجريد. ويمكننا ان نضع ابدينا على مفتاح الكثرة، في وحدة وجود الشيخ اليوناني، فمناً الكثرة هو: فعل التعقل.

ففي البدء، كان الوجود الواحد، كاملاً متجانساً في وجوده، فوق كل تحديد وتفرقة، ثم عقل هذا الوجود نفسه، فازدوج دون انقسام في نسبتين: وجود - تعقل، ومن ثمة تجسد فعل التعقل، الذي هو انقسام اعتباري الى ذات وموضوع، أي عاقل ومعقول، تجسد في فيض اول، أو تكوين اول، هو العقل، وذلك أن فعل التعقل يُؤلَّد في الذهن مفهوم: العقل. وهذا التكوين هو العقل الكلي الشامل، عقل الكون.

يصنعه قط احد من الآلهة او البشر. لقد كان حتى الآن وسوف يبقى الى الابد، ناراً حية لا تُخمد». (فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 284).

ولا يقصد هيراقليطس بالنار، تلك المشهودة الحسية، لأن هذه النار المحسوسة هي احدى تحولاتها، اما نار هيراقليطس الواحدة الظاهرة في التحولات المحسوسة، فهي رمز للكون وهو في جريان بين اضداد التوتر. إنها لطيفة عاقلة إلهية، وهي مستمرة ازلية أبدية. وهذه النار الإلهية تضعف فتصبح محسوسة، ثم تتكاثف بحراً، وتتكاثف البحر أرضاً، ترتفع ابخرة، تتراكم سحابة، تلتهم ناراً، وهكذا في حركة ازلية أبدية. ويتج عن ذلك ان كينونة العالم هي صيرورة دائمة.

هـ - اكسينوفان حوالي 480-570 ق.م. يرى اكسينوفان انه لا توجد الاحقيقة واحدة، هي: العالم والله معاً. وأن جميع الاشياء في العالم هي وحدة ساكنة. فوحد بذلك بين الله والعالم، جاعلاً الله هو العقل الذي يهيمن على العالم، وهو الجسم الذي يُكون العالم.

و- بارمنيدس حوالي 450-540 ق.م. نلمس اثر اكسينوفان واضحاً في فلسفة بارمنيدس. ففي قصيدته الفلسفية، في الطبيعة (بقي منها حوالي 160 بيتاً)، يعلن الشاعر أن آلهة قد أوحى إليه أن الاشياء جميعها واحدة، فالفكر والكون شيء واحد، وأن هذا الوجود الواحد ساكن سكناً سرمدياً، لا يتحلل ولا يتحرك، وجود متجانس لا يتبدل ولا ينقسم، وهو الإله الذي لا إله غيره، وهو الكون. وهذه النظرة الساكنة الى الوجود جعلت بارمنيدس يقول: ان الصيرورة والحركة والتغير والنمو هي اشياء غير حقيقية، على العكس من هيراقليطس، الذي رأى ان العالم في تحرك وحركة وسيلان دائم.

2 - الرواقيون: وحدة مادية:

الرواقيون، وخاصة زينون 335 Zénon - 263 ق. م. وكسرزيب Chrysippe 279-206 ق. م، هم اول من اكسدا بوضوح ان العالم هو الله، وقالوا: إن العالم هو كُله كائن عاقل وحكيم، لذلك هو إلهي.

وقد اقام الرواقيون وحدة الكون على وجود قوة موحدة للجوهر الجسمي، فالعالم واحد لأن النفس النافذ فيه هو واحد، العالم بمثابة الجسم، والله هو النفس الحال فيه. لذلك فالله حاضر في اجزاء الكون كافة (برهيه، تاريخ الفلسفة، «الرواقية»، ج 2، ص ص 74-62).

وقد وقفوا امام الطبيعة معجيين بجمال تناسق وحدتها،

الألوهية. (عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة «إكهارت»؛ برهيه، تاريخ الفلسفة، «إيكارت»، ج 3، ص ص 250-258، *Maitre Eckhart*, p. 52 s; *Maitre Eckhart, traités et sermons*.

وفعل الخلق عنده أزلي مستمر، فالله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر، والانسان يتحول دائماً الى الله، ويتغير فيه، لأن الله يجعله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به.

ب - جيوردانو برونو 1548-1600 م. أحرق حياً في روما عام 1600 م. وهو فيلسوف إيطالي، كاهن، نال لقب دكتور في اللاهوت عام 1575 م. حاول التوفيق بين اللاهوت المسيحي والمذهب الفيضي الأفلاطوني المحدث. فاعتبر أقانيم الثلاث الثلاثة صفات ثلاثاً - قدرة وعلم وحب - لله الواحد، فالله الواحد بصفته: قهها، هو اسمى من الطبيعة، وبصفته: عقلاً، هو في الطبيعة يبذر ويزرع، وبصفته روحاً، هو النفس الكلية. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة «برونو») وهذا الاتحاد الحلوي للجواهر الثلاثة أخذه عن دافيد الدينانتي David de Dinant (Universalis, art «Panthéisme»)

وبرنو بحكم موقعه الجغرافي، تأثر بالوسط الإسباني وهو يذكر - الفيلسوف اليهودي الإسباني سليمان ابن جبرول 1020-1058 م. مؤلف كتاب منابع الحياة الذي ترجم من العربية، وعنه اخذ تأليه المادة.

الله عند برونو لا يفارق المادة، بكلام آخر، الله والعالم هما وجهان لحقيقة واحدة، والحلول عند برونو تام وكامل. ج - سبينوزا Spinoza. فيلسوف يهودي هولندي.

أهم مؤلفاته كتاب الاخلاق، الذي أناه قبل موته بقليل. وفي الفصول الثلاثة الأول اوضح بطريقة هندسية نظريته في وحدة وجود طبيعة.

فالله عند سبينوزا هو الطبيعة، إنها شيء واحد، والله عنده ليس علة فاعلية ولا علة غائية للكون، لأن وجود الكون ضروري، فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة: وجهان لحقيقة واحدة، وكما في كل نظريات وحدة الوجود، يتمثل الخلاص الانساني عنده، أي النجاة والسعادة والحرية، في المعرفة (Spinoza, *l'Ethique*, PP 19-141). برهيه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص ص 190-213).

ومع سبينوزا، تركزت وحدة وجود فلسفية تسربت الى كل العقول الغربية، الى ان قال هنري برغسون 1859-1941 م: «كل فيلسوف له فلسفتان، فلسفته الخاصة وفلسفة سبينوزا».

وعن العقل الكلّي، انبثقت النفس الكلّيّة الفاعلة في العالم المحسوس، والتي عنها تفرّعت كلّ النفوس الجزئية.

وبعد ان يُفصّل افلوطين هذه المراتب الوجودية، أي الواحد والعقل الكلّي والنفس الكلية، يؤكد على وحدتها الوجودية، هذه الوحدة الحقيقية التي تحوي العالم المادي المحسوس، كظلال لنفسها في داخل نفسها.

وتتجلّى هذه الوحدة الوجودية في هذا المرور المتصل من الوحدة الى الكثرة، من المطلق الى المحدود، من الكلّي الى الجزئي، والعكس بالعكس، وذلك بحسب قانون الحركة المزدوجة:

الحركة الهابطة، وهي صدور من الواحد الى العقل الكلّي، الى النفس الكلية، الى عالم المادة، الذي هو آخر المطاف، وهو عدم وسلب وتكثر...

وهنا تبرز النفس الجزئية عند افلوطين، محققة اكمل ادوارها في تاريخ الوحدة الوجودية. هذه النفس الجزئية تحوي إمكانيّتين: انها مُلَهمة فجوراً ونقوى، ففي طاقتها ان ترتبط بالمادة، كما انه في طاقتها ان تصعد، مطهرة، سلّم المراتب الوجودية، في حركة صاعدة، وصولاً الى الواحد، الذي هو مبدأ كل شيء، وغاية كل شيء.

استمرار افلوطين

أ - ظهر القديس توما الاكوييني في الأفق المسيحي، ليهدم نظرية وحدة الوجود في اساسها الفيضي، ويكرّس الثنائية الأرسطية، ولكن جهوده لم تمنع ظهور هذا المذهب ثانية، لدى جوهانس إيكهارت 1260-1327؟ م. وصولاً حتى سبينوزا 1632-1677 م. (عبدالقادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام، ص 543).

وتنوقف عند إيكهارت، هذا الفيلسوف الصوفي الألماني الكبير، الذي ابتداً راهباً واتهمته الكنيسة بالهرطقة، وأدين بشمانٍ وعشرين قضية.

تتلخّص فلسفته الصوفية بأن كل المخلوقات عدم محض، فهو لا يقول إنها شيء حقير أو شيء ما، بل يقول انها: عدم محض، وقوله المشهور «ليس لأي مخلوق ان يلفظ كلمة: انا هو، إلا الله وحده، إذ يخلق بالمخلوق ان يشهد على نفسه بأنه ليس شيئاً؟ (توماس ارنولد، تراث الاسلام، ص 305).

كما يميّز إيكهارت بين الألوهية وبين الله، فالألوهية هي المطلق الغيب الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. إنها الطبيعة غير المطبوعة. اما الله فهو طبيعة مطبوعة، إنه صورة

تاريخ وحدة الوجود في الفكر الاسلامي العربي

مجهولة، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». واستمرت المدرسة الفقهية على هذه العقيدة، تؤمن دون كيف، وحرفياً، بكل ما ثبت لديها صحتها، من النصوص القرآنية والحديثية. ولكن المدارس الكلامية التي استوردت المنطق الجدلي، اكدت ان اليقين هو في الجدل والكلام، وأعادت النظر في العقائد، ومن ثم تفرقت فرقاً في النظر الى الألوهية. ومن رَجِم الفرق الكلامية، ومن الرد عليها بمنطقها ومنهجها، وجدت فرق ومذاهب، ونلمس ملامح لوحدة وجود في هذه الفِرَق، او على الأقل إرهابات ومقدمات للوحدة الوجودية، التي ظهرت في الفكر العربي الاسلامي فيما بعد.

مقدمات وملامح وحدة الوجود

1 - علم الكلام والفقه: التشبيه والتنزيه:

أ - كثر الجدل حول موضوع الأسماء والصفات الإلهية بين الفقهاء وعلماء الكلام من ناحية، وبين علماء الكلام فيما بينهم من ناحية ثانية. قال المعتزلة، اهل العدل والتوحيد، بتنزيه الله تنزيهاً خصوصيته: القِدَم. لهذا السبب، جعلوا الأسماء الإلهية، هي عين الذات، حتى لا يشارك الله في قَدَمه اسمٌ او صفة، وبالتالي جاء تنزيههم تعطيلاً، فإله المعتزلة مُعْطَل ساكِنٌ يذكرنا بسكون البراهمان في اليوانيشاد.

وحين نفى المعتزلة الجهة عن الحق تعالى، واكدوا انه «في كل مكان» اسهموا في تكوين رؤية كلامية خدعت الفكر الصوفي اللاحق، الواحدي المذهب، موضوع دراستنا.

- اسهم التنزيه المعتزلي في تكوين علم كلام صوفي للاتجاه الوجداني، فنفي الجهة الاعتزالي، ظهر في مقولة صوفية ترى «شيوخ وجه الحق في كل مكان»، وتعطيل الذات الإلهية تنزيهاً لها، ظهر في صيغة إطلاق الوجود الإلهي من كل قيد وصفة، حتى من صفة الاطلاق.

واستفاد علم الكلام الصوفي من تشبيه الفقهاء، كما استفاد من تنزيه الكلاميين، وذلك ان التشبيه دأخل بين عالمي الألوهية والانسانية «ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم» (الفتح، 10)، «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى». (الأنفال، 17)، فتزلت الألوهية بهذا التشبيه من غيب العماء الى مستوى الفهم البشري، وبلغت المجاز نقول: تأشنت الصورة الإلهية، دون الوقوع في مهاوي التجسيم. وسوف يظهر ذلك فيما بعد، مع الصوفي الذي يرى الصانع - جلّ وعلا - في ابداع صناعته.

في البداية، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وزمن صحابته ومن بعدهم التابعين، تقبل المسلمون كل المعاني القرآنية جملة واحدة. كان قبولهم العقلي لنبوة النبي، صلى الله عليه وسلم، يفرض عليهم الايمان بكل ما جاء به الرسول، أي بكل المعاني القرآنية، إن العقل الجاهلي بحث جاهداً وحدة الله ونبوة النبي، ولكنه متى تخطى عتبة الكفر، وجب عليه ان يؤمن بكل ما جاء في القرآن جملة وتفصيلاً؛ وذلك لان الكفر بأية من القرآن، أي بالجزء، هو كفر بالكل.

ومن هذا المنطلق، قبل الصحابة والتابعون، كل التشابهات والمتعارضات والمضادات ايماناً واحتساباً، دون كيف. والقضية الهامة التي تَمَس مذهب وحدة الوجود، هي مسألة التشبيه والتنزيه من جهة، ومسألة قيمة الانسان من جهة ثانية.

التشبيه والتنزيه

أبرز القرآن صورتين للألوهية: صورة تنزيه مطلق لذات هي غيب كلي، لا يطرف خيال الى حضرتها، لأنه تعالى ليس كمثله شيء.

وصورة ثانية هي صورة تشبيه يليق بالحضرة الإلهية، وهي الألوهية التجلّية في الأسماء والصفات، وذلك ان القرآن قد اشار الى أن لله يبدأ. ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10) وعيناً: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39) وَوَجْهاً: ﴿فأينما تولّوا فثم وجه الله﴾ (البقرة، 115). وَجْهَةً: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5) وَجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة ﴿القيامة، 22﴾.

قيمة الانسان

أ - في الوقت نفسه، أبرز القرآن الانسان في صورتين: الاولى: هي صورة مخلوق ليس كالمخلوقات، نفخ الله فيه من روحه، جعله في الارض خليفة، كلمه تكليفاً وَحِيّاً، ومن وراء حجاب، خلق له ما في الارض جميعاً، فأنبت له الارض، وأحلّ له الصيد، وسرّ له الرياح.

والثانية، هي صورة مخلوق ضعيف، ليس حتى للجنس الراقي فيه - وهم الانبياء - من الامر شيء، انها عبودية محضة، لا تشوبها رائحة قدرة وربوبية.

ب - قبل الصحابة والتابعون هذه المعاني على تراوحها، ايماناً واحتساباً دون كيف؛ وقد لخص الامام مالك بن انس 795-715 م. رأي السلف فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية

2 - الفلسفة : فكرة الفيض :

اسهم الفلاسفة في رُفد مذهب وحدة الوجود الصوفي، بامداد هام جداً، وهو فكرة الفيض التي استقوها من مصادر أفلوطينية. إن القول بالفيض أو الصدور يستتبع وحدة الوجود، لأنه ينكر الخلق من عدم، ويجعل الله أصل الكل، ومرجع الكل؛ يجعله العشق والعاشق والمعشوق.

أ - الفارابي 878-950 م : هو أول من قال بالفيض في الفكر الاسلامي، وعنه أخذ ابن سينا.

يرى الفارابي أن الموجودات كلها، على نقصها، تتطلع الى الكمال، لأنها في الأصل قد فاضت عن الواحد واجب الوجود، عن الله المطلق الكمال، وهذه الموجودات على كثرتها وتنوعها وتدنيتها تشكل مع الأول، أي الله، كلاً واحداً، فالوجود واحد في أصله وجوهره، ويتمتع بوحدة منسجمة. وهكذا اقترب الفارابي من القول بوحدة الوجود، وفارق الخط الأرسطي، الثنائي النظرة.

ب - وبعد الفارابي ورث الفيلسوف الطبيب العالم ابن سينا 980-1037 م. / 370-428 هـ. نظرية الفيض، وتوسّع في الاستفادة منها.

والواقع ان ابن سينا في طبيعياته، يسير على خطى أرسطو، فيرى ان الانسان إنشائي مركب من بَدَن ونَفْس، دون ان يكون هناك اتصال جوهري بينهما. (ابن سينا، القصيدة العينية). كما يقول بالعلل الأربع للموجود، ويتقد القائلين بالعلة الواحدة للوجود، سواء اكانت علة مادية (الاينيون الاوائل - نار هيراقليطس)، او كانت علة صُورية (الفيثاغوريون).

أما الإلهيات عنده فهي مطبوعة بالآثر الأفلوطيني، حيث ترسم بتأثير فلسفة مشرقية، ارادها ابن سينا بديلاً عن المشائية اليونانية.

إن كان الفارابي قد دافع عن النبوة على طريقة الفلاسفة، فها هو ابن سينا، يقدم الدعم الفلسفي للوجود الصوفي، ممثلاً في فكرة: الاتصال وخوارق العارف.

وعلى الرغم من اننا نشعر بأن ابن سينا حين يتكلم على الصوفية، فهو انما يتكلم على: غائب، إلا انه عبّر في الفصول الاخيرة من كتابه الاشارات والتهيهات عن فلسفته المشرقية التي تلاحت في مؤلفاته غير المشائية، مهّداً بذلك لحكمة السهروردي المقتول فيها بعد. (معن زيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا» ابن سينا.).

العالم عند ابن سينا لم يُخلَق من عدم، انه فيض إلهي أزلي. والفرق بين الله والكائنات عنده، ليس في القَدَم والحدوث،

بل كما هو عند استاذ الفارابي وبقية الفلاسفة، يتمثل في أن الله هو واجب الوجود، والكائنات كلها ممكنة، وجودها ليس من ذاتها، بل تحتاج في وجودها الى الله، واجب الوجود، والذي وجوده هو عين ماهيته. (دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ص 253-254).

وعلى الرغم من أن ابن سينا لم يقل صراحة بوحدة الوجود، وظل واعياً للعلاقة بين الله والكون في المفهوم الاسلامي (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ص 43-45، ص 56). إلا أننا نلمس ريادته لوحدة وجود مادية تطورية في برهنته من جهة على ان العالم واحد ومتناهي، وعناصره مُرتبة كُل منها في وضعها الطبيعي، مُبتلاً بذلك - اسوة ببارمينيدس وأرسطو - وجود الخلاء، ومتقدداً فكرة الجواهر الفردية (محمد العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ص 371-373، ص ص 281-297). ومن جهة ثانية يقول بـ واهب الصور وبالتحول والتولد، أي أن الشيء ربما استعد بالعفونة لقبول صورة اخرى، فيتولد منه شيء آخر، نبات أو حيوان؟ (حسين مروة، النزعات المادية، ج 2، ص 680، ص ص 682-689).

وفي قول ابن سينا بالفيض والصدور الأفلوطيني، وبالعشق «المتدقق في شرايين الكون» (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 57)، وبأن المادة هي أصل التكثر في الجزئيات، وبأن الخلاص الانساني هو في الاتصال بالله، على ما شرحه في الاشارات والتهيهات. كل ذلك يجعله من رواد وحدة وجود فلسفية إشراقية.

ج - كان الاهتمام الموجه الى المتصوفة في عهد الغزالي 1058-1111 م. ينحصر في مفاهيم الاتحاد والحلول والاتصال، وذلك ان ابن تيمية 661-728 هـ / 1263-1328 م. لم يكن بُعداً قد اطلق تهجّمه في نظرية وحدة الوجود.

وكان لهذا الاهتمام ما يبرره، إذ ان تعابير الصوفية عن احوالهم في الفناء والوصول والتوحيد والتوكل، كانت توقع القارئ الغريب، في شبهة الاتحاد والحلول. نقول القارئ الغريب، لأن الانسان الصوفي، يعلم بداهة ان الله عز وجل مغاير للانسان، وأن هذه المغايرة بين القديم والمحدث، من حيث كونها بديهية اسلامية، لا تحتاج الى تأكيد باللفظ. وها هي دهشة الغزالي شاهدة على ان العقل الاسلامي العام، يبطل أصل الاتحاد او الحلول، يقول في المقصد الأسنى: «إن من يُصدّق بأن الانسان يصير هو الله، فقد انخلع عن غريزة العقل».

الاعتقاد، ويتعدون عن النظر الفلسفي؛ إذ نلاحظ أنه لم يظهر فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجري. وظلت الدراسات فقهية ولغوية فقط (بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 323)، ولكن فريضة الحج حتمت رحلة الشرق على كافة مسلمي المغرب: عامتهم وخاصتهم، عالمهم وأميتهم.

وبدأت تظهر نتائج هذه الرحلات في صفوف الخاصة والعلماء، وانتقلت القضايا المشرقية إلى المغرب الإسلامي. وحيث إن هذه القضايا في بداياتها مشرقية النشأة، استلزمها ظروف المشرق وأحداث قوحاته، لم تتذوقها أوساط العامة، لذلك عاشت على هيئة تعاليم حفظتها المدارس المخصوصة.

ولعل أول هذه المدارس في البدايات، هي مدرسة محمد بن مسرة، أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي 319-269 هـ. كان أبوه، عبد الله، تاجراً يهوى الاعتزال، تردّد إلى المشرق، ودرس على كبار المعتزلة، وتوفي عام 299 هـ. لم يكد يتجاوز الابن محمد السابعة عشرة حتى التفّ حوله التلاميذ.

ب - اتهم بالالحاد، فالترّم الحذر، وتكلم بالرمز. ضاعت كبة كلها، ولم يصل إلينا إلا مجرد اسمين: كتاب البصرة، وكتاب الحروف. وقد استطاع اسين بلاسيوس أن يجمع مذهبه معتمداً على ما ورد منها في كتب الأندلسيين، أمثال ابن حزم 1064-994، والقرطبي، وصاعد الطليطي، الشهرزوري، والشهرستاني 1153-1086 م.

وعلى وجه الإجمال، أخفى ابن مسرة عقيدته في شفوية التعاليم، ورموز التعابير، مما جعل الباحثين يميلون إلى اعتباره باطنياً، جمع بين الإشراق والأفلاطونية المحدثة والغنوصية والاعتزال.

وقد كان لمدرسته بالأندلس مركزان: قرطبة، مسقط رأسه. وألمرية Almria التي أصبحت فيما بعد مركزاً هاماً من مراكز الصوفية. ظهر في ألمرية إسماعيل ابن عبد الله الرعي، الذي تعرّض له ابن حزم في مواضع كثيرة من مؤلفاته، كالفصل في الملل والنحل، وطوق الحمامة. ومحمد بن عيسى الألبيري، وأبو العباس بن العريف، الذي كان له تلاميذ نشروا طريقته في بلاد الأندلس، منهم: ابن براجان في اشيلية، وهو استاذ ابن عربي: وابن قسي في نسواحي الجوف، رئيس فرقة المريدين، الذي قُتل عام 546 هـ. (سالم يقوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ص 293-251؛ بالنثيا. تاريخ الفكر الأندلسي، «ابن مسرة» ص 326).

ونتلمس في كتاب ابن قسي خلع التعلين واقتباس الأنوار

وعلى الرغم من المنهج العقلي الذي يتبعه الغزالي في اثبات نهاات الفلاسفة والمتكلمين، الا انه يفارق هذا المنهج حين يطلب اليقين.

عندما درس الغزالي طريق طالبي الحق (عبد الحليم عمود، المتخذ من الضلال، ص 86 وما بعد) رأى أن العقل لا يستقل بالإحاطة بجميع المطالب، ولا يكشف الغطاء عن جميع العضلات، لذلك لم يجد بُدّاً من الإقبال على طريق الصوفية. ولكن حيث إن طريقهم لا يتم بالتعلم وحده كان لا بد للإنسان من أن يقطع علائقه كلها ويُفني صفاته المذمومة، حتى يصل إلى إشراق اليقين، فيتولى الله عز وجل قلبه، ويتكفل بتنويره بأنوار العلم.

ونستطيع القول انه من هنا، أسهم الغزالي في تكوين الأصول النظرية لوحدة الوجود في الدائرة الصوفية؛ وهذا الإسهام يزيد في أهميته على التصوير النوراني الذي أعطاه للكون في كتابه مشكاة الأنوار، المختلف في نسبه إليه (عبد الرحمن بدوي، أعمال الغزالي).

وذلك أن الغزالي عندما حرم الحس والعقل من المعرفة اليقينية، كان بذلك يفتح الطريق أمام شرعية علم مكاشفة، سوف يتكامل ويتفتح على آفاق وحدة وجودية فيها بعد، مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وسوف يُقنن بعد ابن عربي مع دارسيه ومقلّديه فيها عرف به: عقيدة الأكابر.

3 - المتصوفة:

ظهرت مقدمات مذهب وحدة الوجود عند صوفية ومتصوفة العالم الإسلامي: مغربه ومشرقه. وقد أخذت هذه المقدمات منطلقاً ومساراً ووجهاً مختلفاً في المغرب عنها في المشرق؛ فتجلت صوفية المغرب في صور فلسفة إشراقية، باطنية، على حين تجلّت صوفية المشرق في حلقات متتابعة التطور، لوجدان إنساني اقترّب وتذوّق الفناء فغاب عن جسّه وحاله وصفته، وبقي بما يجذ من أحوال.

وسنحاول بإيجاز، أن نعرض لهذه المقدمات، لما لها من دور فعّال في تكوين ثقافة محي الدين بن عربي، مؤسس المذهب في الوجود الواحد من جهة، وفي تحضير الفكر الإسلامي لقبول هذا المذهب أو لرفضه من جهة ثانية.

المغرب الإسلامي

أ - تضافرت أسباب متنوعة، سياسية وجغرافية واجتماعية وحضارية، لتجعل أهل الأندلس، يميلون إلى البساطة في

ونرى أنه على حين يأخذ الفناء البرهمي معنى الاندراج والانطلاق والاستغراق في المطلق، يبرز الفناء الإسلامي الصوفي مُحدِّد المعالم، فالقائي: هو الواقع تحت وطأة حال من الأحوال. أو بلغة الحلاج 244-309 هـ/858-922 م. تحت وطأة «دواعي الحق» فالذي يُفني المسلم الصوفي، هو حال مُعَيَّن مع الله عز وجل.

وقد أبرزت نصوص الصوفية حاليين مع الحق، هما وراء تكوين عقيدة الوجود الواحد. هذان الحالان هما: الفناء في العشق، والفناء في التوحيد.

وبدأ هذان الحالان ظهورهما متداخلين في نصوص الصوفيين، تداخل السكر بالصحو، في الوجدان الواحد؛ ثم لم يلبث أن تميَّزا مع نهايات القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، فسار خط التوحيد صاحباً، وشطح خط العشق في شعب السكر.

ب - إذا ما تجاوزنا بدايات الحب الإلهي مع رابعة العدوية 713-801 م. نتوقف عند صوفي مصري هو: ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري المتوفى عام 245 هـ. والذي كان أول من تكلم في مقامات أهل الولاية، وتوَّيَّ الله عز وجل لقلب العبد.

طَوَّر ذو النون مفهوم الحب، واستخدم رموزاً خمرية، كالكَاس والشراب. . وتواجد عاشقاً موحداً. يقول في الحلية، ج 9، ص 342: «إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خرير ماء، ولا ترنم طائر، ولا تنعم ظل، ولا دوي ريح، ولا قمقعة رعد إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، دالة على أنه ليس كمثلك شيء». ويقول في المرجع نفسه ص 349: «إلهي لك تسبُّح كل شجرة، ولك تُقَدِّس كل مدرة، بأصوات خفية ونغفات زكية».

وقد تجاوز ذو النون جميع الأحوال، طالباً الله فقط، كما فعل الحلاج من بعد متجاوزاً «دواعي الحق» إلى الحق. يقول ذو النون: «ليكن اعتمادك على الله في الحال، لا على الحال مع الله» (مرجع نفسه، ص 351).

ويقول مشيراً إلى فناء الصفات الخلقية الطبيعية عند الصوفي: «معاشرة العارف كمعاشرة الله، يحتل عنك ويحكم عنك، تتخلَّق بأخلاق الله الجميلة» (مرجع نفسه، ص 351).

ويرى المصري أن النفس هي حجاب السالك. سئل يوماً عن الحجاب الخفي الذي يحجب المريد عن الله، فقال: «ملاحظة النفس وتدبيرها» (مرجع نفسه، ص 352). ويرى أيضاً أن الوصول إلى الله يكون بالله وليس بالجهد الشخصي

من موضع القدمين مقدمات لغة ابن عربي برموزها واصطلاحاتها. وهو كتاب نادر جداً، وضع ابن عربي شرحاً له، والكتاب والشرح لا يزالان مخطوطين.

ج - إلى جانب المدارس الصوفية السابقة، نشطت الدراسات الفلكية والرياضية، وعن طريقها دخلت رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس. وقد أدخلت هذه الرسائل من قبل مدرسة أندلسية يرأسها مسلمة بن أحمد المجريطي. ومن مميزات الميول الباطنية، والاشتغال بالصنعة والتنجيم والسحر والطلسمات. وأول ما ظهر أثر هذه الرسائل، التي تجمع الآراء الفلسفية والمأثورية والزرادشتية واليونانية، عند مفكر مسلم هو ابن السيد البطليوسي المتوفى عام 521 هـ. . Afifi, The Mystical, p. 184).

د - وقبيل ظهور ابن عربي في الأندلس، ازدهرت الدراسات الفلسفية باتجاهيها الأرسطي عند ابن باجة 1105-1138 م. / 522 هـ. وابن رشد؛ والإشراقي عند ابن طفيل 1100-1185 م. / 581 هـ.

- المشرق الإسلامي

أ - بدأ صوفية المشرق الإسلامي عملية التطهر النفسي، فجاهدوا أهواءهم لمنازلة مقامات طريق الروح، في مسارها وترقيها للوصول إلى الحال الذي يرتضيه الله عز وجل. . . . فسلكوا كل درب يوصل إلى مرضاة الله، وما يتبع هذه المرضاة من تقريب وتعليم وفتح. . . . ومن ثم تفتنوا في وصف هذه الطرق. . . . وبعنا منها هنا، ما تفرع عن الفناء الصوفي من مسالك، لأن الفناء الإنساني هو الخطوة الأولى على طريق وحدة الوجود.

ونتجاوز عن مقارنة الفناء الإسلامي، بما تقدَّمه زمنياً، أي فناء البرهمي في البراهمان، فهذه مقارنة كفانا مؤونتها مشرقيون كالبيروني، في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة، ومستشرقون أمثال هورتن وزينر، وخاصة في كتابه (Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, Londres 1960) حيث يرى أن الواجهة وصلت إلى المسلمين من الهند، عن طريق أبي يزيد البسطامي المتوفى عام 261 هـ/875 م.

ولكننا نرى، أن الفناء الإسلامي، قرآني المصدر، تدرَّج مع متصوفي العصور المتلاحقة؛ ابتداءً بفناء الأعمال المذمومة، ثم فناء الطباع المذمومة ومن ثم فناء الصفات المذمومة، وصولاً إلى فناء الشعور بالذات والآخرين. . . وعندما وصل الفناء الصوفي إلى مرتبة فناء الشعور بالذات والآخرين، ظهر في مقابله مفهوم: البقاء.

وصل إليهم من شطحاته، ولم يتوقفوا ويحاذروا في تبنيته كما حدث مع الحلاج القاني العاشق السكران.

ومن أقواله التي تبين اتجاهه التوحيدي نورد العبارات التالية: يقول في الحلية، ج 10، ص 36: «اختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد». ويقول أيضاً: «المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة جنائية، والإشارة من المشير شرك في الإشارة» (نفسه، ص 37). وقال له رجل: علمني اسم الله الأعظم. فقال له أبو يزيد: «ليس له تعالى حد محدود، وإنما هو فراغ قلبك لوحدايته. فإذا كنت كذلك فارفع إلى أي اسم شئت، فإنك تصير به إلى المشرق والمغرب». (نفسه، ص 39). كما يقول: «يستزيد أبو يزيد ولا مزيد على التوحيد». (عبد الحليم محمود، أبو يزيد البسطامي، ص 105).

د - منذ البدايات انسجم العشق الإلهي مع التعبير الشعري، واتسق التوحيد الصوفي مع نثر وجداني ملتهب. والشعر يستحب المبالغة في كل شيء، وخاصة في عاطفة الحب، ويحتملها. بل الشعر هو الصيغة الوحيدة التي يستطيع بها المحب أن يقول لمحبيه: «يا أنا»، مُلغياً بذلك إثنيية المحب والمحوب دون أن يُتهم في عقيدته.

لذلك وجدنا عشاق الصوفية يميلون إلى التعبير الشعري: رابعة، الحلاج، الشبلي، ابن الفارض، فريد الدين العطار، جلال الدين الرومي، وغيره من الشعراء الفرس المتأثرين بآبن عربي.

ولكن هذا التعبير الشعري، لم يفهم من النقد والتجريح لأنهم لم يكونوا شعراء في الأصل، ولم يقبلوا أن يُنظر إليهم كشعراء.

وأول تعبير شعري صدم مشاعر العامة، وهتك أستار الحذر، هو تعبير «أسد الصوفية» على ما سماه روزبهان بقلي الشيرازي (مشرب الأرواح، ص 122) وهو الحلاج أبو المغيث، الحسين بن منصور، تتلمذ لسهل التستري المتوفى عام 283 هـ. / 896 م. وتقل بين شيوخ الصوفية المعاصرين له، وأخذ عن الجنيد، كما تتقل في خراسان وفارس والعراق والهند والصين، واستقر في بغداد عام 291 هـ. تقريباً. بقي من كتبه التي بلغت عناوينها التسعة والأربعين كتاب الطواسين، الذي ألفه في فترة سجنه. أُلقي القبض عليه سنة 301 هـ. وقتل عام 309 هـ.

المراجع الهامة في الحلاج هي الأعمال التي نشرها المستشرق ماسينيون، الذي يرى أن الحلاج هو قمة التصوف الإسلامي، وأهم ما نشر: ديوان الحلاج، كتاب الطواسين، أخبار

المبذول، يقول: «ثم إنهم [أي العارفين] وصلوا إلى الله بالله» (نفسه، ص 353).

ج - بعد المصري الذي طور مفهوم الحب، ارتفع صوت هادر زعزع صمت السالكين وسكون المتكفين، هو أبو يزيد البسطامي، الملقب بسلطان العارفين. وكان، تاريخياً، هو أول مسلم صوفي شطح بصوت عال. (Molé, *les mystiques musulmans*, p. 55).

عَمَّق البسطامي مفهوم الفناء الصوفي، ودَعَّمه مقترناً به من النظرية. وبحسب أقوال نيكلسون هو أول واضع لهذا المذهب في الإسلام (نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص 23). ونجد أن الصوفي أو العارف عنده هو: القاني، بل المؤمن عامة عنده هو: القاني؛ قال: «إن المؤمن بلا نفس، ثم قرأ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (التوبة، 111)، فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس». (عبد الحليم محمود أبو يزيد البسطامي، ص 139). ويقول في الحلية، ج 10، ص 36 معبراً عن حاله في الفناء: «إلهي أدعوك دعاء (مَنْ) لم يبق له غيرك. فلما عرف تعالى صدق الدعاء من قلبي، والإيأس من نفسي، كان أول ما ورد عليّ من إجابة هذا الدعاء، أن أنساني نفسي بالكلية...». ويقول: «قلت: يا رب كيف الطريق إليك، فقال لي: اترك نفسك وتعال». (عبد الحليم محمود، أبو يزيد البسطامي، ص 80). وقيل له: كيف أصبحت؟ قال: «لا صباح لي ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تقيّد بالصفة ولا صفة لي». ويقول: «ضحكت زماناً، وبكيت زماناً، وأنا الآن لا أضحك ولا أبكي». (نفسه، ص 104).

والأمثلة على خروج أبي يزيد عن حدود الصفة وأطراف الشعور بالنفس كثيرة جداً ولكن هذا الفناء، وإن تلاحت فيه إشارات العشق، كقوله مثلاً في الحلية، ج 10، ص 34: «إن لله خواص من عباده لو حجبهم في الجنة عن رؤيته، لاستغاثوا بالخروج من الجنة، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار...». نقول: إن هذا الفناء وإن تلاحت فيه اتجاهات العشق، إلا أن خطه الأصيل هو التوحيد، مهما حاول البعض إثبات الأثر الفيداتي فيه. (Molé, *Les mystiques musulmans*, PP 56-57 et PP 24-25). ولم يتوصل البسطامي إلى القول بوحدة الوجود على الرغم من تأكيد نيكلسون ذلك، (في التصوف الإسلامي، ص 24 - 25)؛ وخاصة أن نيكلسون اعتمد مصادر فارسية لإثبات هذه الوحدة.

قرأ الصوفية اللاحقون أمثال الجنيد المتوفى عام 297 هـ / 910 م. والغزالي، في المنقولات عن البسطامي معاني: الفناء في التوحيد؛ لذلك دافعوا عنه، وخرجوا ما

الحلاج بمرادفها اللغوي أي: الثابت. فيقول في كتابه الإسرا إلى المقام الأمرا، مخطوط تركيا ولي الدين رقم 1628 ق 4 أ:

«فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان كحلاج المحبة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني فقال: أنا هو الحق الذي لا يُغَيَّرُذاته مَرُّ الزمان»

ونجد أن الحلاج في قوله السابق قد وعى تماماً كونه أثراً من آثار الحق، وعاش بعمق هذا الوعي، ومن ثم اتحد بهذه الكينونة أي اتحد بكونه أثر الحق، وفقد كل هوية خارجها. وهذه الكينونة وحدها عنده هي: الحق، والصواب، وعين الاستقامة. إنها الوجود الإنساني التام الكامل، وهي تجدد استمراريتها وثباتها وحقتها، بالحق، أي بالله تعالى؛ لقوله «وأنا الحق، لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً».

هــ مع الجنيد البغدادي نقف أمام نظرية صوفية هي: الفناء في التوحيد؛ وقد كان كلام شيخ الطائفة مقبولاً لدى الجميع: فقهاء، محدثون، علماء كلام، فرق إسلامية، قديماً وحديثاً؛ حتى أن ابن تيمية لم يستطع إلا لكلامه قبولاً... وعلى الرغم من ذلك، نجد عبارات الجنيد توحى بالوجود الواحد، الذي نظره ابن عربي فيما بعد؛ وخاصة قول الجنيد بـ: «الوجود الإنساني التام الكامل».

هذا الوجود الإنساني التام هو الذي تذوقه الإنسان قبل أن يوجد في عالم الكون والفساد، تذوقه في عالم الدر، حين أشهده الله عز وجل على أنه ربّه، فقال: بَلّ. قال تعالى: «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم، ألسن بربكم؟ قالوا: بلى» (الأعراف، 172). هذا الإشهاد، أو هذا الميثاق الذي تم بين الحق عز وجل، وبين الإنسان، وهو في أتم وجود له وأكماله، كان قبلة وجدان الجنيد.

وما على الصوفي، برأي الجنيد، إلا أن يسلك في الحياة مسلكاً يؤهله للوصول إلى الوجود التام الكامل، أي إلى الوجود الذي كانه: «قبل أن يكون». وهذا الوجود هو الذي تذهب فيه هوية العبد تحت وطأة الفناء في التوحيد؛ يذهب العبد ويبقى منه شبح مُسَوًى بين يدي الحق عز وجل، الذي يقوم عنه بما يريده منه. يقول الجنيد في الرسائل (نشر علي حسن عبد القادر، ص 55 - 57): «... والوجه الثاني من توحيد الخواص، فَشَحَّ قائم بين يديه (تعالى) ليس بينهما ثالث، تحرري عليه تصاريق تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في الحجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه... بذهاب جسده وحركاته، لقيام الحق له فيها أراده منه. والعلم أنه رجع آخر

الحلاج، عذاب الحلاج. ومن الشرقيين اهتم كامل مصطفى الشبيبي بالحلاج، فنشر له الديوان، وجمع كل ما قيل فيه، قديماً وحديثاً، في كتاب مهم، هو: الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً.

وقد أسهمت أشعار الحلاج في تحريك الوجدان الصوفي، باتجاه رؤية وحدوية للوجود، رؤية تلغي الإنسان ليتجلى الوجود الإلهي ساحقاً كل الهويات.

ويكفي أن نورد بعض أبياته من الديوان الذي نشره كامل مصطفى الشبيبي؛ يقول الحلاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فلذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
(ص 55)

عجبت منك ومني يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني
(ص 55)

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الشاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
(ص 21)

جُبلت روحك في روحي كما يُجبل العنبر بالمشك الفتق
فلذا مَسَّك شيء مَسني فلذا أنت أنا لا نفترق.
(ص 47)

رأيت ربّي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ فقال: أنت
(ص 26)

وقيمة الحلاج تتبدى في أنه رفض أن يعيش عشقه بين جدران روحه، فَرَصَفَ وجدانه حرفاً حرفاً، حتى تجدد في المكان ناطقاً بما يُكنّيه كل صوفي عاشق. وكان يرى فائدة في إيداع عالم الحروف هكذا عشق، عشق يكون منارة للدارسين الذين يتلمسون أنماط التجربة الصوفية. يقول: (الديوان، ص 36).

الحب ما دام مكتوماً على خطر وغاية الأمن أن ندنو من الخذر
وأطيب الحب ما تم الحديث به كالنار لا تات نفعاً وهي في الحَجَرِ

وقولته الشهيرة «أنا الحق» نيل إلى تفسيرها في ضوء تفسير ابن عربي لها. يقول الحلاج في الطواسين نشر ماسينيون، ص 51: «وقلت أنا [أي الحلاج]: إن لم تعرفوه [أي الحق تعالى] فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً». ويفسر ابن عربي كلمة الحق الواردة في نص

ج - بلاد فارس :

أ- على امتداد الأراضي الفارسية، وعلى الرغم من أن اللغة المتداولة هي الفارسية، إلا أن اللغة العربية كانت أداة التعبير الوحيدة في كل العلوم الإنسانية. وكان الصوفية، أسوة بغيرهم من مثقفي العالم الفارسي يكتبون بالعربية، وهذا ما جعل التصوف، يلقي مصير بقية العلوم ويصبح وقفاً على الخاصة المتعلمة.

وأول من استخدم اللغة الفارسية والشعر الفارسي لبيان الأفكار الصوفية، وتدوين تجربته الشخصية، هو أبو سعيد، ابن أبي الخير 370 - 440 هـ. وقد فتح بذلك طريقي الشكل والمضمون، أمام التصوف في بلاد فارس. وفيما يتعلق بالمضمون، فقد أسهم في جعل المواضيع الصوفية، في متناول الجميع من جهة، ومن جهة ثانية، جعل التصوف جزءاً من الحقيقة التاريخية التي يعيشها أبناء البيئة والحضارة والتاريخ الفارسي.

ولم تلبث هذه المواضيع أن ولدت الشعر الصوفي - الفارسي. لذلك يمكن اعتباره بحق أبا الشعر الصوفي الفارسي، وإماماً لمن أتى بعده كالسنائي، وفريد الدين العطار 1142-1220 م. وجلال الدين الرومي.

وكان لأقواله ووقائعه وأشعاره (أبو سعيد أبو الخير، الديوان، جمع سعيد نفيسي، طهران، 1334، بالفارسية) أثر كبير في تكوين الشخصية المميزة للتصوف الفارسي، والتي توضحت معالمها مع العطار، واستمرت متأثرة بابن عربي، متوغلة مع الشعر إلى النهايات. وقد اهتم المستشرق، هنري كوربان بدراسة وتحقيق ونشر نتاج هذه البيئة الإسلامية (En Islam Iranien, Gallimard, France, 1971).

وكان أبو سعيد جريئاً فيما يراه الحق، وهو أول مسلم يجتد الحلاج بعد موته بأقل من قرن، وقال: إنه لا يوجد له مثيل في علوم الأحوال الصوفية، (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد، ص 120). ويمكن تصنيف أبي سعيد في مدرسة البسطامي والحلاج، مع فارق أن المشاركة يعيشون فرديتهم في فضاء المطلق، والفارسيين يعيشون المطلق في حدود فرديتهم. ولا نوافق نيكلسون مقولته بأن أبا سعيد «يعتق مذهب أبي يزيد البسطامي، الذي يقوم على فكرة وحدة الوجود» وأنه «أصبح هو ومعاصره أبو الحسن الخرقاني من أكبر المروجين لهذه الفكرة» (Nicholson, studies in Islamic Mysticism, Londres, 1921, p 76)

وتجاوزت شهرة أبي سعيد حدود البلاد الفارسية، فنرى أنه

العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون... وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد، بذهاب: هو. كما يقول في تعريف التوحيد: «التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل».

لقد تصدى الجنيد للوجود الإنساني الطبيعي الفطري، واعتبره عائقاً، بل ذنباً، حتى أن التصوف عنده، هو منازلة الصفات الطبيعية الفطرية. ويتمثل قول قائل سمعه مؤداه: وإن قلت ما ذنبي إليك أجبتني وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

(عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود الحق الظاهر، ق 40 ب). ولكن الجنيد، حتى يُبعد عن الوجود الإنساني التام الكامل شُبهة الحلول والاتحاد، صرّح بالاثنيانية، فقال: إن الإنسان وهو في أتم الوجود وأكمل وأمضاه، يبقى على صورة: ذات، هي محل لأنواع البلايا؛ وهذا التأكيد على اثنيانية الحق والخلق، دفع عن الجنيد تهم المتربصين.

و- مع الإمام الغزالي، حجة الإسلام، توضحت رؤية الصوفية في الفناء في التوحيد، وجعل الغزالي الفناء هو المرتبة الرابعة من التوحيد، مُلخصاً بذلك حدود علم المعاملة، معترفاً بأن التوحيد من علم المكاشفة، مهبطاً بذلك لظهور ابن عربي؛ يقول الغزالي في إحياء علوم الدين، ج 4، ص ص 245-247. «فأما التوحيد فهو الأصل... وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات، متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها... للتوحيد أربع مراتب... فالمرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله، وقلبه غافل أو منكسر له، كتوحيد المنافقين، والثانية أن يُصدّق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المُقَرَّبِينَ... والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد... وهذه هي الغاية القصوى من التوحيد... فإن قلت: كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تُسطّر في كتاب...».

ويمكن مراجعة كتاب ليوشيا الذي يبحث في التوحيد الصوفي. (Léo Shaya, La Doctrine Soufique de L'unité, «AT-tawhid» PP 23-39).

ونجد في منطق الطير، قصة العطار الشعرية، إرهاصات وحدة وجود على مستوى خطاب العاشق للمعشوق. ولكن العاشق، بل العالم المحسوس كله، لا وجود حقيقي له؛ إنه ظلّ، عدم، والوجود لله وحده. فالله وحده هو المعنى، وما عداه مجرد اسم. يقول العطار في مقدمة منطق الطير (الترجمة العربية، ص 143): «وإذ كانت كلها [أي الأشياء] في عالم الوجدانية عدماً... فالجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد ظلم، والوجود لله وحده، وليس لهذه الأشياء جميعها إلا الاسم، ولتَمَجِّن النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا الله وحده، ولا وجود إلا له، وإذا كان هناك موجود فهو الموجود وحده».

كما يخاطب الحق قائلاً: «فيا من لا وجود لسواك في طلعتك، أنت العالم أجمع، ولا وجود لأحد غيرك، الروح خفية في الجسد، أما أنت ففي الروح اختفيت، فيا خفياً فيما هو خفي، ويا روح الروح... إن كل ما أقوله ليس أنت، وهو أنت أيضاً». (منطق الطير، ص ص 143 - 144).

ويلخص العطار هدف القائِلين بوحدة الوجود، فيقول: «إذا لم يكن لسواه في كلا العالمين وجود، فبمن غيره يليق حبك وهاك؟... فتخلّ عن نفسك فهذا أصل الكمال. وكفى، وافن نفسك، فهذا عين الوصال. وكفى، فلتفن نفسك فيه، حيث في الفناء الخلود، وكل ما عدا ذلك، ضرب من الفضول، ولتمض في طريق الوجدانية، متجنباً الثنائية؛ وليكن لك قلب واحد، وقبلة واحدة وطريق واحد» (نفسه ص 146).

اهتم الباحثون بالعطار، وخاصة كتابه منطق الطير، وقد ترجمه كارسن دوناسي إلى الفرنسية منذ حوالي أكثر من مئة وعشرين سنة. وربما كان المستشرقون الفرنسيون هم أول من عرّف العالم الأوروبي بالعطار (المقدمة الفرنسية لكتاب العطار: مصيبة نامة). حتى أضحى اسمه مألوفاً لكل من اهتم بالشعر الفارسي والتصوف. (Mantic Utair. ou le langage des oiseaux, traduit par Garcin de Tassy, Ed. d'aujourd'hui, Paris 1976. Le mémorial des Saints, trad. A. Pavet de Courteille, Ed. du Seuil, Paris 1976. Le Livre Divin (Elahi-Nameh), Trad. Fuad Rouhani, Ed. Albin Michel, Paris 1961. Le Livre de l'Épreuve (Musibat Nama), trad. Isabelle de gastines, Fayard, Paris 1981).

الصيغة الفلسفية العربية والصوفية الإسلامية لوحدة الوجود

تكاثفت كل الأفكار السابقة في الميدان الفلسفي والكلامي

قد ارتبط بمراسلات مع ابن سينا، 980 - 1037 م. الذي التقى به عام 403 هـ. ولا يزال بعضها موجوداً إلى اليوم. وانتقده من أقصى المغرب، من الأندلس ابن حزم في كتاب الفصل في الملل والنحل، ج 4، ص 288.

ب- عام 540 هـ. في خوارزم ولد نجم الدين كبرى، وبعد أن يش من الفتح والكشف عن طريق العلم والاكتساب، توجه إلى حياة التطهر والتأمل. قضى حياته متنقلاً بين نيسابور وهمدان وأصفهان ومكة والاسكندرية وخوارزم، كتب في مواضيع صوفية مختلفة، وأسس في خوارزم مدرسة، وأبدع طريقة مخصوصة هي: الكبرى. استوعب صفة بيته في اتجاهها الصوفي السلوكي، الوجودي النزعة، فكثرت تلامذته، وكان منهم علاء الدولة السمناني المتوفى عام 736 هـ. وبهاء الدين ولد، والد الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي، وسعد الدين حموية المتوفى عام 650 هـ، ونجم الدين داية الرازي.

يضعنا نجم الدين كبرى في عالم ألوان وأنوار وظلمات، يمزج العلم والعرفان مع مجاهدته الشخصية، فتطالعنا للمرة الأولى على صفحات صوفية، تفاصيل حياة روحية لسالك. مشى نجم الدين في ركب العشاق الآلهيين، فجاءت أحواله مشبعة بالاستغراق والاستهلاك، شرح: استغراق الوجود في الذكر (كبرى نجم الدين، فوائح الجمال، ص 21)، وبين معنى: الاستهلاك في المحبة، وهو حال الحلاج حين قال: «أنا الحق». ورتب المحبة فقال: «فأول المحبة طلب المحبوب للنفس، ثم بذل النفس له، ثم نسيان الإثنية، ثم الفناء في الوجدانية» (نفسه، ص 37).

ويرى كبرى أن الفناء في العشق هو توحد العاشق والعشق والمعشوق يقول: «وقد يفنى العاشق في العشق، فيكون العاشق هو العشق، ثم يفنى العشق في المعشوق» (نفسه، ص 39). كما يقول بلسان الرمز: «عشقت واحداً ببلاد المغرب... وانتهى الأمر إلى أن صرت أنا هو، وهو أنا» (نفسه، ص 64-65).

ويعفي كبرى في تسجيل مجاهداته وقائع حياته الروحية، خارجاً فيها من حدود التجربة الشخصية إلى تعميم العلوم الصوفية، فبنى نظرية وعلماً، على أحداث فردية. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابه فوائح الجمال وقوائح الجلال.

ج - تجلّت في فريد الدين العطار، روح الشاعرية الفارسية التي ارتوت من أنهار صوفية المشرق الإسلامي، وتكونت داخل الحدود التي رسمها لها أبو سعيد بن أبي الخير، وقد كان الحلاج في عشقه وشعره، هو النموذج والمنطلق.

ويجدر بالقارىء الرجوع إلى تصور السهروردي لتاريخ الفلسفة، لأنه على جانب من الطرافة والجدّة. (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 80 وما بعد).

د - تظهر وحدة وجود السهروردي في قوله: إن النور هو أصل الوجود، وإن العالم كله هو إشراق نوراني متعدد الأبعاد، هو فعل إشراق، يتجدد باستمرار في تدفق وحركة.

وعندما يفصل السهروردي البناء النوراني للعالم، تظهر بشكل أوضح صورة الوحدة الوجودية عنده؛ فالوجود نور يتنزل مراتب، يتنزل من مرتبة نور الأنوار، أي الله، باتجاه مرتبة الظلمة، أي العالم المادي، الذي يعتبره السهروردي وهماً وخيالاً وظلمة مؤقتة؛ بل هو موت الأشعة، هو عدم النور وليس ضده، وهو في رمز الإشراقيين غربة غريبة. (السهروردي، الغربة الغريبة).

وهكذا يكون الوجود بأسره عند السهروردي هو نور تتفاوت درجاته شدة، وذلك لأن تجليات نور الأنوار تظهر في كل مكان، فشهدت بالتالي جميع الأشياء بحضوره (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص ص. 93-94).

استمرار السهروردي

أ - لقد انتشر التراث الإشراقي على وجه السرعة في الأوساط الشيعية، وتوالت الشروحات مع التعليقات والخواشي على مؤلفات السهروردي: ومن أشهر شراحه الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي، ابن كمونة، العلامة الحلي، جلال الدين الدواني، عبدالرزاق اللاهجي (نفسه، ص. ص 106-107). ولكن هل تربع أثر السهروردي وحيداً في الشرق الفارسي؟

ب - تأخر التصوف الشيعي في ظهوره إلى القرن السابع الهجري، إذ يُعتبر سعد الدين حموية المتوفى عام 650 هـ. تلميذ نجم الدين كبرى، هو أول من وضع لبنة في بناء التصوف الشيعي في إيران. وقد ارتبط حموية بمراسلات مع ابن عربي، وانتشرت آراؤه عن طريق تلميذه عزيز نسفي صاحب كتاب الإنسان الكامل.

هذا التأخير إلى القرن السابع، توافق مع حدثين: الأول اجتياح فكر ابن عربي للعالم الإسلامي بكامله، والثاني أنه في الوقت الذي رحل فيه فكر ابن رشد إلى الغرب الأوروبي، رحل فيه فكر ابن سينا إلى الشرق الفارسي؛ ونمّثل الوضع في التصوف الشيعي الفارسي، بأن انحصرت إمداداته الخارجية بروافد ثلاثة: السهروردي، ابن سينا، وابن عربي.

ج - في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، توالى

والصوفي، لتحضّر المناخ الفكري الملائم، لقبول فكرة وحدة تجمع الأشكال المتعددة للوجود؛ وكان أن شهد القرن السادس الهجري، ولادة نظريات للملت شذرات كانت مبعثرة في نصوص وتجارب السابقين، وكرستها في نظريات للوجود، أهمها ثلاث، وحدة وجود نورانية: السهروردي؛ وحدة وجود مطلقة: ابن سبعين؛ وحدة وجود عقائدية: ابن عربي.

1 - وحدة وجود نورانية:

شهاب الدين السهروردي، شيخ الإشراق

أ - مات مقتولاً، وترك الباحثين حيارى في تصنيفه. كُفره ابن تيمية، ورأى لويس غارديه أنه عارف أكثر منه فيلسوفاً (الكتاب التذكاري شيخ الإشراق، ص 97)، وقال ماسينيون: إنه آخر الصوفية من غير القائلين بوحدة الوجود (نفسه، ص 100)، وقال سيد حسين نصر، إنه قبل أن يكون عارفاً يُنجم له بالبرهان الصحيح، كان الحكيم الفيلسوف المفكر. (نفسه، ص 20)، ونرى أن هؤلاء الباحثين جميعاً كانوا على حق، لأن السهروردي نفسه وقف محتاراً أمام إشراقات الآثار الزرادشتية والأفلاطونية والصوفية الإسلامية معاً على صفحة قلبه.

ب - نشر هنري كوربان مجموعتين ثلاث ضمت أهم مؤلفات السهروردي، التي تبلغ حوالى الخمسين:

1 - مجموعة الحكمة الإلهية، وتحتوي على: التلويحات اللوحية والعرشية، المقامات، كتاب المشارع والمطارحات، ج 1، استانبول، 1945. النشريات الإسلامية. جمعية المستشرقين الألمانية.

2 - كتاب حكمة الإشراق، رسالة في اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغريبة، ج 2، طهران - باريس، 1952.

3 - هياكل النور، رسائل قصيرة، ج 3 طهران - باريس 1970، بالاشتراك مع سيد حسين نصر. كما نشر محمد أبو ريان هياكل النور بالعربية، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957.

ج - إن الحكمة واحدة خالدة، كلية لا تتجزأ، تعلو على الزمان والمكان عند السهروردي، وعلى المؤمن عنده أن يتبع آثار الحكمة، ويقبلها أينما تجلّت أنوارها في عقول الخاصة، ومهما كانت انتهاءاتهم الدينية أو العرقية أو التاريخية. ووحدة الحكمة النورية هذه، جعلت السهروردي يستقي من الحلاج والغزالي وابن سينا، ويضيف إليهم بوضوح، وبدون حرج، مصادر غير إسلامية كالفيثاغورية والأفلاطونية والهرمسية والزرادشتية.

ب - ويسمي ابن سبئين مذهبه هذا في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة، تمييزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة، التي تفسح فيها مجالاً للقول بالممكن بوجه من الوجوه. وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة، أو الإحاطة، تنكر كل النسب والإضافات والأسماء. (أبو الوفا التفتازاني، ابن سبئين، ص ص 191-199).

ج - تقوم على هذه الرؤية العقائدية للوحدة الوجودية المطلقة، رياضات عملية وأذكار تعبّدية، وظيفتها وضع السالك على طريق الإحاطة والتحقق. منها أن صيغة الذكر تكون: لا موجود إلا الله، وليس إلا الله. وعندما يتحقق السالك بالكمال الإنساني، أي عندما يحقق: علم الوحدة، ويتحقق بالوحدة الوجودية، يصبح عند ابن سبئين أعلى وأرقى من الفقيه، ومن المتكلم، ومن الفيلسوف ومن الصوفي.

ولم يكتف ابن سبئين بأن أثبت تعالي وترقي المحقق على الإنسان بأغماط كماله الأربعة، التي تصورها العلوم الإسلامية، بل انتقد وهاجم جميع الفلاسفة، اندلسيين ومشارقة، لأنهم يعددون الوجود. وبذلك جَرَّ على نفسه الكثير من النقد، وجعل الباحثين والصوفية يتحفظون في العناية بمصنفاته؛ فلم تحظ هذه المؤلفات باهتمام يذكر؛ شرحاً واقتباساً، قديماً وحديثاً. (التفتازاني، ابن سبئين، ص 14).

استمرار ابن سبئين

غالى ابن سبئين في وحدته غُلُوّاً فارق به وحَدَثِي ابن عربي والسهروردى؛ فعل حين استخدم السهروردي لغة النور والظلام، وترك مكاناً لتعالي الألوهية، ورأى ابن عربي أن الله هو وجود كل موجود، فميّز بين الوجود والموجود كما سنرى، نجد أن ابن سبئين قال صراحة بأن: الله هو كل موجود.

وهذه المقولة التي تنافي صورة الله المتعالي المنزه في الإسلام، جعلت العالم الإسلامي يقترب من مصنفات ابن سبئين على حذر. وهكذا، لم تحرك كتاباته وتنقلاته عقول وأذهان المفكرين، بل استمر يتقلع عبر الأفراد فقط، بخلاف ما حدث لتعاليم السهروردي وابن عربي.

أ - واشهر تلامذته هو أبو الحسن الششتري. شاعر اندلسي، ولد في ششت شرقي غرناطة، وتوفي في مصر عام 668 هـ. تبع ابن سبئين الى درجة ان سَمَّى نفسه: عبد ابن سبئين، خلفه في امانته على المريدين في مصر، وعدّه ابن تيمية واحداً من كبار صوفية وحدة الوجود.

حرّكت مقولة ابن سبئين الواحدية شاعرية الششتري، فغنّاهم شعراً ونشراً وزجلاً، وكان أول من نظم المواضيع

أساتذة كبار، أمثال نصير الدين الطوسي 1201-1274 م. حيدر أملي، تلميذ ابن عربي وشارحه، الذي بذل مجهوداً كبيراً ليؤخّذ بين الرؤية الصوفية والنظرية الشيعية.

د - ثم برزت في العصر الصوفي مدرسة أصفهان (H. Corbin, *La Philo. iranienne*, Livre 1, pp 26-37, pp 49-83)، التي أحييت دراسة الفلسفة والحكمة، ويرز المعلم الكبير ميرداماد 1040 هـ، الذي أسس مدرسة سيناوية، ذات طابع سهروردي، من وجهة النظر الشيعية (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 108)، وبعد ميرداماد جاء تلميذه المشهور ملاصدرا الشيرازي المتوفى عام 1050 هـ/1640 م، الذي يعتبر أكبر وجوه مدرسة أصفهان، والذي ظل على مدى ثلاثة قرون أستاذ الفكر لأجيال من فلاسفة الشيعة (H. Corbin. *His. toire de la Philosophie islamique*, P 49) وقد وضع ملاصدرا شرحاً لالشفاء لابن سينا، كما شرح أيضاً الحكمة المشرقية للسهروردي.

وقد أدمج ملاصدرا بصورة نهائية عقائد السهروردي مع تعاليم ابن عربي. إذ ميّز - كما قال كوربان - بين الوجود والموجود، فالوجود ليس موجوداً، بمعنى كائناً بين الموجودات (La Philo. iranienne, pp 51-54). كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية، وخاصة العناصر الإثنية والواردة في نهج البلاغة. وقد استمرت العقائد الإشرافية تُدرّس في إيران وشبه القارة الهندية، من خلال آثار ومؤلفات ملاصدرا، حتى أننا قلماً نستخدم كلمة إشرافي اليوم إلا فيما يتعلق بمدرسة ملاصدرا (Corbin. *Histoire de la philo. islamique*, p 304).

2 - الوحدة الوجودية المطلقة:

ابن سبئين، عبد الحق بن ابراهيم

أ - «الله فقط». عبارة يداها ابن سبئين كل لوح من كتابه الألواح، (رسائل ابن سبئين، نشر بدوي، ص. ص. 190-200)، وتلخص هذه العبارة مذهبه كله في: الوحدة المطلقة، التي تقول: إن الوجود هو الله وإنه هو الجوهر الثابت، على حين أن كل المراتب الوجودية المختلفة ما هي إلا أعراض لهذا الوجود الواحد. وحيث إنها أعراض فهي زائلة باطلة هالكة وهيمّة، والله فقط هو حقيقة الأشياء كلها. يقول في بدّ العارف: تحقيق جورج كتورة، ص 324، «وهو هو، وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو الذي صورة كل شيء، وهو البدّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه».

تحققه. ونظريته في الوحدة الوجودية تطورت عن بذور استقامها من أستاذه الدهاق والشوذي، ولم يكن أيضاً غريباً عن أفكار ابن عربي، إذ أنه التقى بتلميذه وربيه صدر الدين القونوي المتوفي في قرنية عام 673 هـ/ 1275 م.، في مصر، وكان القونوي برفقة العفيف التلمساني، الذي كثيراً ما ارتبط اسمه باسم ابن سبعين.

وعلى الرغم من اللقاءات التي كان يجريها ابن سبعين مع صوفية عصره، إلا أنهم لم يفسحوا له المكان الذي اختاره لنفسه في عالمهم، أي مقام المحقق بينهم، وانحصرت آثاره في الأفراد، ولم تصمد أمام هجمات ابن تيمية وابن خلدون من بعده. وظل صوته ناشزاً - إن أمكن التعبير - في النغم الصوفي.

3 - وحدة وجود عقائدية:

ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي محي الدين عربي من قبيلة الطائي، ولد في مرسية في الأندلس عام 560 هـ/ 1165 م.، ترك المغرب نهائياً واتجه شرقاً وهو في سن الثامنة والثلاثين، سكن مكة وقرنية ثم استقر في دمشق، وتوفي بها عام 638 هـ/ 1240 م.، بعد أن حرك الوجدان الإسلامي وبث فيه روحاً لم تُحمَد شعلتها هجمات النقاد والחסاد والسنين.

تمثلت في ابن عربي الروح الإسلامية بكل ألوانها ودرجات ترقبها: اعتقاداً ومسلماً، فتحلَّ طرُحه بالإحاطة والشمول. وجد عنده كل اللاحقين مكاناً لأنه أفسح في بنائه الفكري المكان لكل مؤمن بحسب طاقاته وإهتماماته وتطلعاته. كانت مصنفاته تنطق بأنه يرى أن القرآن لم يُقدَّم صورة واحدة أحدية للإنسان المؤمن، فالناس سواسية في الإنسانية، وإنما ألوان ودرجات وأنواع في الرغبات والقدرات، ومن اكتفى بعقيدة العوام، لم يتطلع إلى عقيدة الخواص...

قَبِلَ ابن عربي قَبِلَت المرتبة في مسلك المؤمنين وعباداته وأخلاقه، وجاء ابن عربي ليقول بالمراتب في العقيدة. وعلى مستوى: عقائد الأكابر، تظهر وحدة الوجود عند ابن عربي، ويمكننا أن نوضح معنى وصورة الوجود عند الشيخ الأكبر بالنقاط التالية:

أ - الكثرة المشهورة:

رأينا أن بدايات وحدة الوجود في دائرة الصوفية، كانت مع الفناء بحاليه: الفناء عشقاً، والفناء توحيداً. وقد أدى هذا الفناء إلى أن يصرخ الفاني وهو تحت وطأة الحال بعبارات تُشعر

والمعاني الصوفية في زجل شعري، واختط بذلك منحى في الأندلس، تبعه فيه لاحقون أمثال لسان الدين بن الخطيب، على ما يشير ابن خلدون في مقدمته. (علي سامي النشار المقدمة لديوان الششتري، ص 3-13).

إلى جانب أثر ابن سبعين، يرجح أن الششتري التقى بتلاميذ الإمام أبي الحسن علي الشاذلي المتوفي عام 656 هـ/ 1258 م.، وكثيراً ما صرح في أشعاره بأن شيوخه هم شاذلية. وقد اعتبر فيها بعد شاذلياً، واحتل مكاناً في سلسلة رجالهم (علي سامي النشار، نفسه) وتُشد في سوريا إلى اليوم أشعاره في مطلع الحضرة الشاذلية للتواجد ومن ثم الدخول في الوجد (Massignon *Opéra Minora*, T 2, p 366).

ونورد هذه الأبيات التي تبيّن شاعرية الششتري، بالإضافة إلى غرضه الصوفي، حيث كنى بليلي عن الوجود المطلق. يقول (ديوان أبي الحسن الششتري، ص 83-84).

غير لئلي لم ير في الحَيِّ حَيٍّ سَلَّ متى ما ارتبَتْ عنها كُلُّ شَيْءٍ
كل شَيْءٍ سِرَّها فيه سرى فلذا يُشنى عليها كُلُّ شَيْءٍ
قال من أشهد معنى حسنها إنه منتزَعُ الكل طَيِّ
هي كالشمس تلالاً نورها فمتى ما إن ترفُعه عادَ في
اسفرت يوماً لقيس فانتفى قائلاً يا قوم لَمْ أَحَبَّ سِوِي
أنا لئلي وَهِي قيس فاعجبوا كيف مِنِّي كان مطلوبي إلي

ب - أوحده الدين البلياني المتوفي عام 686 هـ. تلميذ الششتري بحسب رواية ماسينيون، ويقول الأستاذ ميشال شدكوفيتش Michel Chodkewitch في مقدمة نشرته لكتاب البلياني، رسالة في الوحدة المطلقة *Epttre sur L'unicité absolue* ص 23، أنه على الرغم من غياب دليل مادي على هذه الصلة بين البلياني والششتري، وعلى الرغم أيضاً من غياب اسم البلياني في السلسلتين: السبعينية والششترية، إلا أن هذه الصلة ممكنة، وتجد مبرراتها في المقاربة الفكرية بين خط هذين الصوفيين.

ويقوم الأستاذ شدكوفيتش بتحليل نقدي لثن رسالة في الوحدة المطلقة ليثبت نسبتها إلى البلياني وليس إلى ابن عربي على ما يذكر معظم النُساخ والباحثين.

ويجدر بالقارئ أن يرجع إلى مقدمة الأستاذ شدكوفيتش الذي يوضح بالاستشهادات الفوارق المنهجية في الوحدة الوجودية بين مدرستي ابن عربي وابن سبعين، وإلى هذه الأخيرة ينتمي البلياني.

ج - وكما أن الكامل أي المحقق عند ابن سبعين هو واحد، وهو نفسه ابن سبعين، كذلك عاش ابن سبعين متوحداً في

يتسع المجال لذكرها هنا. ووجد ابن عربي أن خصوصية الألوهية هي في صفة: الوجود؛ فالوجود عنده هو عين الذات. ويتج عن ذلك أن أي اتصاف بالوجود، هو اتصاف بالألوهية؛ فادعاء المخلوقات الوجود، هو ادعاء مشاركة الله في الوجود، وهذا هو الشرك بعينه عند ابن عربي. من هنا نقول: إن توحيد الألوهية عند ابن عربي اقتضى توحيد الوجود.

ج - الوحدة الوجودية

حين رأى ابن عربي أن الوجود هو عين الذات الإلهية، وأن الكثرة موجودة مشهودة، كان لا بد له من أن يوفق بين هاتين المقدمتين، فكان مذهبه في الوحدة الوجودية.

إن الله وحده هو الوجود، والكائنات جميعها ثابتة في العدم، لم تفارقه، (سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مادة «أعيان ثابتة»؛ فالعدم هو خصوصية المخلوقات، في مقابل الوجود، الذي هو خصوصية الخالق. الكائنات جميعها لا يمكنها أن تدرك معنى الوجود، لأنها لم تذوق طعم الوجود؛ وبحسب لغة ابن عربي، «ما شمت رائحة الوجود». وهي في التمثال صُورٌ وأشباح منصوبة، قائمة بالخلق الدائم المستمر، المتجدد مع الأنفاس، من الحي القيوم. (المرجع نفسه، مادة: «الخلق الجديد»).

وحيث إن الموجودات صفتها العدم، فهي لا تستغني عن الخلق الإلهي لها في كل آن؛ فلوتركت برهةً لسقطت في العدم لأنه جوهرها. فالمخلوق، مكانه: العدم؛ والحي القيوم يُعَيِّمه، يُنْصِبُه صورةً مشهودة، دون مُنَاسَةٍ، ولو ترك المخلوق برهةً، فإنه يسقط مباشرة في العدم لأنه مكانه وصفته وحقيقته. وعن ابن عربي لو استقلَّ المخلوق بالوجود برهة، لامتلك الوجود واستغنى عن الله.

فالكائنات أو المخلوقات عند ابن عربي، هي موجودة معدومة، حالها: الوجود، والحال لا يبقى زمانين بل يحول، وصفتها: العدم.

ويصبح مفهوم الخلق في هذا المذهب هو التجلي المستمر للحق في أعيان الكائنات؛ فهو تعالى الظاهر خلف حجاب المظاهر، وهو تعالى الوجود وراء حُجُبِ الموجود. يقول ابن عربي في مشاهد الأسرار القدسية (مخطوط شهيد علي رقم 1340 ق 88 ب) «المشهد الأول: أشهدي الحق نور الوجود، وطلوع نجم العيان، وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر».

بالوحدة والاتحاد والحلول، وما إلى ذلك من مكملات وحدة الوجود، كقول الخلاج مثلاً «أنا الحق»، أو الشذرات التي وصلتنا عن أبي يزيد البسطامي. أو حتى اشعار ابن الفارض كقوله:

متى حَلْتُ عن قولي أنا هي، أو أقل

وحاشا لمشي إنها في حَلَّتْ

(«النائية الكبرى» ص 277؛ ويراجع بشأن ابن الفارض وخصوصية وحدته مع مقارنتها بوحدة ابن عربي كتاب محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ص 351-278).

كل هذه البوارق في سماء المؤمن التي أحدثتها اشتياقه وخروجه حتى عن الإحساس بنفسه من شدة طلبه للحق، نقول كل هذه البوارق والاتِّماعَات، كانت تظهر هنيهات ولا تصمد أمام صحو الفرق.

فاصطلح على تسمية هذا الشهود لوجود الحق الساقط المالحق لكل الهويات بـ: وحدة الشهود.

وخلافاً لكل من تقدم، لا نجد ابن عربي يهَبُّ من رقدة الكثرة صائحاً بأحدية الوجود، بل العكس فإن الكثرة عنده مشهودة، والعين تقع على كثرة، إنها تنظر إلى كل المقيدات من شجر وحجر وبشر، دون أن تتجاوزها.

وهذه الكثرة المشهودة عند ابن عربي، تجعله من ناحية، يفارق قول القائلين بالوحدة الشهودية، ومن ناحية ثانية، تمكِّنه من أن يقفز فوق فلوآت الفناء، ليوحِّد الله صاحياً، مكملاً بذلك الخط التوحيدي، الذي ابتدأه الجنيد الصاحي.

ب - توحيد الألوهية يقتضي توحيد الوجود

التوحيد هوية لا بد أن يبرزها لنا المفكر الإسلامي في مطلع كتاباته ومصنفاته، أو ينضمَّ إلى ركب مدرسة عقائدية أو فرقة كلامية قائمة.

وكثيراً ما تولدت المدارس والفرق المستقلة بفعل رؤية خاصة في التوحيد. وجوهر التوحيد ينحصر في الصفة اللازمة للحق، أو في خصوصية الألوهية كما يراها المفكر.

وعلى سبيل المثال، حين رأى المعتزلة أن: القَدَم، هو خصوصية الذات الإلهية، حاربوا كل من نعت بـ القَدَمِ أمراً من الأمور، حتى لو كان القرآن؛ لأنهم رأوا أن الاتصاف بالقَدَم هو اتصاف بالألوهية. ومن هنا دعوى الشرك في إثبات قدم القرآن عند المعتزلة. . . وقد قلنا: على سبيل المثال، لأن كل فريق رأى الخصوصية الإلهية في صفة من الصفات، مما لا

الكثرة بتعدد المرايا في مواجهة الوجود الواحد، أي الراجي الواحد؛ كما يستعين ابن عربي بصورة قوس قزح، حيث يخذعنا النظر، فنرى ألواناً ما هي في الواقع سوى تكسر اللون الأبيض. (سماع الحكيم، المعجم الصوفي، مادة: «وحدة وجود»).

د - شهود الوحدة الوجودية

بعد أن تقرر لابن عربي بالأدلة والأمثلة انفراد الحق بالوجود، بحيث لا يشاركه محدث هذه الصفة، أخذ هذا الإقرار صفة العقيدة. فأمن بأن الوجود واحد، وهو وجود الحق، وكل ما سواه عدم. وهذا يوازي في ترتيب اليقين عند ابن عربي مرتبة علم اليقين.

وبعد العلم تأتي مرتبة العين، وفيها يفارق الإنسان دائرة اليقين النظري، ليشاهد ويعاين موضوع يقينه، ويكتسب بذلك الشهود طمأنينة المعارف الحسية الملموسة؛ وهكذا عين اليقين هو شهود لموضوع علم اليقين.

وعندما يكون موضوع علم اليقين يشمل عقيدة: الوجود الواحد، يصبح مشهود عين اليقين هو: الوجود الواحد. لذلك نجد أن ابن عربي لم يقل بوحدة الشهود، كما أنه لم يتوقف عند إثبات عقيدة الوجود الواحد، بل جمع المقولتين في فعل صوفي واحد هو: شهود وحدة الوجود.

وبذلك تميز ابن عربي عن كل المقلدين له، ممن أتوا بعده، وأدعوا الإيمان بوحدة الوجود، ولم يتوصلوا إلى أن يعطيهم شهودهم رؤية هذه الوحدة الوجودية.

استمرار ابن عربي

شاغل الناس وماليء الدنيا، هكذا عاش ابن عربي، وهكذا رحل. للمم خيوط تجربة وجدانية مبعثرة، فاجتمعت بين أنامل بصيرته صورة طبعته كل الفكر الإسلامي اللاحق.

كتب اسمه على ألواح الضمير الصوفي، فأخذ وجوده حضوراً تسلسل إلى كل الأذهان، فلم يستطع عالم إسلامي أن يهرب من قهر هذا الحضور ويتجاوز، وكأنه لم يسمع بابن عربي أو لم يقرأه. وهكذا نجد أن الفكر الإسلامي عامة، والصوفي خاصة، دخل بعد ابن عربي في مرحلة يمكن أن نطلق عليها اسم: الفكر الإسلامي بعد ابن عربي.

واقسم الطاقة الحيوية التي أبدعها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، مؤيدون ومعارضون، شُرَّاح ومقلدون، ويكاد يكون تاريخ مذهب وحدة الوجود بعد ابن عربي، هو تاريخ

وهكذا فرّق ابن عربي بين الوجود والموجود. فالموجود، أي المخلوق، وإن كان مشهوداً للعين، إلا أنه خيال. هذا ولا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن الخيال في مقصود ابن عربي هو أمر وهمي، كما هو في فلسفات وأديان وحدة الوجود قبله، بل الخيال هنا، هو مرتبة وجودية، تتمتع بتصيب من الواقع، انه هو الذي يُكسي الأعيان «الثابتة في العدم» وجودها المُعار.

- وعندما يصل ابن عربي إلى هذه النقطة في منهجه العقلي، نجده يقف حائراً، والخيرة هنا هي حيرة العقل أمام تفسير قضية استعصت عليه. هذه القضية هي صفة إدراك المخلوق لذاته مع أنه عدم.

ويتساءل ابن عربي هل الممكنات انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أم أدركت أعيان بعضها البعض في عين مرآة وجود الحق وهي على ما هي عليه من العدم؟ (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 211). وهذه الحيرة، على الرغم من أن المؤيدين لابن عربي اعطوها صفة عرفانية، فقالوا: حيرة عرفان، إلا أن هذه الحيرة هي برأينا حيرة منهجية، هي وقوف العقل الفلسفي حائراً أمام قضية عرفان شهودي (سماع الحكيم، المعجم الصوفي، مادة «حيرة»). وهذا ما جعل مذهب وحدة الوجود يجد تابعيه وأنصاره بين العشاق الإتيين من جهة، ويزواج التعبير الشعري أكثر من التعبير النثري من جهة ثانية. مما حدا بزكي نجيب محمود إلى اعتبار مقولة الصوفيين بوحدة الكون موقفاً شعرياً، وكذلك هو التصوف بمجمله (زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ص 388 - 389).

وإذا ما تجاوزنا حيرة العقل الفلسفي لتتبع الصورة التي أعطاها ابن عربي لعلاقة الحق بالخلق في ظل الوحدة الوجودية، نجد أنه قد أبدع في تمثيل الصور التشبيهية، التي تقرب إلى الأذهان علاقة: العدم بالوجود، علاقة المظهر بالظاهر؛ وهذه الصور غدت فيها بعد، الشعر الصوفي العربي والفارسي. ومن أشهر هذه التشبيهات أن الحق والخلق كالشمس ونورها. يقول ابن عربي: «الموجودات كلها نور من أنوار شمس القدرة، فليس لنور الشمس مع الشمس رتبة المعية، بل رتبة الشمعية». (الأجوبة اللائقة، ق 6 ب). وصورة النور والظلال؛ فالنور، أي الوجود، واحد، تتعدد ظلاله بتعدد الأشياء التي امتد إليها. يقول ابن عربي:

فَعَيْنٌ وَجُودُ الْحَقِّ نَوْرٌ مُحَقَّقٌ وَعَيْنُ وَجُودِ الْخَلْقِ ظِلٌّ لَهُ تَبَعٌ (الفتوحات المكية ج 4، ص 279). وتمثيل الصور والمرايا شبيه بالتمثيل السابق، أي النور والظلال، وهذا التمثيل يفسر

ص 214، حاشية 90). والشيخ العظيم النفوذ العلوي الجزائري (المرجع نفسه، ص 214، حاشية 91).

المشرق الفارسي

أ- انتشرت عقائد ابن عربي في الشرق الفارسي عن طريق تلميذه وربيه صدر الدين القنوي الذي وضع العديد من المؤلفات لإيضاح مقاصد ابن عربي، وخاصة كتابه مراتب الوجود، والأرجح أن القنوي هو أول من استخدم عبارة: وحدة الوجود، في تاريخ الفكر العربي (Chodkiewicz *Epître sur L'unicité absolue*, «Introduction», pp. 26, 36).

ب- ارتبط القنوي بعلاقات حيّة مع عدد من الفاعلين في الوسط الفارسي أهمهم جلال الدين الرومي.

سُمي ديوان الرومي المتنوي باسم: فتوحات الشعر الفارسي، إشارة إلى مدى تمثيله لابن عربي ومذهبه أمام الناطقين باللغة الفارسية. وقد ترجم رينولد نيكلسون الديوان كاملاً إلى الإنكليزية مع الشروحات في ثمانية أجزاء: *The Mathnawi of Jalal ad - Din Rumi*, Luzac, Londres, 1937-1925 وإلى اللغة العربية ترجمه وشرحه ودرسه الأستاذ محمد الكفافي في مجلدين: متنوي جلال الدين الرومي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت 1967.

والرومي تأثر بمذهب ابن عربي، عبر صلتة بالقنوي، وانتمى في الوقت نفسه، إلى سلسلة الشعراء الفرس الذين تقدموه، وعبر أسوة بهم بكل ما امتلك من أبعاد وقوى وأدوات عن روح المسلم الفارسي في خصوصيتها الجغرافية والتاريخية.

وأثر الرومي في جيل كامل من الشعراء الناطقين بالفارسية. أهمهم محمود شبستري صاحب ديوان حديقة السر، والشاعر حافظ الشيرازي المتوفى عام 791هـ، وعبد الرحمن جامي 1414-1492 م. 899 هـ. «والذي يعد آخر شعراء الصوفية العظام»، (الفتازاني). مدخل إلى التصوف، ص ص 272-273).

ج- ولم يتوقف أثر القنوي عند الرومي، بل نراه قد ارتبط بكتابات في مسائل فلسفية مع نصيرالدين الطوسي.

كما أن فخر الدين العراقي، وهو أحد عظماء شعراء التصوف الإيرانيين. ألف كتابه اللمعنات في أعقاب أحد مجالس صدر الدين القنوي، التي كانت تدور على عقائد ابن عربي، وهذا الكتاب ساعد كثيراً على إدخال ابن عربي إلى عالم الفارسية، وقد شرحه عبد الرحمن الجامي، وعُرف شرحه

تطور أثر ابن عربي في الأوساط الإسلامية. ابتدأ من المغرب العربي، امتداداً إلى المشرق الفارسي والقارة الهندية.

المغرب العربي

أ- تداخل أثر عربي مع اثر إبي الحسن الشاذلي، الذي قال لصاحب كثير ما كان يأتيه: «إن اردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع في باطنك مشهوداً». وبذلك لخص الشاذلي خطة المدرسة الشاذلية، التي تتوخى حسن العلاقة مع أهل جميع المراتب والطبقات. ومن بعده أبو العباس المُرسي قال: «كان الإنسان بعد أن لم يكن، وسيفي بعد أن كان. ومن كان طرفيه عدم فهو عدم». ومن بعد المُرسي، شرح ابن عطاء الله المتوفى عام 709 هـ. هذا القول مستخلصاً: «أن من الوجود له من غيره، فالعدم وصفه في نفسه». (عبد الحليم عمود قضية التصوف، ص ص 248-249).

ومع ابن عطاء، اتضحت معالم مذهب في تفسير الوجود، يقوم على الذوق الصوفي، يعبر عنه ب: شهود الأحدية؛ مؤداه أن الله هو الوجود الحقيقي، باعتبار جميع مراتب الوجود، وما سواه من الأكوان، لا يثبت له رتبة الوجود الحقيقي، وإنما وجوده الذي تظنه حقيقياً، هو أمر متوهم. (الفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص 289 وما بعد؛ كما يراجع، شرح جكم ابن عطاء الله، للعارف أحمد زروق، تحقيق عبد الحليم عمود، مكتبة النجاح، ليبيا، 1969، والترجمة الفرنسية للجكم العطائية التي نشرها الأب بولس نوي، *Ibn Atâ' Allah et la naissance de la Con-frérie sadilite*, Lib. Orientale).

ب- إن سلالة المدافعين عن مذهب وحدة الوجود الإسلامية لم تنقطع، بل ظلت حيّة نشطة الى وقتنا الحاضر، وما هو فضيلة الدكتور عبدالحليم عمود يدافع عن الوجود الواحد، ويهتم خاصة بالمدرسة الشاذلية. (عبدالحليم عمود، قضية التصوف، ص ص 248-258).

التفت الدكتور عبدالحليم عمود إلى القرآن الكريم وما يحويه من عديد الآيات التي تنبئ المخلوقات إلى قيومية الحق عز وجل، وإلى انفراد بالوجود الحقيقي الواحد، ورأى أن الصوفية يرون في التوحيد معاني لا يتطلع إليها غيرهم.

ج- وإلى اليوم، لا يزال أثر ابن عربي مستمراً، ويتابع مذهب وحدة الوجود في المغرب العربي، مع أقطاب الشيخ الشاذلي المغربي (سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء، ص 156،

الفلسفية الصرف.

وتضم قصيدة الجلي العينية جماع مذهبه في وحدة الوجود (الجلي، القصيدة العينية، مخطوط المكتبة الوطنية باريس رقم 3171 عربي ق. ق. 65 - 150)، ونترك أبياته تعلقو على سجيئها لأنها جلية في بيانها. . . يقول:

إذا زمزمت وُرُقَ على غُصْنِ بَانَةٍ
وجاؤَبَ قُمَرِيَّ على الأَلِكِ ساجِعُ
فأُذِنِي لم تسمع سوى نغمة الموى
ومِنكم، فإني - لا مِن الطَّير - سامعُ
فاسْمَعُ عنكم كلَّ آخرسٍ ناطقاً
وأبصركم في كلِّ شيءٍ أطلع
(ب. ب. 57 - 62).

كما يقول في مكان آخر مبيناً وحدة المتجلي وكثرة المجالي:

تجمل حبيبي في مَرائِي جماليه
ففي كل مَرأى للحبيب طلائع
وما الخلقُ في التمثالِ إلا كشجرة
وانت بها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوبُ الثلج يُرفعُ حكمه
ويوضَعُ حكمُ الماء والأمر واقع
(ب. ب. 136 - 166)

ز - لم يتوقف أثر ابن عربي على أبواب العالم الإسلامي، بل تحطّاه إلى آفاق مسيحية، وأثر في الشاعر الفلورنسي الكبير دانتي، في مؤلفة الكوميديا الإيمية (بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، «دانتي والإسلام»، ص. ص. 551 - 573). كما أثر مباشرة على الراهب اللاهوتي المتصوف الإسباني ريموندو لوليو الذي عرف عدداً من الصوفية كابن سبعين والششتري والتلمساني، وأظهر تعلقاً بابن عربي، لأنه وافق هدفه في البحث عن الواحد. (بالنثيا، المرجع نفسه، ص 543 - 550؛ (M. Asin Palacios, *L'islam christianisé*, pp 89-90)

الخاتمة

بعد أن استعرضنا مذهب وحدة الوجود ومظاهره وتبعناه في إهلاله وإبداره نرى لزماً علينا أن نحدد الخصائص أو الملامح المشتركة لهذا المذهب، ويمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

أ - إنه مذهب يحمي الكون، ويتعامل مع الطبيعة ككائن مريد مفكر، له تطور غائي. وهذه النظرة إلى الطبيعة ولدت رغبة في التوحد معها.

ب - إن هذا المذهب يستبعد فكرة خلق العالم من عدم،

باسم أشعة اللعاعات، ولا يزال هذا الكتاب يدرّس حتى اليوم في إيران، كمختصر للمعتقدات الصوفية.

د - وعن طريق الشّراح كالفاساني، والقيصري، وبالي أفندي، والنابلسي خاصة، توزع، أثر ابن عربي شرقاً وغرباً، واحتلت نسخ مخطوطاته المكتبات، وتجاوز عدد ما وصل إلينا منها الثلاثمائة، وقد أفرد الأستاذ عثمان يحى كتاباً في مجلدين لدراسة مؤلفات ابن عربي، دراسة نقدية مع الشروح الموضوعية عليها، فليراجع، Osman Yahia, *Histoire et classification de l'Œuvre d'Ibn Arabi*, Institut Français de Damas, Damas, 1964.

هـ - إن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، قسم المفكرين إلى يومنا هذا، ما بين معارض ومؤيد، وتوالت الكتب والمصنفات حادة بين المعارضين المهتمين وبين المؤيدين المدافعين الشارحين. ومن أشد المعارضين ابن تيمية وابن خلدون 1466-1332 م. وابن حجر العسقلاني 1449-1372 م/ 852 هـ، وإبراهيم البقاعي المتوفى عام 858 هـ.، الذي ألف كتابين في مهاجمة ابن عربي أحدهما: تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، والآخر: تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.

ومن المدافعين عن ابن عربي محمد الدين الفيروزي 1414 - 1329 م، وقطب الدين الحموي، وصلاح الدين الصفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين الرازي 1209-1149، وجلال الدين السيوطي 1505-1445 م، الذي ألف في الدفاع عنه كتاب: تنبيه الغبي بترقة ابن عربي. ومن أهم المتأخرين في الدفاع عنه وإعطاء مذهب صفة كلاسيكية هو عبد الغني النابلسي المتوفى عام 1143 هـ. / 1731 م.، وخاصة في كتابه الوجود الحق الظاهر، الذي ألفه من أجل «بيان عقيدة الأولياء الأكابر» كما قال في مقدمته.

و - وعلى الرغم من تصدي الكثير من العلماء لمذهب وحدة الوجود، إلا أنه ظل حياً مستمراً باقياً في الوسط الإشراقي والفلسفي والصوفي. ولم يمنع هجوم ابن تيمية وأتباعه من ظهور أساتذة كبار بعد ابن عربي، تابعوا تأملات هذا الجليل الراسخ حول: الله والإنسان والوجود. فكان أن ظهر عبد الكريم الجلي، الذي تخطى حدود الشراح ليقدم جديداً للعلوم الصوفية ولمذهب وحدة الوجود خاصة، على صعيد رؤيته للإنسان الكامل. ومع الجلي حافظت وحدة الوجود على صورتها التي أقرها ابن عربي، أي ما ثمة إلا الذات والأسماء والصفات، ولكنها اكتسبت تماسكاً منهجياً قريباً من الكتابات

الوجدانية، وخاصة رؤيته الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون. وحيداً لو تسهم هذه النظرة في تكوين الوعي الفلسفي والإنساني للمؤمن المعاصر؛ وذلك أننا اليوم أحوج ما نكون لأن نستعيد ثقافتنا بالإنسان، لأن يعاودنا الشعور بأننا: خلفاء في الأرض؛ لأن نتذوق حلاوة كون الله عز وجل، نَفَخَ فينا من روحه... وذلك إن إنساننا تحطّم على صخور قيم المجتمع الصناعي، وأكمل داروين فحرمه نعمة الإحساس بأنه الجنس الراقي المختار في هذا الكون الواسع... ونظرية الوجود الواحد الإسلامية باتساع أفقها الديني، ومكانة الإنسان - الخليفة لهي إمداد هام للمؤمن المعاصر، كَمَا يستعيد سيادته في الكون، ويوجهه من جديد ليكون جديراً بسكناه.

مصادر ومراجع

- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس - دار الفارابي، بيروت، 1978.
- رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، لا تاريخ.
- ابن عربي، محيي الدين، الإسراء إلى المقام الأسرار، مخطوط ولي الدين رقم 1628، تركيا.
- الفتنوحات المكية، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.
- فصوص الحكم، نشره أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تاريخ.
- الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969.
- مشاهد الأسرار القدسية، مخطوط شهيد علي رقم 1340، تركيا.
- آرنولد، توماس، تراث الإسلام، تعريب جرجس فتح الله، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الأصهباني، أبو نعيم، حلية الأولياء.
- بالنشأ، أنغل جنثال، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة، مصر، 1955.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.
- برهيه، إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- بلاتيوس، أسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط 2، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- وقد نشر عبد الحليم عمود مستلاً من هذا الكتاب تحت اسم الفلسفة الهندية مع مقارنة بالفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الفتشازاني، أبو الوفا الغنيمي، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكاتب اللبناني، بيروت 1983.

والخلق المحدد في زمان ومكان؛ ويستبدلها بنظريات كالفيض والتجلي والتنزل والحلول... وهنا يفترق خطان: فريق يقول بقديم العالم، كاليونان مثلاً، قال إن العالم قديم - وهو وجود أبدي أزلي مطلق... إنه جوهر سرمدي، وأعراضه هي صور محدثة. وفريق ثان يقول بأن العالم خيال ووهم، والله فقط هو الوجود الحق.

ج - يقترب مذهب وحدة الوجود من القول بالتطور والتحول. ففي الطاوية مثلاً، من النمر يولد الحصان، ومن الحصان الإنسان وهكذا... وفي الفكر اليوناني نجد ماء طالس يتحول بالرطوبة والبرودة إلى نبات وحيوان، ونار هيراقليطس تتحول في الصور...

د - يجتدل العرفان في مذاهب وحدة الوجود محل العمل والاختيار الإرادي الإنساني. إن الخلاص هو في المعرفة، ومسار الإنسان في الكون ومصيره محكوم لأمر حتمي؛ لذلك يتعطل الفعل الإنساني، ويبقى فقط التأمل مفتوحاً أمام الخلاص، كما في بوذية زن Zén على سبيل المثال.

هـ - إن الله في مذاهب وحدة الوجود هو المطلق، إنه إله غير مشخص... لا يرضى ولا يغضب؛ والعلاقة مع الله، هي: علاقة المقيّد بالمطلق. أو علاقة الجزئي بالكلي.

و - نكتفي بهذا القدر من النقاط المشتركة، مؤكدين على الأهمية التي أحرزتها مذاهب وحدة الوجود في تكوين الوعي الفلسفي المعاصر، وخاصة في رؤيته لله والإنسان والمصير الإنساني؛ فإله هيغل هو المطلق، التاريخ ينتهي إلى المطلق، والكل يتطور باتجاه الله... وإله سبينوزا هو الطبيعة... كما أن هذه المذاهب وسمت التفكير الديني المسيحي، فكانت وحدة وجود برونو، ووحدة إيكهارت... وها هي قد تسلت إلى الوعي الأدبي، فظهرت في رغبة توحد الشعراء، وخاصة الرومانسين، بالطبيعة، في تأليههم للطبيعة...

ولكن وحدة الوجود العربية الإسلامية، تميزت عن غيرها بأنها انطلقت من القرآن والسنة، أنكرت الحلول والاتحاد والاتصال، فكانت بذلك رؤية كونية خاصة من خلال النصوص الإسلامية. لذلك دافع أصحاب هذا المذهب عن موقفهم بلغة قرآنية ومنطق أصولي أمام خصوم لم يستطيعوا أن يروا الصانع في صنعه، وظلت المخلوقات في تصورهم مقطعة اقتطاعاً جذرياً عن الله عز وجل.

ولكن الصوفي حين يقول إنه يرى الصانع في صنعه، فهو يعلم تماماً، أنه لا يرى الذات الإلهية، بل يشاهد ويلمح ما أظهر الحق تعالى للإنسان من آثار أسائه وصفاته.

وتبرز وحدة ابن عربي مكتملة الملامح، عبر شراحه ومؤيديه، تمثل رؤيته للعقيدة الإسلامية من الوجهة

- ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.
- ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، 1984.
- توملين، أ. و. ف.، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، مصر 1980.
- الجليل، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ، القصيدة العينية، مخطوط المكتبة الوطنية، باريس رقم 3171.
- جيمس، ولیم، بعض مشكلات الفلسفة ترجمة محمد فتحي الشيطي، المؤسسة المصرية العامة، لا تاريخ.
- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة، 1970.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، 1971.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1972.
- الرومي، جلال الدين، مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السلام كفاي، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، 1967.
- زيادة، معن، «الفكر الصوفي عند ابن سينا»، ابن سينا، اللجنة الوطنية للبيونسكو، مؤسسة نوفل 1980.
- زيمور، علي، ومحمد الزعبي، البوذية، مطبعة الإنصاف، بيروت، 1964.
- سرفيالي، رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار البقعة العربية، 1967.
- السهروردي، شهاب الدين، الكتاب التذكار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- ، هياكل النور، نشر محمد علي أبو ريان، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1957.
- شبل، فؤاد محمد، شانكارا، أو الفلسفة الهندية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ، حكمة الصين، دار المعارف، مصر، 1968.
- الششتري، أبو الحسن، ديوان أبي الحسن الششتري، نشر علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، 1960.
- الشيبني، كامل مصطفى، الخلاص موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً، مطبعة المعارف، بغداد، 1976.
- ، ديوان الخلاص، مطبعة المعارف، بغداد، 1974.
- الشيرازي، روزبهان البقلي، مشرب الأرواح تحقيق نظيف محرم خواجه، مطبعة كلية الآداب، استانبول، 1973.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مادة «وحدة الوجود»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- العراقي، محمد، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، لا تاريخ.
- المطار، فريد الدين، منطق الطير، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، 1979.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، لا تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الشيخ عبد العزيز السيرواني، عالم الكتب، بيروت، 1986.
- ، المتقذ من الضلال، نشر عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، لا تاريخ.
- فرنكفورت، هـ.، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبراً إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.
- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مادة «ابن عربي ووحدة الوجود»، نقله إلى العربية كمال اليازجي، السدار المتحدة للنشر، بيروت، 1979.
- كبرى، نجم الدين، قوالب الجبال وفوانيس الجلال، نشر فريز ماير، ألمانيا، 1957.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مادة «وحدة الوجود»، الهيئة العامة، القاهرة، 1979.
- محمود، زكي نجيب، العقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، لا تاريخ.
- محمود، عبد الحليم، أبو يزيد البسطامي، دار التراث العربي، القاهرة، 1976.
- ، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، دار المعارف، 1983.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966 - 1967.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- النابلسي، عبد الغني، كتاب الوجود الحق الظاهر، مخطوط الظاهرية، رقم 6056.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصادي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.
- ، الصوفية بين الأمس واليوم، مادة «الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع الهجري»، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1975.
- نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.
- Afifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, 1938.
- Attar, Farid - ud - Din, *Le Livre Divin* (Elahi - Nameh), trad. Fuad Rouhani, ed. Albin Michel, Paris, 1961.
- ———, *Le Livre de L'épreuve*, (Musibatnama), trad. Isabelle de Gastines, Fayard, Paris, 1981.
- ———, *Le Memorial des Saints*, trad. A. Pavet de Courteille, ed. du Seuil, Paris, 1976.
- ———, *Mantic Uttair, ou le langage des Oiseaux* Trad. du persan par garcin de Tassy, éd. d'aujourd'hui, paris, 1976.
- Balyani, Awhad - el - din, *Epître sur L'unité Absolue*, Presentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Les deux océans, Paris, 1982.

الوضعية الجديدة

Neo — Positivism
Néo — Positivisme
Neo — Positivismus

يعود نشوء الوضعية الجديدة وتطورها، في أساس الأمر إلى الاتجاه الذي أرسى دعائمه وبلوره أوغست كونت في فرنسا 1798 — 1857 وميل 1806 — 1873 وسبسر 1820 — 1903 في انكلترا. وقد أخذ هذا الاتجاه في الإفصاح عن نفسه وفي طرح مشكلاته، في بداياته الأولى، ضمن صيغة التقديرية التجريبية Empiriokritizismus.

أما عملية تحوله إلى نسق فلسفي نافذ في تأثيره وفاعليته ضمن الأوساط الفلسفية المتخصصة على نحو محدد، فقد اكتسبت أبعادها الأولية الكبرى في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. أما تحقيق ذلك فقد تم عبر ما سمي الحلقة القينية. وفي سياق العمل ضمن هذه الحلقة، اتضح نسق من أنساق الوضعية الجديدة أطلق عليه التجريبية المنطقية.

أسس الحلقة القينية Shlick، الذي كان عام 1922 قد أصبح خلفاً لم Mach في فيينا. وقد تخلق حوله رهط من التلامذة والمهتمين بالقضايا الفلسفية من العلماء، وخصوصاً الرياضيين والفيزيائيين منهم. أما أهم هؤلاء وأكثرهم بروزاً فقد كان Waismann و Neurach و H. Feigl و F. Kaufmann وأخيراً Carnap الشهير. وجدير بالذكر أن التأثيرات النظرية الفلسفية التي أحدثتها الحلقة القينية العتيدة كانت قد انطلقت، في أساس الأمر وعموميته، بسبب من الوزن العلمي الكبير والمرموق لجمع من العلماء الرياضيين الذين انخرطوا، بصورة أو بأخرى، في صفوف الحلقة، أمثال H. Hahn و Menger و Goedel.

من طرف آخر، كان هنالك مجموعة من العلماء الطبيعيين الذين عقدوا صلات علمية خاصة، وكذلك أيضاً صلات فلسفية نظرية، مع ممثلي الحلقة القينية، وإن لم يكونوا قد وافقهم على آرائهم، كلياً أو جزئياً.

في مقدمة هؤلاء كان Plank و Einstein و Hilbert. وقد كان من شأن ذلك، في سياق الأمر وفي محصلته، أن تعاضم تأثير هذه الحلقة بشكل مطرد في أوساط العلماء والفلاسفة والمتقنين عامة، على حد سواء.

ففي برلين تمحور حول Reichenbach و Dubislaw

- Blochet, M. E., *Etudes sur L'ésotérisme musulman*, sindbad, Paris, 1979.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* Coll. idées No 38.
- ———, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, ed. Buchet/chastel, Paris, 1981.
- *Dict. de théologie catholique*, T. XI onze, deuxième partie. L. b. Le touzey et Ané, art «panthéisme», Paris, 1932.
- Eckhart Maître, *Traité et Sermons*, trad. de L'allemand par F. A. et J. M. ed. d'aujourd'hui, Paris, 1942.
- *Encyclopedia Universalis* art: «Panthéisme — zen».
- Gardet, Louis, *Etudes de philosophie et mystique Comparées*, Lib. j. Vrin, Paris, 1972.
- Hustache, Jeanne Ancelet, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, ed. du. Sevil, Paris, 1971.
- Kiclec, Anton, *Le Taoïsme*, M. A. Editions Paris, 1984.
- Le maître Solange, *Râmakrishna et la Vitalité de l'hindouisme* ed. Sevil Coll. Maîtres spirituels N. 18.
- Massignon, Louis, *Kitab al tawasin — Al Hallaj*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1913.
- ———, *La Passion de Hallaj*, T. 3 La doctrine de Hallaj, Gallimard, Paris, 1975.
- ———, *Opera Minora* V2, Dar — Al — Maaref, Liban, 1963.
- Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmans*, Les deux océan, Paris, 1982.
- Monawwar, Mohammad Ebn, E., *Les Elapes mystiques de Shaykh Abu Said* (أسرار التوحيد في مقام الشيخ أبي سعيد) trad du persan par Mohammad Achena, ed. Desclée de Brower, Unesco, 1974.
- Monchanin, Jules, *Mystique de L'inde, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1974.
- Normand, Henry, *Les Maîtres du Tao*, ed. du Félin, Paris, 1985.
- Nwyia, Paul, *Ibn Atallah et la naissance de la confrérie Sadilite*, Lib. Orientale, 1971.
- Palacios, Miguel Asin, *L'Islam christianisé*, éd. de la Maisnie, Paris, 1982.
- Sakurazawce, Nyoit, *Principe unique de la philosophie et de la science d'extrême Orient*, lib. j. Vrin, 1981.
- Schaya, Leo, *La Doctrine soufique de l'unité*, Maisonneuve, 1962.
- Schweitzer, Albert, *Les Grands penseurs de L'inde*, Payot, Paris, 1967.
- Aurobindo Shri, *Trois Upanishads*, Ed. Albin Michel, 3 ème éd. 1949.
- Spinoza, *L'Ethique*, col. idées Phil. 62.
- Suzuki, Daisetz tei Taro, *Manuel de Bouddhisme zen*, trad. de L'anglais par pierre Dupin, ed. Dervy — Livres.
- Suzuki, Shunryu, *Espit Zen. Espit neuf*, trad. de l'anglais par Sylvie Carton, ed. du Seuil Col— Sagesse, Paris, 1977.
- *Le Veda*, Textes réunis et présentés par Varenne Jean, éd. Planète, Paris, 1967.
- Yi King, *Le Livre des mutations*, trad. du chinois par Charles de Harlez. éd. Planète, Paris, 1970.

سعاد الحكيم

ومتمايزة، على نحو أو آخر وبدرجة أو بأخرى، وذلك ضمن وحدة عامة من التصور الوضعي الجديد تجمع بينهم وتمنحهم سمتهم المشتركة. فنحن نواجه خطأ متحركاً منتقلاً من تصورات فلسفية مثالية محفوفة بمظاهر من عدم التماسك وبلحظات ميكانيكية إلى تصورات أخرى تنطوي على كثير من التماسك والانضباط في نطاق الفلسفة المثالية الذاتية Solipsism. وجدير بالقول ان توجهاً واضحاً بما فيه الكفاية ومعادياً لأسلوب التفكير الجدلي أو الديالكتيكي وإذا منحى ميكانيكياً يحيط بالعملية المعقدة التي قادت إلى نشوء وتبلور الفيزيائية أي النزعة الفيزيائية ضمن حلقة فيينا. وإذا كان الحديث عن تطور متنسق للطروحات الوضعية الجديدة وارداً في إطاره العام الإجمالي، فإنه لا بد وأن يضاف إلى ذلك أن آراء الوضعيين الجدد المفردة غالباً ما طرأ عليها، في سياق تبلورها وتطورها، تغيرات كانت أحياناً غير ضئيلة الأهمية.

يعلن الوضعيون الجدد الكثر أن هنالك خطأ عاماً مشتركاً وناظماً تدرج تحته آراؤهم جميعاً؛ ذلك هو الموقف العلمي الصارم على صعيد الفلسفة الذي يمكن تحقيقه عبر استخدام متنسق ومتسق للمنطق الرياضي الحديث. وقد اتضح أن في ذلك انجهاً لإحالة العملية المعرفية بكاملها إلى المنطق أو إلى ما يتمحور حوله من أنساق معرفية. وعلى نحو أكثر تدقيقاً وتخصيصاً يمكن القول بأن الوضعية الجديدة تعلن أن الرياضيات والمنطق ليس من شأنها أن يعلما شيئاً عن الواقع، وأنها خاليان، بصورة جوهرية، من المضمون. ومن هنا، فإنها يقدمان فقط طرائق لإعادة صياغة الجمل. وإذا كان الأمر كذلك، فإنها، الرياضيات والمنطق، سابقان على التجربة، أوليان Apriori.

إن إعلان الوضعية الجديدة تلك الأطروحة الخاصة بانعدام العلاقات على صعيد المنطق والرياضيات، وإحالة الرياضيات إلى نظرية للمجموعات الرمزية السابقة على التجربة والتي تقود نفسها بنفسها، لا يقود إلى الخروج عن دائرة مفهوم التجربة كما تتصوره التجريبية المثالية الذاتية التقليدية؛ بل إنه، على النقيض من ذلك، يدخل إلى دائرة هذا المفهوم. فالمنطق والرياضيات يعكسان، بصيغة مجردة ومعقدة جداً وذات أوجه متنوعة، علاقات من النوع الأكثر عمومية بين أشياء واقعية من طرف ومجموعات من الأشياء الواقعية من طرف آخر. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الوضعية الجديدة تنكر القول بوجود العام وبوجود مجموعات الأشياء، فلإننا سوف ننتبين أنها ليست في الموقع الذي يتبع لها إمكانية إيضاح عملية التجريد التي تتكون ضمنها المفاهيم المعرفية. كما أن النتائج الكبرى

و Grelling مركز آخر للوضعية الجديدة، كان على صلة نوعية وثيقة بالحلقة القينية التي شاركها آراءها بصورة عامة وإجمالية. وبعد ذلك، في عام 1931، تأسس في براغ بتأثير من كارناب وبقيادته مركز للوضعية الجديدة. وينبغي أن نضيف إلى هذا أن الفيلسوف الإنكليزي A. J. Ayer مارس نشاطاً ملحوظاً على صعيد الحلقة القينية فترة من الوقت.

إن ذلك كله مجتمعاً يفصح عن الوتيرة السريعة للتقدم الذي أحرزته الوضعية الجديدة في وقت قصير نسبياً أولاً؛ كما يبرز، من طرف آخر، المستوى الذي حققته هذه الفلسفة ضمن أوساط علمية وفلسفية نافذة التأثير والفعل في مجموعة متعددة من مناطق أوروبا.

كان للبحث الذي أنجزه Wittgenstein موسوماً بـ Trac- tus Logico — Philosophicus والصادر عام 1922، تأثير بالغ الأهمية والحسم في نشوء وتبلور الأفكار الأساسية للوضعية الجديدة ضمن الحلقة القينية. في هذا السياق ينبغي أن نأتي على ذكر Russel. فلقد أسهم هذا الأخير في تكوين المذهب الجديد - القديم، وذلك تخصيصاً في ذريته المنطقية التي صاغها على النحو النظري التالي:

لا المادة توجد، ولا العقل كذلك، وإنما الوقائع الحسية المفردة Sense — Data هي وحدها التي تتسم بكونها موجودة، وترتبط منطقياً ببعضها بعضاً، وتكون، من ثم، الوجود الحقيقي، بما هو وجود وعلى عواهنه.

وبصورة أولية مبدئية، نجد أن مختلف الصيغ والأشكال التي اكتسبتها الوضعية الجديدة قد جرى التعبير الضمني عنها في بحث فتغنشتاين الأنف الذكر، وذلك حين يعلن الأطروحة التالية: «إن مجموع الجمل الحقيقية... هو مجموع العلوم الطبيعية. والفلسفة ليست علماً طبعياً. أما هدف الفلسفة فهو الإيضاح المنطقي للأفكار. والفلسفة ليست نظرية، بل هي نشاط. وإن حصيلة الفلسفة ليست جملاً فلسفية، وإنما هي جمل الجمل واضحة».

في ضوء ما كتبه فتغنشتاين وبالعلاقة الداخلية معه، يكتب شلوك لاحقاً، حيث يأتي على مهمة تحديد الفلسفة: «إنها المهمة الحقيقية للفلسفة أن تبحث عن مغزى التأكيدات والاستل، وأن تجعلها واضحة. وإن مغزى أية جملة يُحدّد، في الخط النهائي، من قِبَلِ المعطى وحده، وليس من خلال شيء آخر سواه».

تلك هي الأطروحات الأساسية التكوينية للوضعية الجديدة. بيد أنه من الملاحظ لدى البحث في هذه الأخيرة أن مواقف الوضعيين الجدد المفردة تتواتر بين صيغ مختلفة

إلى عملية تحليل منطقي لكيفية التكوّن المفهومي للعلوم المفردة. ومن ثم، فالتصدي لمثل المسائل التالية: اكتشاف القانونيات العامة التي تحكم الواقع المادي، والبحث في العلاقات الأنطولوجية والايستمولوجية بين الوعي وهذا الواقع الخ...، يغدو أمراً نافلاً لا ينطوي على دلالة حقيقية. وحالئذ لا يبقى ما يحول دون تحقيق الهدف الوضعي الجديد، وهو أن تُنقى الفلسفة من الإشكاليات الايديولوجية، وأن ينتزع منها ما ظل مهماً مدى طويلاً تحت اسم وظيفتها التكوينية، لترتد، في نهاية الأمر، إلى فلسفة اللغة. وكذا الأمر فيما يتصل بالعلوم المفردة. فهذه، أيضاً، يطالب بتنقيتها عما تعتقده أنه يمثل قاعدتها التكوينية.

يفهم الوضعيون الجدد تحت مصطلح التحقق المنطقي تحديد ما إذا كانت جملة ما متوافقة مع قواعد المنطق أو غير متوافقة معها. أما مصطلح التحقق التجريبي فيفهمونه على أنه عملية الإرجاع إلى مثل تلك الجمل التي يطابقها مطلب تدليل غير مباشر (مثل: هنا يكون أبيض)، أو حَدَث غير مباشر، هذه العملية الإرجائية التعريفية التي تنجز عبر وسائل المنطق المساعدة. والجمل التي لا تنطبق عليها إحدى تينك الحالتين من التحقق توصف بأنها عديمة المعنى.

بذلك، تؤكد الوضعية الجديدة أنها خارجة، بصورة حاسمة، عن هيوم، إذ أنه لم يعد يوجد أسئلة غير محاب عنها بمعنى الارتياضية التقليدية. غير أن هذه الوضعية لم تفعل أكثر من إعادة صياغة المجموعات الرمزية في ذاتها منطقياً تجريبياً. فهي حين تستبدل المقولة التالية: «هذا السؤال غير قابل للإجابة مبدئياً بالمقولة: «هذا السؤال عديم المعنى»، فإنها، بذلك، تكون قد وضعت كلمة مكان كلمة أخرى. وعلى هذا النحو، تبقى أسيرة الارتياضية الهيومية. فجملة ما يمكن أن تكون إما صحيحة وإما خاطئة، أو أن تكون بالأحرى مؤلفة من جمل جزئية صحيحة أو خاطئة. ولما كانت الوضعية الجديدة ترفض، من حيث الأساس، القول بأن الجملة تعكس علاقة واقعية موضوعية أو تعبر عنها بصورة مجردة خاطئة أو صحيحة، فإنها تعتبر الجملة التالية، مثلاً: «إن عدد سكان سورية 10 ملايين، وبنفس الوقت 20 مليوناً»، عديمة المعنى. والجملة الأخرى التالية التي تتحرك في نطاق الهيومية الكنتية: «يوجد عالم في ذاته، لكنه مبدئياً غير قابل لأن يعرف»، تطلق عليها الوضعية الجديدة أيضاً «عديمة المعنى».

إن مسوغات ذلك تنطلق من أنه لا تتوافر معطيات تسمح بجعل تلك الجملة قابلة للتحقق تجريبياً. إن الجملتين المأتي عليهما ليستا عديمي المعنى، بل هما - بتعبير بسيط سليم،

والأساسية لاستخدام الرياضيات والمنطق في الممارسة الإنسانية المحددة لكثير من التغيرات على صعيد الواقع تغدو، والحال كذلك، غير قابلة للفهم وللضبط المعرفي الفعلي. ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الاعتراف بتلك النتائج وبما يتمحور حولها من قضايا، تلك التي ليس بوسع الوضعية الجديدة أن تنكر وجودها، يؤدي إلى تحويل الواقع إلى المنطق، والوعي، والفكر. وفي ذلك، كما يتضح من سياق المسألة، ولوجٌ إلى الذاتية المثالية. والظريف الدال أن أولئك المناطقة، ممثلي الوضعية الجديدة، يجحدون أنفسهم في حالة من الحرج إزاء ذلك الأمر، بحيث انهم لو أقرّوا صراحة بتلك الحالة، لفقدوا الكثير من التماسك المنطقي الذي يمثل - ضمن ذهنيتهما المنطقية العامة - القاع الأساسي.

وهناك نقطة ذات خصوصية منهجية على صعيد النظر للعلوم من قبل الوضعيين الجدد؛ تلك هي أن كل القضايا في مجموع العلوم، التي لا يمكن إيضاحها فقط بالوسائل التحليلية للمنطق الرياضي الحديث، يعلن أنها قضايا زائفة، غير حقيقية، أي لا تتمثل بمحمولات وجودية واقعية. فالحقيقي، هنا، هو فقط ذلك الذي يتحرك في حقل المنطق الرياضي ولواحقه. كذلك تُعلن الوضعية الجديدة أن القول بوجود الواقع المادي مستقلاً عن الوعي، أمر لا معنى له، أو أنه يمثل قضية زائفة.

إن الجمل ذات المعنى أو المغزى هي، بحسب ذلك، فقط تلك التي تجعل من نفسها موضوع بحث للتحقق من مصداقيتها منطقياً أو تجريبياً، طبعاً بالمعنى الوضعي الجديد للتجريب. إن معنى جملة ما يتحدد، قولاً واحداً، من خلال شروط قابليتها للتحقق Verification. ومن البين أن مثل هذا الرأي من شأنه أن يخلق هوة يستحيل تجاوزها بين الفلسفة والعلوم المفردة، وكذلك بين التجربة والنظرية. ذلك لأن المفاهيم الفلسفية والنظرية العامة، على حد سواء، هي، بمعنى أساسي، حصيلة عمليات تجريدية. فهي تعكس علاقات عامة وجوهرية، ولا يمكنها - في الحالات العادية - أن تردّ نهائياً وقطعياً إلى طرق استنتاجية منطقية، أو أن يجري التحقق منها من خلال مقابلة أو معارضة مع المدرك الحسي. وجدير بالذكر أن الرأي الوضعي الجديد القائل أنه حتى تلك المفاهيم البسيطة، مقارنةً بغيرها، والمدعوة بمفاهيم الترتيب، لا يمكنها أن تكون واضحة عبر مقابلتها أي بمعارضتها بالمدرك الحسي، إن هذا الرأي جعل الوضعيين الجدد يميلون لاحقاً إلى إضعاف مطلب التحقق.

لقد تحولت مهمة الفلسفة، وفق المنطوق الوضعي الجديد،

المقصود بذلك اللغة الواقعية العينية، وإنما «بنية نظام تراتبي محتمل لكل العناصر الإشارية». على هذا الطريق تنتزع اللغة من شروطها وأسبقيتها الواقعية الموضوعية، لتُحوَّل إلى ظاهرة مثالية لا عقلانية. أما صياغة نظرية بناء الجملة لتلك الأنظمة التراتبية فتغدو مهمة فلسفية أساسية. وضمن هذا الموقف يؤكد بأن معنى جملة لا يحدد من خلال العلاقات الواقعية التي تعكسها وتعبّر عنها، وإنما عبر فئة الجمل الممكن استنباطها منها، أي من الجملة، والتي ليست ذات بعد تحليلي. ولما كانت كل جمل المنطق والرياضيات تحليلية وكانت كل الجمل التي تشتق منها تحليلية، فإن نتيجة محددة تولد عن ذلك، وهي أن المنطق والرياضيات لا معنى موضوعياً لها، وإنما، من ثم، لا تُعلم شيئاً عن الواقع.

ويحدد الوضعيون الجدد لغة العلوم حيث يعلنون أنها تنقسم إلى طبقتين من الجمل، جمل تحريية وأخرى بنائية. أما هذه الأخيرة فهي جمل حول إشارات ومراتب إشارية وحول تشابكها. ولقد أكد أولئك أنهم قاموا باكتشاف خاص حين أعلنوا عن وجود جمل بنائية خُلّية أي زائفة. إن هذا التركيب المفهومي ينطلق من التمييز بين لغة الموضوع واللغة الجميلية البنائية لحقل ما. فلغة الموضوع تتعامل مع أشياء وصفات وعلاقات هذا الحقل؛ أما اللغة الجميلية البنائية فتتعامل مع العلاقات المنطقية للمفاهيم والجمل والنظريات ضمن الحقل المشار إليه. في هذا السياق، ينظر إلى الجمل البنائية الخُلّية على أنها الجمل التي تخص، خُلّياً أي ظاهرياً، لغة الموضوع، في أنها، في حقيقة الأمر، تترجم إلى اللغة الجميلية البنائية. فمثلاً نجد جملة الموضوع الخلية التالية: «خمس هي عدد»، تترجم إلى الجملة البنائية: «خمس هي كلمة عدد». وبذلك يكون قد برهن على أن الجملة الأولى بنائية خُلّية. أما خاصيتها فتكمن في أنها تعبر بأسلوب قول مضموني ما تعبر عنه الجملة الثانية بأسلوب قول شكلي. وهذا يعني أن الجمل البنائية الخلية تدور، فقط ظاهرياً أو خُلّياً، على موضوعات قائمة خارج اللغة.

لقد كان على الوضعيين الجدد أن يعترفوا لاحقاً أن الانتقال من جملة النمط التالي: «خمس هي رقم» إلى الجملة المطابقة، ذات النمط التالي: «خمس هي كلمة رقم»، يغير معنى ومضمون وطابع الجملة. وبذلك دخلت قضايا سيانطيقية أي دلالية إلى جانب قضايا بنائية جمالية، حيث يقوم مركز الثقل على دلالة الكلمات والجمل. بيد أن هذا لم يكن يعني تحولاً باتجاه المادية الفلسفية. ذلك أن الفكرة اللاحقة بإمكانية تمييز العلاقات المنطقية عن العلاقات التجريبية الوصفية على أساس

خاطشان. فالأولى منها خاططة، لأنها تنطوي، في آن واحد، على مقولتين متناقضتين، ومن ثم متعارضتين مع المعطيات الموضوعية لحالة سكان سورية. ها هنا بالضبط يكمن خطأ منطقي يمكن تصحيحه (بمعنى إزالته) في ضوء معطيات الواقع الذي يتوجه إليه. وكذا الأمر فيما يتصل بالجملة الثانية. فالتجربة البشرية الشديدة الغنى والتنوع تظهر، في سياقها التاريخي والتراتبي، إنه يمكن التعرف على العالم في ذاته انطلاقاً من أن الظاهرة التي هي، بحسب المنطوق اليومي الكنطي، ظاهرة مطلقة لجوهر مطلق. وهي، بالتالي، غير قادرة على أن تفصح عن نفسها إلا بمقدار ما تستمد من ذلك الجوهر، وبمقدار ما يفصح هذا الأخير عن نفسه فيها.

إن المفهوم الوضعي الجديد عن الجملة الزائفة أو القضية الزائفة يتعارض بصورة قطعية منطقياً، مع العلاقات الواقعية الموضوعية؛ بمعنى أنه يشكل خُلفاً إزاء هذه الأخيرة. وهذا ما حدا ببعض مثلي الوضعية الجديدة، منذ وقت ليس بعيداً، أن يتعهدوا تعريفاتهم وتحديداتهم لهذا المفهوم بمزيد من الحذر والتحفظ لكي لا يواجها ذلك الخُلف بصورة حادة فاقعة.

تهتم الوضعية الجديدة بمفهوم الكيفية؛ وإنما اهتمامها هذا يتأتى من موقع سلبى. فلقد رفضت الأخذ به، بعد أن اعتبرته مسألة تدخل في دائرة الاهتمامات الفردية الخاصة، والذاتية. فضمن العلاقات القائمة بين الناس تمارس البنى دوراً. واللغة تستطيع أن تحيط بهذه البنى، ومن خلال ذلك أيضاً بموقع الكيفيات الناشئة في سياق هذه البنى. وذلك يتم بأن يُدخل كل إنسان، عبر لغة علم ما، كميّاته الشخصية في واحدة من تلك البنى. في هذا الموقف من الكيفية، يتضح اتجاه حازم لاعتبارها غير حائزة على الوجود الواقعي الموضوعي. ومن ثم، فالمعرفة لا تغدو، وفق ذلك، قادرة على تقديم نتائج علمية في بحثها للكيفيات.

أما اللغة فينيط بها الوضعيون الجدد وظيفتين؛ الأولى هي وظيفة التأشير أو الترميز، أما الثانية فهي وظيفة الإخبار. الأولى تتصل بترتيب طبقتين، طبقة الحدث المعاش، وطبقة الإشارة اللغوية. أما الثانية فلا تتضمن شيئاً أكثر من أن تكون قابلة للعرض في كل علاقة، وعبر مقياس متغير. وكل إنسان يكرس تجاربه الخاصة الذاتية بصفته ثوابت في سبيل ذلك المقياس.

وبعد أن أقصت الوضعية الجديدة كل القضايا الجوهرية التي مارست، في حينه، دوراً في تاريخ الفلسفة، وذلك حيث اعتبرتها قضايا زائفة، فإنها لم تعد ترى في موضوع الفلسفة أكثر من أن يكون التحليل المنطقي للغة. وحتى هنا، فليس

الحال، يبرز التذكر الخاص بالتشابه بمثابته علاقة أساسية. أما الهدف من هذه العملية فقد كمن في البرهان على أن الحديث عن واقع مستقل عن الوعي، بحسب المنظومة المذكورة، أمر غير قابل للتأسيس؛ ومن ثم؛ فإنه عديم المعنى إلى درجة أن الحديث عن مثل ذلك الواقع يصبح لغواً لا طائل تحته.

أما الأحداث الأولية فيراد لها أن تكون متطابقة مع الجمل الأولية من ذات الشكل التالي: «الآن الأمر هنا هكذا وهكذا». وعناصر تكوينها الجوهرية تمثل كلمات موجّهة. والذي يتبع هذا التوجيه هو وحده القادر على فهم مستغلات معنى تلك الجمل الأولية. أما الحقائق التي تتضمنها واحدة من هذه الجمل، فإنها معطاة، في نفس الآن، مع فهمها؛ كما أن حقيقة جل عامة هي وظيفة لحقيقة الجمل الأولية التي تندرج تحت تلك الجمل العامة. ومن الناحية المنطقية، فإن جملة أولية من هذا النوع هي جملة مفردة لا تنطوي على جل أخرى ولا على المفاهيم، كلاً أو بعضاً، بصفتها جزءاً تكوينياً. وبسبب من أن هذه الجمل الأولية تحتوي، عن طريق الكلمات الداخلة فيها، على «الآن» و«هنا»، فإنها لا تمتلك، بصيغة واضحة، قيمة مستديرة. وهذا يشير إلى أنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى ذلك الذي يقف إلى جانب الألفظ في لحظة لفظ الجملة المناسبة.

وبالأصل، حين يقول المرء: «إن الشخص أدرك في وقت محدد وفي مكان محدد هذا وهذا من الأمور»، فإن القول هنا لم يعد جملة أولية. وإذن، الجملة الأولية غير قادرة على تأسيس دلالة الجمل والكلمات. إن هذا القرار المنطقي لم يستطع الوضعيون الجدد أنفسهم أن يتغاضوا عنه مع استمرار الوقت. ولذلك، فهم حاولوا أن يستعصوا عن الجملة الأولية بالجملة المحضرية - التقريرية. ومن هذا الموقع، يفدو ضرورياً أن تتحقق كل مقولة (قول) للعلم عن طريق اشتقاق جل محضرية - تقريرية منها منطقياً يمكنها، بدورها، أن تقارن بأحداث مباشرة.

إن الجمل المحضرية يراد منها أن تشير إلى مضامين أحداث غير مباشرة. ولكن لا يجوز أن تكون متضمنة جملأً منجزة عن طريق بلورة نظرية للإدراكات. وجدير بالقول أن آراء الوضعيين الجدد غير موحدة حول هذه المسألة. وبما أن الجمل المحضرية يراد لها أن تمثل أساس العلوم التي يبنى عليها كل شيء آخر، فإنه من اللازم أن يجد الوضعيون الجدد أنفسهم، ومن موقعهم الخاص نفسه، مدعويين إلى أن يقدموا طريقة دقيقة لتحصيل مثل هذه الجمل. وما يمكن ملاحظته هنا هو أن المحاولات التي قامت على هذا الصعيد أخفقت. من طرف

الدلالة، لا تتضمن بالضرورة ولا بحال من الأحوال الفكرة الأخرى، وهي أن الإقرار بالدلالة - المعنى لا يرتد إلى الإقرار بالواقع الموضوعي. فإذا كانت الوضعية الجديدة قد أسست الحقيقة المنطقية على القواعد الجمالية البنائية، فإنها بذلك لم تؤسسها على العلاقات بين المقولة، أو القول، والواقع، وإنما كذلك على قواعد هي القواعد الدلالية. ومن هنا، فإن التحليل الإشاري للغة العلوم يعلن بأنه مضمون الفلسفة. أما هذا التحليل فينطوي على ثلاثة أوجه: الوجه الجملي البنائي (نظرية بناء الجملة للغة) والوجه الدلالي (دلالة اللغة) والوجه النفعي - البراغماتي - (استعمال اللغة).

وجدت الوضعية الجديدة نفسها أمام ضرورة الإقرار بأن إعادة بناء مفهومي علمي ما، يمكن أن تكون واردة فقط في حال أخذ نتائج العلوم المفردة بالحسبان الدقيق. والطريف أن هذا المطلب اعتمد، بصورة خاصة من جانب علم الرياضيات، أي العلم الذي عملت الوضعية الجديدة على أن تجعله المعقل العلمي الرئيسي لها. ولعله من مفارقات الموقف أن يُشار إلى أن الوضعي الجديد Goedel قد برهن بصورة قطعية من خلال مباحثه الرياضية أن مفهوماً رياضياً للحقيقة يقوم على نظرية بناء الجمل Syntax، لا فائدة منه على الصعيد العلمي. أما وجه المفارقة فيكمن في أن ذلك المفهوم يشكل واحدة من الأطروحات الرئيسية الأولية للوضعية الجديدة.

إن المضمون الواقعي للانتقال من التركيب الجملي البنائي Syntactic للجمل والكلمات إلى دلالتها يتحدد من خلال كيفية الحصول على هذه الدلالة. وطالما ظلت دلالة جملة تُرد، تعريفاً، إلى كلمات أخرى ينظر إلى دلالتها بمثابته ثابتة، فإن القضية تغدو قائمة على التحويل من جملة إلى أخرى أو من كلمة إلى أخرى. وإذا ما كان ضرورياً، في نهاية الأمر، أن تتقاطب المفاهيم المطابقة للكلمات مع شيء ما بغية إيضاح تمايزها أو تناقضها مع هذا الشيء، وكان ضرورياً ألا يكون هذا الشيء هو المفهوم نفسه، فإن الوضعية الجديدة لا ترى الشيء العتيد مثلاً بالواقع الموضوعي، وإنما بالحدث المباشر. فإذا كان الأمر كذلك، فإن النزعة المعنية، في موقفها ذاك، تمثل أحد أوجه الفلسفة المثالية الذاتية، التي لعلها تشير إلى ذاتوية الفيلسوف Berkeley.

في هذا السياق يذكر بما قام به Carnap من جهد لإنشاء منظومة مكرسة للمفاهيم على أساس معطى الحدث، وهو وعي البناء المنطقي للعالم. ومن أجل ذلك أكد على أن كل العلاقات تُرد إلى تشابهات بين الأحداث الأولية. وفي هذه

التحليلي اللغوي الأحداث لمدرسة اكسفورد يستند، بدرجة غالبة، إلى فتغشتاين في أطروحة حول السجلات اللغوية، تلك الأطروحة التي بلورها ضمن معالجاته الفلسفية. إلى جانب ذلك، نئين تياراً آخر ثالثاً ظل مرتبطاً بالفلسفة التحليلية في نطاق الوضعية الجديدة، ذلك هو ما أطلق عليه التجريبية الجديدة. أما هذه الأخيرة فتجد مهامها كامنة في إحياء الظاهراتية Phenomenalism المعرفية، وفي تدقيق مبدأ التحقق الوضعي واستعماله في نطاق العلوم الاجتماعية. وضمن هذا السياق العلمي الاجتماعي، تبرز التجريبية الجديدة في صيغتها المناهضة لفكرة التحول الاجتماعي الاشتراكي العلمي، صيغة العقلانية النقدية، التي يقف Popper و H. Albert في مقدمة تمثيلها.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد يظهر بصورة طريقة فلسفية مكثفة، وكذلك بصيغة عفوية. فهو يعكس، أساساً، وقائع وقانونيات تطور كبرى للمجتمع البرجوازي المتأخر والإمبريالي: تمزق وتبعثر الإنسان المتناهي، إحالة العلاقات الاجتماعية إلى أقنعة ضيقة ضحلة، استنفاد آفاق تقدم البورجوازية الإمبريالية وتحولها عن التاريخ، بمعنى رفضها السياق التاريخي للحدث الاجتماعي الذي تمثل هي أحد مظاهره. بيد أن أسلوب التفكير ذاك عبر، كذلك، عن احتياجات أخرى للبورجوازية على نحو انفجاري وتناقضي، في آن واحد: الحاجة إلى تطوير متسارع متصل لقوى الإنتاج، والطموح إلى إعاقه عمليات تحول كبرى محتملة لعلاقات الإنتاج.

هذا السلوك المتناقض يجد أحد أوجه التعبير عنه في الموقف التمايز من العلوم الطبيعية والتقنية من طرف والعلوم الاجتماعية والإنسانية من طرف آخر. والجهود الوضعية الجديدة من أجل حل العلوم الاجتماعية والإنسانية في علم نفس مفهوم سلوكياً Behavioristic وفي علم حياة وعلم فيزياء، تمثل واحدة من المحاولات الكثيرة للتشكيك في ضرورة وإمكانية القيام بأبحاث علمية اجتماعية وإنسانية، وكذلك في وجود قوانين تطور واقعية موضوعية للمجتمع الإنساني، ومن ثم في إمكانية معرفتها ضمن القواعد العلمية الصارمة.

إن أسلوب التفكير الوضعي الجديد ينطلق، في أساس الأمر، من المعطى. إن هذا الأخير هو، بحسب أسلوب التفكير العتيق، تلك الظواهرات المباشرة، التي تقع على سطح العمليات التطورية الواقعية الموضوعية. وهو، كذلك، علاقات محددة بين أفراد أو أساليب تصرف إنسانية في

آخر، كان على هؤلاء أن يراجعوا عن القول بنوعية الأساس المطلق والنهائي للعلم، تلك النوعية التي تلحق بالجمال المحضرية. وفي حقيقة الأمر، كل جملة، ومن ثم كل جملة محضرية تتضمن، بصراحة أو على نحو غير مفصح عنه، البلورة النظرية للعلاقة المقدمة ثانية.

وعلى ذلك، لعله أصبح واضحاً أن جملاً محضرية من النوع الذي تأخذ به الوضعية الجديدة، لا سبيل إلى وجودها، في التحليل الأخير للمسألة. ولقد وجدت لدى بعض الوضعيين الجدد محاولات للخروج من هذ التناقضات إلى الواقع، وإيجاد حدٍ ضروري من التماسك في العلاقة بين المفهوم والواقع. ضمن هذا السياق تبرز محاولة Neurath. فلقد اقترح هذا الأخير أن تعتبر جمل عينية محددة الجمل المحضرية، أي النقطة النهائية للإحالة Reduction المنطقية. أما مسألة تحديد أية نقطة نهائية يؤخذ بها في هذا الحقل، فإن ذلك من شأن القرار الذي يجمع عليه العالم المعني؛ إضافة إلى أن هذا القرار قابل لأن يكون خاضعاً للتصحيح.

إن معطيات الموقف الوضعي الجديد العتيق تشير إلى أن هذا الأخير لا يستطيع تجاوز الميل الذي يقوده إلى مواقع الفلسفة المثالية الذاتية، إلا إذا ضحى بمنطلقاته الفلسفية المنطقية أو بمعظمها. ذلك أن السؤال التالي يفرض نفسه على الباحث الذي يلاحق المسألة حتى جذورها: كيف على هذا الباحث أن يتصرف إذا تناقضت واحدة من تلك الجمل المحضرية المفهومة ذاتياً مع نظرية تثبت الممارسة العلمية صحتها؟ هل يتخلى الباحث، حالئذ، عن هذه النظرية في سبيل ألا يدخل الواقع الموضوعي أساساً لعلمه حول الجمل المحضرية. ولعلنا نواجه في أوساط حلقة فيينا تيار الفيزيائية Physicalism بمثابة موقفاً وضعياً جديداً تقاد أطروحاته الأساسية، بصورة حازمة، حتى نهاياته النظرية المعرفية والإيديولوجية القصوى. فها هنا يجري التأكيد على تجريبية محضة يراد لها أن تكون طريقة للوصول إلى الوقائع الذرية والأحداث الأولية أو العناصر الأولية المكونة للنظام الفيزيائي، وكذلك للبحث فيها.

مع صعود الفاشية في ألمانيا، اضطر ممثلو حلقة فيينا أن يوقفوا نشاطهم. بعدئذ، أي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم في مرحلتنا الراهنة اكتسبت الوضعية الجديدة فاعلية إضافية في الولايات المتحدة الأميركية والبلدان الاسكندنافية وأميركا اللاتينية، وذلك ضمن صيغة الفلسفة التحليلية. فيينا انطلقت هذه الأخيرة، في الأصل، عاقدة الصلة مع الأفكار الأساسية لحلقة فيينا، نجد أن الاتجاه

وضعية مشخصة. فالوضعية الجديدة تبحث في هذه الظواهر وأساليب التصرف خارج العلاقة الكلية التاريخية السببية والمنطقية، ومنفصلة عن سياقها الاجتماعي التاريخي. وبذلك، فهي تنظر إليها مطلقة، محولة إياها، على هذا الطريق، إلى وضعيات جوهرية، قانونية إطلاقاً.

هكذا نجد بوبر، مثلاً، يمسك العلاقة السببية القائمة بين صراع المنافسة في المجتمع الرأسمالي من جهة وبعض تأثيراتها من جهة أخرى. فالنظر إلى الإنسان مُستفرداً، وإلى العلاقات الاجتماعية عبر أقتية ضيقة هو، بحسب الباحث المذكور، السبب الجوهري الكامن وراء ذلك الصراع؛ إنه تعبير عن حرية لا عقلانية معطاة طبيعياً للفرد الإنساني «لكي يكون شيئاً آخر غير الآخرين، لكن لا يتطابق مع الأكثرية وليسلك طريقه الخاصة». أما الممارسة وفق خطة كلية فتعني عنده، على العكس من ذلك بالضرورة، «المساواة ضمن قالب واحد في الأفكار والتصورات ونهاية المنافسة الحرة للفكر»، وبالتالي للتقدم العلمي. إن وجهة نظر بوبر هذه تجعل من بعض العاهات المتولدة عن تناقض الرأسمال مع العمل في المجتمع الرأسمالي حوافز خلاقة للتقدم الإنساني تصل إلى درجة النظر إليها على أنها قوانين طبيعية نافذة، ولا يجوز التصدي لها إلا إذا كان ذلك على حساب الإبداع الإنساني.

إن الوضعية الجديدة، بمبادئها انعكاساً نظرياً معقداً لعلاقات اجتماعية ومصالح مادية للبورجوازية، تمثل أسلوباً من أساليب التفكير التي تشكل سمة أساسية للوجود الإيديولوجي البورجوازي في مرحلة استفاده التاريخي، أي في صيغته الامبريالية. وقد أريد لأسلوب التفكير ذلك أن يتحول إلى بديل فاعل عن أسلوب التفكير المادي الجدلي. وهنا نكتشف إحدى وظائفه الإيديولوجية الأساسية. ولعلنا نضيف إلى ذلك أن أسلوب التفكير المعني يرتبط، من حيث البنية الداخلية، باتجاهين فلسفيين منطقيين هما الإرجاعية Reductionism والظاهراتية Phenomenalism النظرية المعرفية. وما يلفت في كل مظاهر أسلوب التفكير الوضعي عامة، ومن ضمنه نسقه الجديد، هو التثبيت بمستوى التجريب ذي الأفق التجريبي، والحذر البالغ تجاه التعميمات النظرية والتفسيرات الإيديولوجية لوقائع العلوم المفردة، التي يمكن أن تطرح نفسها أمام الباحث ويمقتضى ضرورات البحث نفسه، واجتزاء مواد المعرفة من سياقها التاريخي والنظر إليها مُستفردة، والنظر إلى بعض خواص مواد المعرفة والتجريدات الفكرية والطرائق العلمية المفردة على أنها مطلقة، وأخيراً سحب قطاعات معرفية

على قطاعات معرفية أخرى متميزة عن تلك قليلاً أو كثيراً. ثمة مسألة طرحتها الوضعية عامة، وهي أنها استطاعت أن تتجاوز الخصومة والصراع القائم بين التيارين الفلسفيين الكبيرين، المادي والثالي. ظهر ذلك في محاولات بوبر وسنسر وماخ سابقاً في الصيغة السيكلولوجية - البيولوجية التي أحاطت بأعمالهم؛ كما يظهر في أعمال الوضعية الجديدة ضمن الصيغة المنطقية الرياضية. ويبدو أن ذلك لم يكتب له النجاح. إن حلقة فيينا كانت سبابة على هذا الصعيد. يبرز ذلك في جملة من الطروحات الوضعية الجديدة، منها التالية:

1- بحسب التطور الخاص للتعريف الوصفي، يستعاض عن الموضوع «وجود» بالعامل «الوجود». فإذا كانت P صفة لأشياء معينة يتصرف فقط واحد منها بها، فإن هذا يمكن أن يعبر عنه بمساعدة العامل الوجودي: $E(X) \supset P(X)$.

2- إن أساس مبدأ التحقق المثل من قبل حلقة فيينا هو الجملة الخاصة بهوية الحقيقة وقابلية التفحص: «P» هي حقيقة \equiv «p» هي قابلية التفحص.

3- إن المعادلة من أجل شرط التعادل المادي لتعريف الحقيقة السيمانيطي $P \equiv P$ ، هو حقيقي، تعني أن الحقيقة واستعمال جملة في منظومة نظرية معطاة، متعادلان. فإذا ما فرنا هذه الأطروحات بالمعنى الضيق منطقياً، فإن ذلك سوف يعني:

(أ) إخراج المسائل الأنطولوجية (الوجودية)، خصوصاً، من مجال المنطق، وإدراجها في دائرة القضايا التي يسبق حلها التحليل المنطقي؛

(ب) مطلب إبعاد الجمل والمبادئ التي ليست قابلة لأن يبرهن عليها، والتي لا تظهر نفسها في النتائج، من دائرة العلم؛

(ج) الاعتراف بالقيمة النظرية المعرفية للأطروحة المنطقية والنفي.

إن تلك الأطروحات الثلاث إذا ما فُرت وضعياً، فإنها سوق تعني:

- (1) تماثل وجود شيء ما مع الحقيقة التالية، وهي أنه يمثل معطى في وعي المنطقي الباحث نفسه؛
- (2) تماثل وجود موضوع ما مع إمكانية معرفته أو مراقبته؛
- (3) تماثل الحقيقة مع إثبات الوجود المعطى لجملة.

هذه الأطروحات متشابهة بحسب تركيبها؛ كما يمكن مقارنتها بصورة مباشرة مع بعضها بعضاً. يتم ذلك بغض النظر عن أن الحديث في الأطروحة الأولى يدور على شيء،

معرفته العلمية الرمزية مهما تكاملت ليس بإمكانها أن تقربه من المعطى». وجدير بالذكر أن الكثير من الوضعيين الجدد، بدافع من شعورهم بنقص الضعف المنهجية الكبرى التي تحيط بمذهبهم وتخرقه عمقاً، أخذوا يحاولون إعادة النظر ببعض مواقفهم ومواقفهم وافتراساتهم المدعمة والاحتشائية. من ذلك، مثلاً، أنهم تخلوا عن تصورهم المنطوقى للنزعة الفيزيائية، وعن أطروحتهم الرئيسية القائلة بأن الجمل غير القابلة للتحقق عديمة الدلالة. كما قالوا بالتمييز بين شروط الحقيقة وقابلية النص، وذلك في مستوى السيمانتيقا المنطقية، وكذلك حيث سحب مبدأ التحقق إلى حقل تحليل الاحتمالات الخ...

والملفت أن الوضعيين المنطوقين، ويسمى عليهم أيضاً التجريبيين المنطوقين، يجدون إحدى مهامهم الفلسفية كامنة في تسفيه الفلسفة عامة، والمادية منها على نحو مخصص، في حين أن أحد بنايهم الفكرية البعيدة تتمثل بخيبة أملهم في الفلسفة المثالية، بغلوا الطفولي في عالم من الفكر لا جذور واقعية له. وإذا كانت تلك الصورة العامة النموذجية لموقفهم أو مواقفهم الموحدة، على تنوعها النسبي، من الفلسفة، فإن واحداً منهم توصل إلى أن اخترق حُجُبَ هذه المواقف، معلناً أن الفلسفة المادية، تحديداً، استطاعت، عبر سنوات مديدة من الحوار والخصومات والمناقشات، أن تحقق انتصارات على الصعيد العلمي. ذلك هو Kotarbinski وتلامذته معه.

إن الرضعية، التي تمكنت أن تمارس فعلاً إيجابياً نافذاً في صيغتها الأولى، القديمة، في عملية التقدم العلمي عموماً مقابل التهميش والإضعاف للفكر اللاهوتي والماورائي عامة (أوغست كونت)، لم يعد بإمكانها أن تقوم بمثل هذا الفعل، بصيغتها الجديدة، إلا من موقع بعض الإثارات الجزئية المنطقية والعلمية الطبيعية والرياضية. وإذا ما استطاعت، في شكلها الأول، أن تمثل عنصراً إيجابياً فاعلاً من حيث هي نسق منهجي نظري متناكس ومتكامل بحدود ضرورية، فإنها، في شكلها الجديد، نجد نفسها عاجزة عن القيام بمثل ذلك الدور التاريخي. بصفتها تلك المشار إليها، أي بمثابة نسقاً منهجياً نظرياً متناكساً يخترق المنظومة العلمية الطبيعية، على الأقل، عمقاً وسطحاً.

مصادر ومراجع

— محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، 1951.

وفي الثانية على موضوع، وفي الثالثة على جملة يُثبَّت بها الموضوع.

في الوضعية الجديدة تعني تلك الأطروحات أن الاختلاف النوعي بين وجود حقيقة الموضوع الذي جرت معرفته وإمكانية معرفتها والتأكيد عليها، لا سبيل إلى الحديث عنه. بطبيعة الحال وكما يتضح من سياق المسألة، فإن هذه النتائج وغيرها مما يماثلها ويتمحور حولها، تمثل موقفاً فلسفياً يتأتى من فلسفة ليس من شأنها أن تقر بفكرة انعكاس الواقع الموضوعي في المفاهيم المنطقية التي تمتلكها. أما السبب الكامن وراء ذلك فهو القول بأن الموضوع والشيء يمثلان معطين قائمين في إحساسات الذات المُحسَّة. وعلى ذلك، تغدو مصطلحات من نوع حقيقة وخطأ، مجردة من معنى يتصل بالواقع الموضوعي. والحديث عن فرق بين وجود موضوع ما من جهة وإدراكه من جهة أخرى، يصبح عديم الدلالة. وبكلمة، أن يكون شيء ما موجوداً، يعني أن يكون مدرَكاً (Esse est Percipi).

إن الوضعية الجديدة الخاصة بمرحلة العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن مثلت أحد أشكال الفلسفة المثالية الذاتية البركليية. بيد أنها لم تكن ترى في نفسها تصوراً منطقياً خالصاً ومحيذاً من الناحية الفلسفية، كما هو الحال بالنسبة إلى صيغتها انطلاقةً من الثلاثينات. وإذا كانت الوضعية القديمة قد انحسرت بفعل نقطة الضعف الأساسية التي عانت منها، وهي تصورها عن المعرفة الحسِّية، فإن نظرية المعرفة، كما تفهمها الوضعية الجديدة من حيث هي المستوى العقلي من المعرفة، واجهت هي بدورها مثل هذه المعاناة. وإن ما يختلف فيه هذه الوضعية عن المثالية الذاتية الصريحة، يقوم على أنها لا تدافع صراحة عن وجود موضوعات لا يمكن إدراكها حسياً. بل إنها، أكثر من ذلك، تُبعد المقولات الخاصة بوجودها إلى مستوى الجمل عديمة الدلالة. إضافة إلى ذلك، تتميز تلك الوضعية عن البركليية في أنها قادت الظاهراتوية ليس إلى حد قيمة منطقية ثنائية، بل إلى حد قيمة منطقية ثلاثية.

وما ينبغي أن يشار إليه هو أن الوضعيين المنطوقين يعترفون، على نحو لا لبس فيه، بأن الانتقال من المعنى الضيق منطقياً لتلك الأطروحات الثلاث المأثي عليها فوق إلى تفسيرها المنطوق، غير مسوغ باعتبار ما. فلقد كتب Herbert Feigl مجيباً عن سؤال فيما إذا كان المعطى يمكن أن يوجد مستقلاً عن ذات ما يُعاش عبرها: «إنه ليس من الممكن منطقياً أن يحسم هذا السؤال. ذلك لأنه ما دام اللامعطى غير معطى، فإن

الوضعية أن تحقق هدفين: الأول فلسفي ويتمثل في تقييم تصوراتنا العلمية. والثاني سياسي ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية.

إن أوغست كونت يعترف في مؤلفه الهام دروس في الفلسفة الوضعية أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظواهر تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء، وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة: إننا لا نستطيع أن نعرف الجوهر، ولذا ينبغي أن يقنع العلم بمعرفة كيف حدثت الظاهرة Phenomenon وهذا لا يتم إلا من خلال تحديد الوصف في حدود العلاقات.

والوصف عند كونت ينصبّ على معطيات الخبرة Data of Experience وينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطردة، حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين المتعلقة بالظواهر والتي يمكن عن طريقها أن يتم التنبؤ بخط سير الظاهرة في المستقبل.

والقانون عند كونت مثالي، فهو يرى أن تطور المعرفة الإنسانية تمر في مراحل ثلاث هي: المرحلة اللاهوتية (أو الثيولوجية) والمرحلة الميتافيزيقية (أو التجريدية)، ثم المرحلة العلمية (أو الوضعية). وهذه الحالات في مفهوم كونت حالات تاريخية مر بها الوعي الإنساني، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي، وكذلك لا تتصل بالبحث في كيفية حدوث الظاهرة، وتفسير أسباب حدوثها، أو حتى وصفها من الخارج وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح وضعي الذي خصّصه للإشارة إلى عدم قدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة تامة.

والخبرة عند كونت تعني وصف الظاهرة على ما هي عليه، واكتشاف علاقاتها بغيرها من الظواهر، ونقل هذا الوصف من صورة قانون يحدد ما هو واقعي، إلى الاستفادة من هذا القانون في التنبؤ بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل.

هذه الآراء التي قدمها أوغست كونت حول الوضعية شاركه فيها جون ستوارت مل John Stewart Mill 1803 - 1873 الفيلسوف المنطقي الأنكليزي وهربرت سبنسر Herbert Spencer 1820-1903 الذي اعتبر الممثل الرئيسي للوضعية الأنكليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويعتبر في الوقت ذاته آخر ممثلي الوضعية في مرحلتها الأولى (مرحلة كونت - مل - سبنسر).

أما المرحلة الثانية من تطور الوضعية فهي تلك التي تتحدد أساساً من خلال أفكار وآراء الفيلسوف النمساوي أرنست

- Klauss, Georg, Die Macht des Wortes, Berlin, 1964.
- Lenin, materialismus und empiriokritizismus, Werke 14, Berlin, 1962.
- Morris, c., signs, Language and Behavior, New York, 1955, Philosophisches Woerterbuch 2, Leipzig, 1976.
- Narski, I. S. Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin, 1967.
- Ruml, Vladimir, Der Logische Positismus, Berlin, 1965.

طبيب تيزيني

الوضعية المنطقية

Logical Positivism
Positivisme Logique
Logische Positivismus

ما هي الوضعية ؟

الأصول التاريخية: الرضعية Positivism من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت Auguste Comte 1798-1857، الذي أراد أن ينسب العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم، حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية. ومن ثم تعبر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العقل من ريقه الفلسفة.

والواقع ان الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر هيوم Hume 1711-1776 وكانط Kant 1724-1804. فقد ذهب هيوم إلى أن القضايا العلمية تخضع على ضوء التجربة Experience، أما كانط فقد وضع رأي هيوم موضع التنفيذ حين دَوّن نقد العقل الخالص Critique of pure reason وقن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا، فجعل للعلم دائرته، ومحورها الخبرة، منها يبدأ وإليها ينتهي. وحين جعل للميتافيزيقا دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي Cognitive System وأخيراً، حين خرج بدائرة الدين إلى الضمير أو العقل العملي، ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهاناً على المعرفة في غيرها من الدوائر.

كونت وفكرة الوضعية

لقد تمثل كونت التراث الميومي والكانطي وأراد لفلسفته

من عدد محدود من العناصر وعندها يصبح كل شيء مألوفاً بالنسبة لنا، وهنا تزول الدهشة.

ونموذج العلم المتكامل عند ماخ مرجز ودقيق، وهذا ما نتبينه من خلال الوصف الاقتصادي للوقائع Facts في حد ذاتها، والعلاقات التي نبحت عنها سواء أكانت متشابهة أو مختلفة موجودة بين عناصر الملاحظة. ونحن حين نصف بالحيرة الحسية وسوف يكون بإمكاننا أن نستدل ما سوف يحدث في ظروف معينة، وتنبأ بتكرارات مستقبلية بمجرد أن نحصل على خبرات جديدة، أو نقوم بإجراء تجارب أكثر.

وعلى هذا فإن الاختبارات والتجارب العلمية المتتالية التي تؤيد قوانين علمية معينة، نجعلنا نقبل هذه القوانين بدون تساؤل، لأنها تكون قد أثبتت جدارتها التجريبية، وبالتالي تصح القوانين بمثابة بديهيات للعلم الذي نتحدث عنه. يقول ماخ: «إن التقدمات العظيمة في العلم تتألف دائماً من الصياغات الناجحة والواضحة والمجردة، ومن الحدود القابلة للتداول عما سبق معرفته من قبل، مما يجعلها تتميز بخاصية الثبات والدوام عند الاستعمال البشري لها». وقوانين الطبيعة هي في حقيقتها أوصاف مقتصرة وشاملة، وينظر إليها على أنها تقارير مركزة عن الواقع. وقيمة هذه القوانين تكمن في كونها توفر لنا الخبرة، لأنها تسمح لنا بالتنبؤ قبل أن تأتي الخبرة. وهنا نجد أن ماخ يشير إلى القوانين باعتبارها قواعد يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة، وبهذا المعنى فإن قوانين غاليليو للأجسام الساقطة هي في حد ذاتها قوانين «بسيطة وموجزة وموجهة نحو إعادة إنتاج كل الحركات المختلفة للأجسام الساقطة بطريقة عقلية».

والواقع أن القوانين عند ماخ ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع، بل هي تتضمن التجريد. فقوانين الانعكاس Refraction تسمح لنا بإعادة تركيب واقعة الانعكاس من زاوية هندسية فحسب. ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى ما من المعاني اصطلاحية لأننا نختار الصياغات التي تساعدنا على الاهتمام بجوانب معينة من الظواهر التي نهتم بها.

لكن كيف يمكن التوصل إلى القانون من مجرد الوصف؟ إن ماخ يؤكد لنا ضرورة استبقاء القانون كفرضية Hypothesis أولاً، ثم يعرض هذا الفرض على التجربة التي تعتبر بمثابة المعيار الدقيق لقبول الفرضية والارتقاء به إلى مرتبة القانون. إلا أن فهم ماخ للفرضية يكتنفه بعض الغموض، فهو أحياناً يعطينا الانطباع بأنه ليست للفروض وظيفة هامة في العلم، وأحياناً يؤكد على أهميتها. وفي نص هام له يقول: إن

ماخ Ernst Mach 1838-1916 الذي يعتبر الممثل الرئيسي للوضعية العلمية النقدية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي قد يطلق عليها أحياناً النقدية التجريبية أو الماخية. ويشارك مع ماخ آخرون أمثال أفيناريوس وبيرسون وبوانكاريه وبعدهما أن نعرض هنا لأراء آرنست ماخ وهنري بوانكاريه Henri Poincaré 1854-1912 باعتبارهما أهم ممثلين للوضعية العلمية في نهاية القرن الماضي.

آرنست ماخ والنقدية التجريبية

أراد آرنست ماخ تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على الخبرة، وذهب إلى ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا، «فالتفسيرات الميتافيزيقية أفسدت العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحكمون للظواهر المحسوسة فحسب، كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلى نظرية علمية دقيقة تزودنا بالقدرة على التنبؤ. ولكن كيف يمكن وفقاً لرأي ماخ أن نبحت الظواهر بطريقة موضوعية لتتوصل إلى نظرية علمية تتمتع بالقدرة على التنبؤ؟

يذهب ماخ إلى أن الأبحاث العلمية التي يقوم العلماء بإجرائها تبدأ من دواعٍ وحاجات عملية مدفوعة بالحب الغريزي لمعرفة العمليات الطبيعية، ومن ثم فالعالم يسأل سؤاله الأول عن الطبيعة من واقع خلفية معينة يعيها جداً، وحين يتوصل للإجابة عن سؤاله، فإن عليه أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة، حتى لا تنتهي المعرفة بوفاة العالم. وهذا يعني أن خاصية الاتصال من أدق خصائص المعرفة العلمية. ولتحقيق هذا المطلب نجد أنه من الضروري أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتقنية المستخدمة من أجل ضمان التكرار، وتلك هي البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين علينا أن نكون قادرين على صياغتها بحيث تشمل عدداً قليلاً من الوقائع فحسب.

والتكرار الذي يتحدث عنه ماخ يتمتع بخاصية هامة إذ أنه يفضي بنا إلى البحث عن التماثل أو التشابه بين عناصر الخبرة غير المنظمة، أي بين تلك العناصر التي لم تندرج بعد في نسق علمي مؤلف من قوانين. والسبب في ذلك أن نموذج العلم يمكننا من رؤية كل شيء كجزء من الأشياء الدارجة التي تحدث حولنا، ومن ثم يمكننا أن نخرج بتصور موحد للطبيعة، فإذا ما انتهينا إلى هذا التصور بدا لنا، كل شيء كما لو كان مركباً

بحيث تأتي جوانب الواقعة الجديدة موازية للواقعة القديمة، وهنا فإننا لا نقبل ما يوازها على أنه نظريات، أو باعتبار أن له أوصافاً مباشرة تناظره. وإنما نقبلها كوصف مباشر لأن الوصف «لا يحتوي شيئاً غير ضروري، ولأنه يحدد ذاته تماماً بالوقائع المجردة الشاملة». وبهذا المعنى ينظر إلى النظريات على أنها تساعدنا في نسق المعرفة العلمية لأنها تسمح لنا بالانتقال من وصف لآخر، بحيث يأتي الوصف الأخير متحرراً من النظرية.

هنري بوانكاريه والتعميم من الخبرة

أما هنري بوانكاريه Poincaré فهو من الرياضيين الأفاضل الذين اهتموا بدراسة المنهج العلمي وقد كان للرياضيات الفضل الأكبر في إرساء أفكاره الخاصة بالمنهج العلمي، ومن ثم فإن نتائج أبحاثه العلمية تتحدد باتجاهه الرياضي. أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر بصفة مباشرة بكل من كانط وماخ، ولكنه كما يعترف بنفسه، يدين بالفضل لماخ وآرائه، رغم أن أفكاره الأساسية في حقيقتها تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي ورثها عن ماخ.

يعتبر بوانكاريه العلم استقرائياً Inductive في المقام الأول، بمعنى أنه يعتمد على التعميم من ملاحظة الجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، ومن ثم فالاستقراء العلمي لا بد أن يعتمد على الاعتقاد بوجود نظام عام General Order في الكون، مستقل عن العالم تمام الاستقلال، ومن هذه الزاوية فإن الاستقراء العلمي عند بوانكاريه يختلف عن الاستقراء الرياضي الذي يعتمد الحدس Intuition المباشر من قوى العقل وقدراته. ولما كان الاستقراء العلمي يعتمد على ذلك الاعتقاد، فإن نتائجه تفتقر دائماً لليقين Certainty لأن مسألة الاعتقاد بوجود نظام عام ومطلق تفتح الباب على مصراعيه للشك في وجود نظام آخر أعم.

وإذا كانت الملاحظة والتجربة معاً هما قوام المنهج العلمي، فإن العالم لا يستطيع أن يلاحظ كل شيء في الكون من حوله، ولذا فإن عليه أن يتخَبَّر من بين ما يلاحظ تلك الجزئيات الملاحظة التي يستطيع أن يكتشف من خلالها أوجه التشابه والاختلاف، كما أنه من الضروري أيضاً أن يتم الانتخاب وفق مبدأ ما. والواقع أن بوانكاريه حين أرسى مبدأ الانتخاب إنما أدخل هذا المبدأ لدواعٍ أخلاقية وأخرى تتعلق بالمنفعة العملية، وعنده ان أفضل العلماء من طبق مبدأ الانتخاب على ظواهر الطبيعة بموضوعية تامة.

غاليليو استخدم الفروض في تفسيره لكيفية سقوط الأجسام - على خلاف أرسطو - ويؤكد أنه قام بإجراء ملاحظات متعددة ثم اختبرها. وفي النص نفسه يذهب أيضاً إلى أنه بدون وجود فكرة سابقة فإن التجربة تكون مستحيلة لأن صورة التجربة تتحدد وفق هذه الفكرة على حين أنه يؤكد في السياق نفسه رأياً مختلفاً حين يتحدث عن نيوتن 1643 - 1727 ويمتدحه لكونه لم يقم بوضع فروض عن علل الظواهر، ولأنه اهتم فقط بوصف الوقائع الفعلية، وفي موضع آخر نجد ماخ ينقض فكرة تكوين الفروض التي تذهب إلى ما وراء الوقائع الحسية، لأننا في واقع الأمر لا نجد شيئاً محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه، وهنا نجده يهاجم الفروض المفسرة للكهرباء على اعتبار أنها تتجاوز نطاق الخبرة الحسية.

على هذا الأساس نجد أن ماخ في إطار نظريته العلمية يعترض على أمرين فيما يتعلق بالفروض. أما الأمر الأول فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لا يمكن اختبارها من خلال نتائج التجارب العلمية. والأمر الثاني يبدو في اعتراضه على الفروض التفسيرية التي تتضمن الإشارة لكل ما هو غير ملاحظ ومجاور للحس. ومن أمثلة هذا النوع من الفروض الذرة، على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ولكنها غير ملاحظة. وهذا ما جعل ماخ ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي الذي أخذ به ماخ يفقد أهميته، إذ إن العلم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه، أن هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية.

ولعل الإنجاز الحقيقي لماخ في ميدان فلسفة العلوم هو قوله بأن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات، رغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي. والوصف عند ماخ قد يكون مباشراً أو غير مباشر. أما الوصف المباشر فيكون بالرجوع إلى الوقائع مباشرة كما توجد في العالم الخارجي، على حين أن الوصف غير المباشر نرجع فيه للوصف الذي تمت صياغته فعلاً من قبل - أي الوصف المباشر - فنقول إن واقعة جديدة في كل جوانبها تماثل واقعة قديمة معروفة لدينا تماماً،

أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وكان يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وانشتين وهلبرت. وفي عام 1927 نشر كتاباً بعنوان النظرية العامة للمعرفة حيث عالج نظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف طرح الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك فايزمان Freidrich Waismann ورودلف كارناب R. Carnap 1891 - 1970 من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان Hans Hahn وكارل مينجر Karl Menger وكورت جودل Kurt Godel، فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن أوتو نيوراث Otto Neurath عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت Victor Kraft مؤرخ، وفليكس كوفمان Felix Kaufman رجل قانون وفيليب فرانك Philipp Frank أستاذ للفيزياء بجامعة براغ Prague.

ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة، وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. ولكن ما الذي أراده هذه الجماعة ؟ لقد أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية Scientific Philosophy أو ينظروا للفلسفة علمياً، عن طريق ممارسة التحليل المنطقي Logical Analysis فضلاً عن محاولتهم لتوحيد العلوم جميعاً.

عرفت هذه الجماعة في الأوساط العلمية والفلسفية بحلقة فيينا Vienna Circle، وأطلق على الفلسفة التي كان يتبناها أعضاء هذه الحلقة مصطلح المذهب التجريبي Empiricism، وفي كتابات أخرى التجريبية المنطقية Logical Empiricism، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً أكثر فهو الوضعية المنطقية Logical Positivism.

والتأثير المباشر على فلسفة حلقة فيينا جاء من كتابات هيوم ومل وارنس ماخ، ومبادئ المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبير دوهيم والبرت اينشتين، والطريقة الأكسيوماتية عند بيانو وهلبرت، والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر Schröder وراسل وهوايتد.

أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة فنتجنشتين Wittgenstein 1889 - 1951 رسالة منطقية فلسفية التي وضعها بالألمانية عام 1921 وترجمت إلى الانكليزية 1922. ورسالة فنتجنشتين تعرض لنا فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة، يقول فنتجنشتين: «يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن

إن بوانكاريه يرى أن الوقائع في حد ذاتها مرتبة ترتيباً تدرجياً Heirarchy، ومن ثم فالوقائع التي لها قيمة أكبر هي تلك التي «يمكن أن نستخدمها مرات عديدة، والتي تتمتع بخاصية التكرار، لأن الأكثر تكراراً بالنسبة للقانون إنما يتمثل في فائدته المتزايدة». لقد أدرك بوانكاريه أهمية خاصية التكرار Recurrence فيما يتعلق بالتوصل إلى تعميم مبني على الخبرة، وهي ميزة هامة من مزايا المنهج العلمي. والوقائع التي يتاح لها المزيد من التكرار تتمتع بخاصية البساطة Simplicity، لأنه توجد فرصة أكبر أمام العناصر المكونة لواقعة بسيطة ما للاتحاد مرة أخرى، أكثر من الفرصة التي تسنح لمكونات الواقعة المركبة Complex. ومن جانب آخر فإن ما يبدو لنا بسيطاً فإنما يعتمد على طابع اللفة Familiarity الذي يتمتع به، وهنا فإن بوانكاريه يؤكد أن «الوقائع التي تحدث بصورة متكررة تبدو لنا بسيطة، والسبب في ذلك أننا تعودنا عليها. لقد تمكن العلماء من العثور على وقائع بسيطة للغاية أكثر مما كنا نتصور، مثال ذلك ان الفيزيائيين وجدوا هذه الوقائع في الذرة، كما وجدها البيولوجيون في الخلية Cell ووجدها الفلكيون في المسافات بين الكواكب التي يمكن النظر إليها كنقط بالمقارنة مع هذه المسافات.

ولكن ما دمنا قد وجدنا الانتظامات Regularities فإن علينا أن نبحث عن أوجه الاختلاف بدلاً من التشابهات Similarities، لأن الاختلافات هي الشواذ التي تحيرنا وتتطلب البحث. ومن خلال البحث عن أوجه الاختلاف يتبين هدف العلم بوضوح، إذ إن العلم يحاول أن يكتشف القوانين التي تشمل الوقائع المختلفة عن طريق التطرق من السوائع البسيطة إلى التعميم. وتبدو أهمية الوقائع هنا من زاويتين. الأولى، تسجيل النتائج العلمية التي توفر لنا الوقت والجهد، لأننا لسنا بحاجة إلى إعادة التجارب مرة أخرى. أما الثانية فهي التنبؤ بحدوث وقائع جديدة. إلا أن بوانكاريه يؤكد لنا أن النتائج العلمية التي تنتهي إليها دائماً إنما هي نتائج اصطلاحية.

لقد ظلت جامعة فيينا تحافظ على تقاليد ماخ، فتطورت حلقات البحث بصورة جادة، وازدهر المذهب التجريبي، وتابع بولترمان Boltzman 1844 - 1906 تعاليم ماخ.

وفي عام 1922 تصدر موريس شليك Moritz Schlick 1882 - 1936 كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في تلك الجامعة، والتفت حوله نخبة من اتباع مناقشة المشكلات الفلسفية، إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية

أرنست نيجل Ernst Nagel وشارلس موريس Charles Morris.

لقد انفرط عقد حلقة فيينا - بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية - ففي عام 1930 أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ بالإضافة إلى زميله فيليب فرانك، ورحل هيربرت فايجل إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام 1934، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام 1936. وفي عام 1938 حظرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيوراث إلى هولندا، واتجه فايزمان إلى انكلترا، وغادر كارناب ومنجر وجودل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وفيها بعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

أولاً- الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

شاع مبدأ التحقيق Verification في دوائر الفكر المنطقي لمدرسة الوضعية المنطقية، لكن أقطاب هذه المدرسة لم يتفقوا على معيار محدد لتمييز هذا المبدأ رغم أنهم «يشتركون في تصورات واحدة بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة»، فكل واحد من أقطاب هذه المدرسة كان له رأي مخالف للآخرين. ووجهة النظر الأساسية التي بنوا عليها موقفهم كانت تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات عن طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة، وبينما كان يرى بعضهم أن الاختبار يكون بالرجوع إلى الخبرة، كان يرى آخرون أن قضايا العلم يتم التحقق منها عن طريق اختبارها في مواجهة قضايا أخرى.

ويعد شليك Schlick أول من قام بصياغة هذا المبدأ - في إطار حلقة فيينا - بعد المناقشات الطويلة التي دارت بينه وبين فتنجشتين. ومن إحدى قضايا الرسالة Tractatus، خاصة القضية التي يقول فيها فتنجشتين «ولأن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة». فقد عرفت هذه القضية في حلقة فيينا بالإعلان الصريح من جانب فتنجشتين عن قبول مبدأ التحقيق، الأمر الذي جعل أصحاب الوضعية، يذهبون إلى أن معنى «القضية إنما تحده طريقة قبولها للتحقق»، أو بعبارة أخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما تبين إمكان تطبيقها تجريبياً. وهذا التصريح يرتبط بموقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا، وهو ما سبق أن نادى به هيوم في تصنيفه للقضايا إلى نوعين: الأول، القضايا المنطقية والرياضية والثاني القضايا التجريبية. أما القضايا

الفلسفة ليست نظرية وحسب، وإنما هي نشاط فعال... نتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية، وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار.

لقد حركت الرسالة مجموعة من المناقشات داخل دائرة فيينا التي قبلت الكثير من قضاياها، ورفضت البعض الآخر. ولذا نظر شليك إلى مفهوم الفلسفة الذي عرضته الرسالة على أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة.

وفي عام 1929 أصدرت حلقة فيينا مؤلفاً بعنوان: حلقة فيينا تصورها العلمي للعالم أعلنت فيه عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لحلقة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا فقد تم بصورتين (أ) صورة سلبية، إذ كان من أدق أهداف حلقة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. (ب) صورة إيجابية، هدفها توضيح تصورات ومناهج العلوم وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل تصدر عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودولف كارناب في كتابه التركيب المنطقي للعالم الذي صدر في عام 1928.

وبعد ذلك بوقت قصير عرفت حلقة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة (سمنار) في برلين وانضم إليها هانز رشنباخ Hans Reichenbach، وريتشارد فون ميزس Richard Von Mises، وكورت جريلنج Kurt Grelling، ثم كارل هيمبل Karl Hempel.

ثم صدرت مجلة المعرفة التي أخذت تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان Erkenntnis، كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان «Unified Science» ومجموعة من الكتابات تحمل العنوان كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم وذلك في عام 1930، ثم أصدر كارناب مؤلفه الإعراب المنطقي للغة عام 1934.

وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكوفنسبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد 1939، وتوسعت الحلقة فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكتلندا. أما في انكلترا فقد مثل الحلقة الفرد جولد إير الذي أصدر مؤلفه اللغة والحقيقة والمنطق عام 1936. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها

الملاحظة). وفي قضايا البروتوكول نشير إذن إلى أن «الشخص فلان يدرك كذا وكذا من المعطيات في زمان محدد تحديداً تاماً، ومكان معين تعيناً تاماً».

ورأي نویراث فيما يتعلق بقضايا البروتوكول يبدو أنه مستمد من نظرية الأنساق Coherence Theory التي تذهب إلى أن «قضية ما مقبولة إذا اتسقت مع القضايا المقبولة الأخرى، ومرفوضة إذا لم تتسق مع تلك القضايا المقبولة، والتي ترى أنه إذا كنا متحمسين لقضية ما تتعارض مع نسقنا المألوف من القضايا فإنه يجب علينا في هذه الحالة أن نستبعد قضية أو أكثر من القضايا التي قبلناها من قبل».

لكن هناك اعتراضات أربعة على نظرية الوضعية المنطقية في موقفها هذا، وقد سجل بعض الوضعيين هذه الاعتراضات فيما يلي:

الاعتراض الأول، إن مجموعة القضايا قد تكون متسقة فعلاً فيما بينها، لكن هذا لا يعني أن هناك أساساً تستند إليه المجموعة بحيث يمكن القول بأن القضايا المؤلفة للمجموعة يقينية. ذلك لأن القضايا المؤلفة للمجموعة تشبه البرهان الذي يوضع في صورة مقدمات ونتيجة. حقيقة قد يكون البرهان دقيقاً من الناحية الصورية بحيث لا ينطوي على أغلوطة، وتلزم نتيجته عن مقدماته، إلا أن مثل هذا البرهان قد تكون مقدماته كاذبة، أو محتملة الصدق. ولكن حتى إذا قبلنا المقدمة الأولى على أنها احتمالية فإنما يستند احتياها إلى قضية أخرى خارجة على النسق الذي تكون تلك المقدمة جزءاً منه.

الاعتراض الثاني، إن نظرية الاتساق إنما تتضمن وجود عدة مجموعات من القضايا كل مجموعة متسقة فيما بينها، ومع ذلك فكل مجموعة قد تختلف أو تعارض، مجموعة متسقة أخرى من القضايا أو مجموعات متسقة أخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نسند الصدق المطلق لمجموعتين من القضايا تعارض الواحدة منها الأخرى، ولا نستطيع أن نقول إن مجموعة ما تتصف بالصدق المطلق دون المجموعات الأخرى.

الاعتراض الثالث، إن الهدف الأساسي لدعاة الوضعية المنطقية إنما هو إنكار الميتافيزيقا والاحتكام إلى الواقع التجريبي، ولكنهم أنكروا الالتجاء إلى الخبرة الحسية في موقفهم من تحقيق القضايا الأولية، وأصرروا على أن يكون تحقيقها فقط في إطار الأنساق اللغوية، وتلك خيانة لمذهبهم.

الاعتراض الرابع، إن الوضعيين أرادوا توجيهنا نحو معرفة شاملة للألفاظ واللغات دون أن تمتد تلك المعرفة إلى عالم الواقع، كأنهم يقولون إن العالم الحقيقي هو عالم الألفاظ، أما عالم الواقع فهو عالم وهمي.

الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة، ما دامت لا تندرج تحت أي من هذين النوعين.

1 - شليك وقضايا الملاحظة:

قدم شليك أول صياغة محددة لمبدأ التحقيق، في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها، فالقضية توصف بالصدق أو الكذب، عن طريق إحالتها للخبرة مباشرة، لنرى هل هناك في العالم الخارجي واقعة تشير إلى ما تقوله القضية أم لا.

وعلى أساس هذا المفهوم يذهب شليك إلى أن لكل شخص ملاحظاته الخاصة، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يعبر عنها في قضايا نخبرها عن طريق ما نستنبطه منها، بعد الرجوع للملاحظة. فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع ملاحظتنا المباشرة، فإننا في هذه الحالة نقول إن الخبرة أيدت النظرية وعندها تصبح القضايا التي أماننا قضايا ملاحظة.

وقضايا الملاحظة في مفهوم شليك ذات طابع مؤقت، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع إلى الملاحظة، فإذا ظهرت لدينا معطيات جديدة، وأردنا أن نخبرها بالرجوع إلى قضايا الملاحظة الأولى، فإن هذا الإجراء يصبح صعب المنال لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة، لأنها أصبحت موضعاً للخطأ، الذي يرجع إلى التغيرات التي تطرأ على الذاكرة، أو الخطأ في الكتابة، وما إلى ذلك من العوامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية.

2 - نویراث وقضايا البروتوكول:

أما نویراث Neurath فإنه يؤسس موقفه على القول إن «القضايا تقارن بقضايا مثلها، لا بالخبرة أو الوقائع، أو بأي شيء آخر. فالخبرة أو الوقائع أمور بلا معنى، وتنتمي للميتافيزيقا، وبالتالي لا بد من رفضها»، والبحث عن الأصل الذي يخلو من الميتافيزيقا. ومن ثم فإنه يرى أن القضايا لا بد وأن تجيء صياغتها متفقة مع نوع من القضايا التي يطلق عليها قضايا البروتوكول Protocol Proposition. وقضية البروتوكول تحتوي على «اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئاً محدداً أو تحتوي على كلمات تشير إلى فعل

٣- آير والتحقيق الضعيف:

أما آير فإن له موقفاً آخر من التحقيق يختلف تماماً عما ذهب إليه أركان الوضعية المنطقية. وقد وصف هذا الموقف بمبدأ إمكان التحقق الذي يرى فيه «إن القضية التجريبية إنما هي بمثابة فرض ينتظر التحقيق».

يرى آير على غرار هيوم أنه يمكننا تصنيف القضايا في فئتين: الأولى تضم كل القضايا التي لها معنى وتشمل القضايا القبلية مثل قضايا الرياضيات والمنطق التي لا يتوقف صدقها على إجراء تحقيق تجريبي، لأنها لا تتعلق بعالم الخبرة ولا تقدم لنا أخباراً عنه. ومن ثم فإنها صادقة صدقاً مطلقاً. والثانية تضم القضايا التجريبية التي تتصل بالواقع التجريبي ويتوقف صدقها بالتالي على عالم الخبرة. والقضايا التي لا تندرج تحت أي من المقولتين تتسم بكونها قضايا ميتافيزيقية خالية من المعنى.

ويقدم لنا آير تمييزاً بين نوعين من التحقيق في إطار تصنيفه للقضايا إلى قبلية وتجريبية، حيث يميز بين التحقيق بمعناه القوي والتحقيق بمعناه الضعيف. التحقيق بالمعنى القوي توصف به القضية «إذا كان من الممكن إثبات صدقها إثباتاً حاسماً». وهذا المعنى للتحقيق تتمتع به القضايا القبلية، أي قضايا المنطق والرياضيات، والقضايا الأولية Basic Propositions وهي القضايا الوجدانية والقضايا التي تعبر عن الاحساسات والانفعالات الشخصية، ويكون تحقيقها بالرجوع إلى الوقائع المباشرة من حيث تمثلها الخبرة الراهنة. أما التي توصف بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، فهي تلك التي «إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعل لتلك القضية صدقاً احتياطياً»، بمعنى الميل للتصديق، كانت من هذا النوع. وهذا المعنى يصح على قضايا العلوم التجريبية مثل الفيزياء.

ومعنى وصف القضية التجريبية بأنها ممكنة التحقيق بالمعنى الضعيف، يتمثل في أن العلماء حين يلجأون للواقع التجريبي لاختبار النتائج التي حصلوا عليها من الفروض التي حصلوا عليها بالاستنباط، فإنهم يعرفون جيداً أن الخبرة المباشرة لا تضيي طابع اليقين المطلق على النتائج، وإنما تجعلها احتمالية الصدق، فهذه القضايا إذن «تصف جزءاً من عالم الخبرة الراهنة أو الممكنة. فإذا أيد عالم الخبرة هذه القضية كانت صادقة وإذا تضاربت مع ما لدينا من وقائع أو حوادث أو ظاهرات كانت قضية كاذبة». والقول بأن القضية إذا ما تأيدت كانت صادقة، وإذا تضاربت أو تناقضت كانت كاذبة، يستند إلى تحليلات العلماء التي كشفت لنا عن صعوبة التنبؤ

ببقين تام، يصح على كل حوادث المستقبل، فقد يتكشف لنا في المستقبل حالات تفضي إلى تكذيب النتائج التي توصلنا إليها في الزمان الحاضر، وبالتالي تؤدي إلى بطلان الفرض ورفضه، لذا فإننا نقول إن التحقيق يتم فقط في ضوء الخبرة الراهنة: قد نكتشف في المستقبل أن للذرة مكونات أو خصائص غير التي نعرفها الآن. ولذا فإننا ننظر للقضية التجريبية «كل ذرة تتركب من الكترون أو الكترونات تدور حول نواة» على أنها قضية يمكن تحقيقها فقط بالمعنى الضعيف. ومن ثم فإن موقف آير يكتسب أهميته من خلال التمييز بين التحقيق الحاسم الذي يصح على القضايا القبلية والتحقيق الاحتمالي الذي يمكن في إطاره قبول قضايا العلوم التجريبية. التحقيق الحاسم تحقيق بالمعنى القوي. والتحقيق الاحتمالي تحقيق بالمعنى الضعيف، ولا يمكن تحقيق القضية التجريبية تحقيقاً حاسماً لأمرين:

الأول: إنه مهما ازدادت الحالات التي تواجهها بها الخبرة الحسية لتأييد القضية التجريبية، فلا يمكن إقامة الصدق الكلي للقضية.

والثاني: إن هناك عدداً لا متناهياً من الأمثلة الجزئية يندرج تحت القضية لا تطلعنا الخبرة عليه سواء ما كان منها في الماضي أم الحاضر أم المستقبل.

على هذا النحو ننتهي أن آير في نسق الفلسفة المعاصرة يتفق مع هيوم في تمييزه بين القضايا القبلية والقضايا التجريبية، وفي إنكاره لصفة اليقين المطلق الذي نسب إلى القضايا التجريبية في الاستقراء التقليدي. ولكن نجد أنه يتجاوز موقف هيوم مطوراً إياه من خلال المفاهيم والتصورات التي كشفت عنها التطورات العلمية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة فيما يتعلق بقبول قضايا هذه العلوم. وقد أنكر آير وصف قضايا هذه العلوم باحتمالية الصدق الذي نجده في نظريات الاحتمال الرياضية. ونستطيع أن نقول في ضوء تصور الاحتمال إننا نتصور احتمال صدق القضية على أنه ميل للتصديق. إضافة إلى ذلك هنالك موقف أصيل يعبر عنه آير فيما يتعلق باختبار الفروض. ليس هناك اختبار حاسم لقضايا العلوم التجريبية. الاختبار يكون فقط بالمعنى الضعيف الذي يعني الميل للتصديق في ضوء الخبرة الراهنة. وهذا ما جعل آير يصف المبدأ الذي ينادي به في تحقيق العلوم التجريبية بأنه «مبدأ إمكان التحقيق».

4 - كارل هيمبل والتأييد:

إلا أن كارل هيمبل يتعدى بأفكاره عن مبدأ التحقيق، ويتخذ طريقاً مخالفاً لكل الآراء التي ذهبت إليها الرضعية

الفرض، رغم أنه لم يوضع لتفسيرها، فالتأييد بوقائع جديدة يزيد من ثقتنا بالفرض.

لقد تمسكت الوضعية المنطقية بمبدأ التحقيق في صور متعددة، وحاول أقطابها البرهنة على الأفكار التي ذهبوا إليها بطرق متعددة ومن أهمها نظرية الاحتمال، فأخذوا تارة بالتفسير المنطقي للاحتتمال، وأخرى بالتفسير الفيزيائي. ومن أهم هؤلاء الفيلسوف المنطقي الوضعي رودلف كارناب وفون ميزيس.

5 - كارناب والتفسير المنطقي للاحتتمال:

نقصد بالتفسير المنطقي أو القبلي أن قضية الاحتمال الأساسية ذات الصورة احتمال (س) على أساس (ص) هو (ل) صادقة قبلياً Apriori: القبليّة تعني أن نقدم تفسيراً منطقياً للاحتتمال مستقلاً عن وجهة النظر التجريبية، أي مستقلاً عن الوقائع الخارجية حيث القضية من هذا النوع يتم توثيقها بالتحليل المنطقي فحسب وتلك هي وجهة النظر الأساسية التي تشترك فيها نظريات كينز وجيفرز وكارناب.

ويعد كارناب أكبر ممثلي التفسير القبلي لأنه يمثل أعلى مراحل تطوراً، فضلاً عن تناوله لمشكلة الاحتمال من جوانبها المتعددة منطلقاً من التحليل الدقيق للنظريات والمواقف التي عاجلت مشكلة الاحتمال.

والواقع أنه رغم أن كارناب يتناول نظرية الاحتمال من جوانبها المتعددة، إلا أنه يمكننا أن نبين خطأ فكرياً واضحاً في ثنايا تحليلاته. فالمشكلة الجوهرية تتمثل في محاولة العثور على تفسير كاف لكلمة احتمال، بمعنى أن المشكلة تترد إلى التفسير. هل نسر الاحتمال على أساس امبريقي أم على أساس منطقي؟ إنه يبدو بوضوح أن تفكير كارناب يستمد خطوطه الرئيسية من ثنايا تفكير فتنجنشتين الذي ذهب في رسالته Tractatus إلى أن المشكلات المعروضة على الفكر تترد بأسرها إلى مسألة الإيضاح، أو التحليل المنطقي. فكيف أحال كارناب المشكلة إلى التفسير؟

أعلن كارناب في مقالته الموسومة «تصوران للاحتتمال» 1945، أن تصوره للاحتتمال يعبر عن درجة التأيد Degree of Confirmation وأن تصور درجة التأيد المنطقي Logical Semantical وفي مقالته «في تطبيق المنطق الاستقرائي»، 1947 - 1948، ذهب إلى أن تصور درجة التأيد هو ما يعبر عنه بمبدأ البيّنة الكلية Principle of Total Evidence. نبدأ أولاً بكلمة عن مبدأ البيّنة الكلية.

المنطقية، فقد وجد هيمبل أن مبدأ التحقيق يفضي إلى مآزق منطقية لا يمكن الخروج منها، فضلاً عن أن تاريخ العلم لا يدلنا بصورة واضحة على ما يمكن أن نسميه بالتحقيق. فالعلوم تسعى لدرجة من التأيد، لأن التحقيق التام أمر مستحيل لارتباطه بالاستقراء، فإذا كنا نبحث عن التحقيق للفروض التي يضعها العالم وهو بصدد تفسير الظواهر، فإن هذا الإجراء يتطلب منا أن نتسّطر نهاية العالم حتى تتمكن من أن نتحقق منها بالمعنى الدقيق لكلمة التحقيق. أضف إلى ذلك أن كل الشواهد في تاريخ العلم تدلنا على أن العالم ينتخب Select عينات ممثلة ويقوم بإجراء تجاربه على هديها. ومعنى هذا الإجراء من جانب العالم أن مسألة التحقيق متعذرة بل ومستحيلة. ومن ثم علينا أن نطرح التحقيق جانباً ونحدث عن التأيد.

إن هيمبل يرى أن نتائج الاختبارات التي تجري بالنسبة للفروض لا تزودنا ببرهان حاسم، يمكن على أساسه أن نقبل الفرض. فالاختبارات تقدم لنا بيّنة Evidence تؤيد الفرض بدرجة أعلى أو أقل. لذا فإن قبول الفرض وتأييده يستند إلى مجموعة متباينة من الخصائص عن البيّنة ذاتها، وهذه الخصائص هي التي نجعلنا نقبل الفرض.

ومع أن الشواهد الجديدة المؤيدة للفرض كثيراً ما يقال إنها ترفع من درجة تأييده إلا أن هيمبل يذهب إلى أنه لا يمكن أن نعتد على عدد الشواهد التي ينظر إليها على أنها كم مضاف للبيّنة، بل على العكس من ذلك لا بد وأن نبحث عن تنوع البيّنات. فكلما كان التنوع شديداً كان التأيد للنتيجة أقوى.

ومن بين العوامل المتعددة التي تؤدي إلى عدم القدرة على تأيد الفرض، أن يكون التنوع مستحيلاً، لعدم معرفتنا الجيدة بالحد الأدنى للعوامل التي تؤثر على الظاهرة، أو لاختلاف قوة الإبصار لدى المجربين، أو لاختلاف معتقداتهم.

ويلاحظ هيمبل، أن الفرض حين يوضع لتفسير ظاهرة معينة، فإن الصورة أو الهيئة التي يوضع بمقتضاها الفرض تتضمن الظاهرة ذاتها. وعلى هذا فإن الظاهرة التي نريد تفسيرها تشكل بيّنة مؤيدة للفرض، إلى جانب ضرورة تأيد الفرض ببيّنات جديدة تضيفها معطيات لم تكن معروفة من قبل، أو لم يتضمنها الفرض. وربما كان هذا متمثلاً في أن الكثير من الفروض في نطاق العلوم الطبيعية وجدت تأييدها من الظواهر الجديدة، وكانت نتيجة ذلك أن ارتفعت درجة تأييدها. مثال ذلك أن فرض الجاذبية النيوتوني وضع أساساً لتفسير حركة سقوط الأجسام وحركة الكواكب، ولكن وجدت ظواهر جديدة مثل ظاهرة المد والجزر أفضت إلى تأييد هذا

يمكننا إذن من تصور كارناب لمبدأ البيئة الكلية وتصور درجة التأييد أن نفهم حقيقة موقفه من الاحتمال، فالنظريات المختلفة للاحتمال تعد بمثابة محاولات لتفسير التصورات قبل العلمية للاحتمال، وبذا فإن التفسير يعني الانتقال من التصورات قبل العلمية، على اعتبار أنها تصورات غير دقيقة إلى تصورات دقيقة، تعبر عن تطور اللغة العلمية وتستند إلى قواعدها. وعلى هذا فإنه يمكن التمييز بين تصورين أساسيين للاحتمال: الأول، منطقي ويعبر عن درجة التأييد، ويرمز له بالاحتمال 1 والثاني، تصور يعبر عن التكرار النسبي Relative Frequency لخاصية واحدة للحوادث أو الأشياء الواحدة منها بالنسبة للأخرى، وهو تصور الاحتمال 2. وهكذا فإن كارناب يأخذ بتصور الاحتمال 1، لأن المشكلة الأساسية في ميدان العلوم الاستقرائية، مشكلة منطقية وسيمايتيكية، وهذا ما يميزها عن المشكلات المثلثولوجية أو المنهجية.

ويعني تصور درجة التأييد بالكشف عن طبيعة منطقية وسيمايتيكية للاحتمال أن هذا يتمثل في أن الجملة المعبرة عن تصور الاحتمال 1، لا تستند إلى ملاحظة الوقائع، وإنما تقوم على التحليل المنطقي، فإذا تمت صياغة الفرض (س) والنتائج الملاحظة (ص)، فإن السؤال عن تأييد (س) بواسطة (ص)، يمكن الإجابة عنه فقط بالتحليل المنطقي لكل من (س)، (ص) وعلاقاتها. وما دام الاحتمال 1، يستند إلى التحليل المنطقي، فإن معنى الصدق الذي نبحت عنه، إنما هو الصدق التحليلي، وهذا ما يجعلنا نقول: إن السؤال المتعلق بدرجة التأييد لا يتطلب معرفة بالوقائع التجريبية، رغم أن (س)، (ص) تشيران فعلاً إلى وقائع. إن كل ما يلزمنا معرفته هو الصدق المنطقي لكل من (س)، (ص) من تحليل معنى الجملة المعبرة عن (ص) منطقياً.

ويكشف كارناب عن حقيقة هذا المفهوم من المقارنة التي يعقدها بين المنطق الاستنباطي والمنطق الاستقرائي، من حيث أن «حلول مشكلاتهما لا تحتاج لمعرفة بالوقائع، وإنما تحتاج إلى تحليل المعنى»، ومن ثم فإن الخاصية المنطقية للتأييد يمكن تفسيرها عن طريق عقد المقارنة بينها وبين علاقة التضمن المنطقي Logical Implication في المنطق الاستدلالي. إننا في مجال المنطق الاستدلالي نقول إن الجملة (س) «كل الناس فانون وسقراط إنسان» والجملة (ص) «سقراط فان» لكل من (س)، (ص) مضمون واقعي، ولكنه إذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت (س) تتضمن (ص) منطقياً، فإنه لا يلزمنا أن نعرف ما إذا كانتا تشيران فعلاً إلى وقائع خارجية أم لا. وينفس

وجد كارناب أن موقف كينز المنطقي، فيما يتعلق بتفسير الاحتمال على أنه علاقة بين القضايا، يشير صعوبات معينة. فقد تصور كينز علاقة الاحتمال على أنها غير قابلة للتعريف أو التحليل، بمعنى أن تصور الاحتمال «أولي بسيط لا يمكن رده إلى تصورات أبسط منه» وإن علاقة الاحتمال بناء على هذا التصور لا يمكن فهمها إلا في ضوء «درجة الاعتقاد العقلي»، لأنه «لكي يمكن تعريفها يلزم أن نصل إلى تحديد علاقة الاحتمال بدرجة الاعتقاد المقبول لدى العقل» هذا التصور من جانب كينز يكشف عن صعوبات منطقية، لأنه إذا افترضنا أن مراهناً في حلبة السباق يأخذ بوجهة نظر كينز، فإن عليه أن يضع في اعتباره الفرص المتاحة أمام الجواد الذي سيراهن عليه ليفوز في السباق، ومن ثم فلا بد من أن يكون عاقلاً ليمكنه أن يحسب بدقة درجة اعتقاده بانتصار الجواد وفقاً لاحتمالات موضوعية. فإذا كانت البيانات التي لديه ل 1، ل 2... هي كل البيانات التي يعرفها مباشرة، فإنه لا يمكنه أن يحذف من دائرة معارفه أية قضية صادقة يمكن في اتصالها بغيرها من المعطيات الأخرى أن تؤدي إلى اختلاف في نتيجة الاحتمال. في هذه الحالة يتساءل آير: «كيف يمكن لنا أن نقول إن احتمالاً ما أفضل من الاحتمالات الأخرى التي سبق تقريرها؟» إذا كانت التقديرات صحيحة في كل حالة، فإن كل القضايا الاحتمالية تصبح صادقة بالضرورة، وعلى هذا فقولنا: إن قضية من القضايا تفوق غيرها في درجة الاحتمال سيثير مشكلة بالنسبة لكينز، لأنه لكي نقول إن لدينا ضماناً كافياً لقبول قضية ما، فإن هذا يعني أنها تنتج من قضية أخرى، أو مجموعة من القضايا التي لدينا ضمان كاف لقبولها، وعندئذ فإننا سننتهي إلى تسلسل لا نهائي. ومع أن كينز يستند في موقفه من القضايا إلى أن هذا النوع من القضايا يعرف بطريقة حدسية مباشرة، وتعد بمثابة المعرفة اليقينية التي تستند إليها درجة الاعتقاد العقلي، إلا أن هذا الموقف كما يرى آير، لا يقوم حجة أمام الاعتراض على نظريته.

ومن ثم فإن كارناب حاول أن يتغلب على صعوبات موقف كينز عن طريق إدخال مبدأ البيئة الكلية الذي ينص على أنه: إذا كانت ح (س، ص) تعبر عن درجة تأييد (س) في ضوء البيئة (ص)، وكان لدينا تعريف للدالة (ح) تستند إليه المصادرة ح (س، ص) = م التي تقرر القيمة (م) للدالة (ح) في حالة وجود (س)، (ص)، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا البيئة الكلية (ص) المتاحة للشخص صاحب التساؤل، والتي تعد بمثابة معرفته الكلية بنتائج ملاحظاته، ويمكن حذف أية إضافة أخرى لمزيد من البيانات التي لا تغير من قيمة الدالة (ح).

لأننا في هذا التصور لا ننسب قيمة عددية لاحتمال سقوط المطر غداً، وإنما القيمة العددية تصح فقط على العلاقة بين التنبؤ بالمطر، والتقدير الذي لدينا من الأرصاد الجوية. وبما أننا نأخذ في اعتبارنا العلاقة المنطقية فحسب، «فالقضية تكون صادقة تحليلياً (إذا كانت صادقة) وعلى هذا فإنها ليست بحاجة للتحقيق بطريق ملاحظة الطقس غداً، أو أية وقائع أخرى». وهذا يكشف لنا عن خطأ النظرة التي ذهب إليها التقليديون الذين حاولوا استنتاج تكرارات مستقلة من قيمة الاحتمال المنطقي، فانتقلوا بطريقة غير مشروعة من مفهوم الاحتمال 1 إلى الاحتمال 2. وتبين هذا من مثال الزهر، فمن التشابه بين جوانب الزهر ذهب التقليديون إلى أن احتمال ظهور وجه ما $\frac{1}{6}$ ، فلا بد أن تفضي رمية واحدة من بين ست رميات إلى ظهور الوجه المطلوب إلى أعلى. في هذا المثال نجد الانتقال واضحاً من قضية منطقية بحثة بقررها الاحتمال 1، إلى قضية واقعية ذات صفة تكرارية وهي الاحتمال 2، وهو أمر غير مشروع، لأنه لا يوجد مبرر يجعلنا نتقل عما هو منطقي إلى ما هو تجريبي.

يعالج كارناب المسألة من منظور المنطق الاستدلالي. فإذا كانت (س) «سيفسقط المطر غداً»، (ط) «سيفسقط مطر وتهب رياح غداً»، وافترضنا أن شخصاً ما استنبط أن «(س) تتضمن (ط) منطقياً»، فإنه من هذه القضية والقضية القائلة «احتمال (س) على أساس البينة (ص) $\frac{1}{5}$ »، نجد أن الاختلاف بين القضيتين يرجع إلى أن الأولى تقرر تضمناً منطقياً تاماً، على حين أن الثانية تقرر تضمناً منطقياً جزئياً Partial Logical Implication. وفي حالة كذب القضية الثانية، نواجه إضعافاً لقواعد المنطق فحسب، لكن هذا الكذب لا يقوض مبدأ التجريبية أو يضعفه، لأن ما يضعف المبدأ التجريبي يتمثل في تقرير جل وقائعية لا تستند إلى أساس تجريبي كاف.

ومع أن كارناب يتفق مع رايخنباخ 1891-1953 Reichenbach في تقرير أنه «في حالات معينة توجد علاقة وثيقة بين الاحتمال 1 والتكرار النسبي»، فإن العلاقة موضع تساؤل من جانب كارناب، فما هي طبيعتها؟

في مثال يقدمه لنا كارناب، إذا قلنا إن البينة (ص) تقرر أن من بين 30 حالة لوحظ أن لها الخاصية (هـ 1)، هناك 20 حالة لها الخاصية (هـ 2) فإن التكرار النسبي هـ 2/هـ 1 في العينة الملاحظة $\frac{2}{3}$. فإذا كانت البينة الملاحظة (ص) تؤكد أن فرداً معيناً (ك) لا ينتمي للعينة هو (هـ 1)، وأن (س) هو التنبؤ بأن (ك) هي (هـ 2)، فإن درجة التأييد في هذه الحالة ح

القدر، فلنكي نقرر الدرجة التي يتأيّد بها الفرض (س) بواسطة البينة (ص) فإننا لا نحتاج لمعرفة ما إذا كانت (س)، (ص) صادقتين أو كاذبتين بالإشارة إلى الوقائع الخارجية، وإنما كل ما نحتاجه يتمثل في التحليل المنطقي لمعنى (س)، (ص). وهنا نجد كارناب يميز بين تصورات ثلاثة أساسية للتأييد، ويرى أن هذه التصورات تتعلق بالجانب المنطقي والسيمانتيكي. التصور الأول، إيجابي أو وضعي Positive، ويعبر عن علاقة بين جملتين، وليست خاصية لواحدة منها. الثاني مقارنة Comparative، حيث (س) تؤيدها (ص) على الأقل بدرجة أعلى من تأييد (س) بواسطة (ص). أما التصور الثالث، فهو التصور الكمي Quantitative وهو تصور درجة التأييد، حيث (س) تتأيّد بواسطة (ص) بالدرجة (ل).

لقد وجد كارناب أنه من الضروري أن يقيم تمييزاً حاسماً بين تصور الاحتمال 1 المعبر عن درجة التأييد، وتصور الاحتمال 2 المعبر عن التكرار النسبي حتى تصبح قضية التفسير الاحتمالي واضحة. لذا وجدناه يعالج التصورين من منظور منطقي بحث، فكل من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، إذا ما نظرنا إليهما من الناحية الكمية، يدلّ على أنها دالات لنوعين من الحجج، بحيث إن قيم كل منهما تعبر عن أعداد صحيحة تقع بين الصفر والواحد الصحيح. إن الحجة Argument الأساسية لتصور الاحتمال 1 هي الجملة أو القضية، التي ينظر إليها على أنها مستقلة تماماً عن الوقائع التجريبية، وهذا ما يميز تصور درجة التأييد عن التكرار النسبي الذي يستند إلى الفرض والبيّنة بحيث تعتبر قضيته الأولى معبرة عن وقائع، ومن ثم فهي قضية تجريبية.

لكن كيف يصل كارناب لتحديد موقفه من درجة التأييد؟ الواقع أنه يمكننا فهم هذا الموقف في ضوء رده على اعتراضات التجريبيين. لقد تنبه كارناب إلى أن تصوره للاحتمال 1 كتصور قبلي قد يكون موضعاً للنقد من جانب التجريبيين، لذا وجدناه يتناول هذا الموقف من خلال مناقشته لمثال متعلق بالتنبؤ. يتمثل اعتراض التجريبيين فيما يلي: إذا قلنا أن الفرض الذي لدينا (س)، والمتعلق بحادثة مفردة، يفضي إلى التنبؤ الفائل ستمطر غداً فكيف يمكن أن تتحقق القضية «احتمال المطر غداً بناءً على البينة المعطاة من الملاحظات الجوية هو $\frac{1}{5}$ ؟». يقول التجريبيون إننا نلاحظ إما سقوط المطر غداً، أو عدم سقوطه، لكننا في الواقع لا نجد ما يشير إلى إمكانية تحقيق القيمة $\frac{1}{5}$.

إن كارناب في تنفيذه لهذا الرأي يؤكد أن تصور التجريبيين خاطيء لأنه يتمثل بالضرورة طبيعة قضية الاحتمال 1، ذلك

شيكاغو، لأن الأمر يتعلق بعلاقة التضمن، فالبيئة المعطاة (ص) تحدد مجال الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، كما أن الفرض (س) يحدد مجال الناس (م) الذين هم ذوو شعر أسود. ومن البيئة (ص) ينتج أن هذين المجالين هما مجال مشترك، يحدد بواسطة مجال الناس الذي هم سكان شيكاغو وذو شعر أسود. فإذا كانت (ك) قضية صورتها (م) لها الخاصية م (هـ) فإن الدالة ل (م) تنسب للخاصية (م هـ) عدداً موجباً، ومن ثم فإن ل (ص) هي مجال كل الناس (م) الذين هم سكان شيكاغو، بينما ل (س) هي مجال (ص) الناس ذوو الشعر الأسود. والمتصل المنطقي (س. ص) يقرر أن الفرد (م) أحد سكان شيكاغو هو في نفس الوقت ذو شعر أسود. وعلى هذا فإن (س. ص) هو نطاق كل سكان شيكاغو ذوي الشعر الأسود، ومن ثم فإن:

$$\frac{2}{3} = \frac{ل (س \cdot ص)}{ل (ص)}$$

لكن هناك اعتراضات قوية على مبدأ البيئة الكلية الذي أعلنه كارناب وتصور علاقة الاحتمال المنطقية في ضوءه. الاعتراض الأول، يتمثل في أن مبدأ البيئة الكلية يستند إلى دعامة برغماتية، وهو أبعد ما يكون عن مبادئ الأخلاق، فالأخلاق تعني أنه يجب علينا أن نختار بالتساوي في المراهنة مثلاً، ومعنى هذا أن النتيجة في كل حالة من حالات الاختيار ستمثل صدقاً ضرورياً، وعلى هذا لن يكون هناك سبب أخلاقي لتفضيل صدق ضروري على آخر. أضف إلى ذلك أن المراهن في حلبة السباق إذا ما أراد أن يعرف كل البينات المتعلقة بحالة الجواد الذي سيبرهن عليه، فإنه قد يتصرف بطريقة منافية للأخلاق، فقد يدفعه الأمر مثلاً إلى إكراه متخصص في الأشعة لفحص رثي الجواد، أو لسرقة بعض المال لتسديد نفقاته إذا كانت باهظة، وهذا ما لا تقره الأخلاق. أما الاعتراض الثاني فإذا ما نظرنا لمشال المراهنة في السباق، فإن مدرب الجواد يعرف أسرارها جيداً وعليه فإنه يملك أكبر قدر من المعلومات عنها، وبذا تصبح معرفتي بالبيانات الكلية الملائمة أقل من معرفته، وهذا ما يجعل حساباتي لفرصة فوز الجواد في السباق مختلفة عن حساباته، ومن ثم فإن النتائج التقديرية للحسابات ستكون مختلفة في كل من الحالين. وفي هذه الحالة سيصبح احتمال توصله إلى نتيجة صحيحة بناءً على حساباته أكبر من تقديري لها. وهنا تواجهنا صعوبة، لأنه إذا ما حاولت أن أضع تقديراً لدرجة تأييد فرضه في ضوء مجموع

(س، ص) = $\frac{2}{3}$ ، ومن ثم فإن قيمة (ح) تكون مساوية لتكرار نسبي معين، ومع هذا فإن كلاً من تصوري الاحتمال 1 والاحتمال 2، يظان مختلفين تماماً، لاعتبارات أربعة أساسية: 1- إن القضية (س، ص) = $\frac{2}{3}$ لا تقرر تكراراً نسبياً، مع أن قيمة (ح) تم حسابها على أساس تكرار نسبي معلوم - هذه القضية - كما يرى كارناب - منطقية بحتة حيث التكرار النسبي لكل من (هـ 1)، (هـ 2) يتقرر عن طريق جمل متعلقة بالوقائع، وبالتالي فإن القضية التي لدينا تثبت وجود علاقة منطقية بين (س)، (ص) وهذا ما لم يدركه راجنباخ معتقداً أن قيمة (ح) في القضية تستند إلى معرفتنا التجريبية للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم نظر إلى قضية الاحتمال 1 على أنها تجريبية، وأقام مطابقة بينها وبين التكرار النسبي، لكن المضمون الواقعي المتعلق بالتكرار النسبي الملاحظ ينبغي ألا ينسب للقضية الاحتمالية، وإنما للبيئة (ص) المشار إليها. 2- إن ملاحظة بيّات مختلفة قد يفضي إلى قيم مختلفة للتكرار النسبي الملاحظ، ومن ثم يمكننا أن نطابق التكرار النسبي الملاحظ بالاحتمال 2، لأن الاحتمال 2، له قيمة واحدة فقط.

3- إنه يمكننا أن نبين أن تفسيرنا لا يطابق بين الاحتمال 1 والاحتمال 2 ولكن بين الاحتمال 1 وتقدير الاحتمال 2 في ضوء البيئة (ص)، ومن ثم فإن أفضل تقدير على أساس بيئة معطاة، يستند إلى قضية منطقية بحتة، على حين أن قضية الاحتمال 2 تجريبية.

4- إن تفسير قضايا الاحتمال 1 يشبه تماماً تفسيرنا للقضايا الحسابية: نقول عن القضية $3 + 2 = 5$ إنها صادقة، أما القضية $3 + 2 = 4$ فإنها قضية كاذبة. كذلك قضايا الاحتمال 1 - من حيث أنها قضايا منطقية - أما أن تكون صادقة وفي هذه الحالة تكون قيمة الصدق (الواحد الصحيح)، أو أنها كاذبة وفي هذه الحالة تأخذ القيمة (صفر).

ويزودنا فرانك Frank بمثال لتصور درجة التأييد عند كارناب إذا كانت لدينا البيئة الملاحظة (ص) القائلة وعدد سكان شيكاغو 3 ملايين نسمة منهم مليونان ذوو شعر أسود، والفرد (م) يمثل أحد سكان شيكاغو، من هذا المثال وبناءً على قواعد المنطق الاستقرائي، يمكن أن نستدل على احتمال الفرض (س) حيث الفرد (م) ذو شعر أسود بناءً على البيئة (ص) يساوي $\frac{2}{3}$. وصدق الاستدلال في هذه الحالة لا يتوقف على ما إذا كان من الصادق أن سكان شيكاغو 3 ملايين وأن مليونين منهم ذوو شعر أسود، كما لا يعتمد أيضاً على ما إذا كان من الصادق أن الفرد (م) هو أحد سكان

أخرى لا يحدث فيها مثل هذا التلازم، فإنه إذا وضعنا قائمة سجلنا فيها الحالات، أمكننا أن نعرف التكرار النسبي لحالات حدوث (أ) مع (ب).

عدد المحاولات (ن) 8 7 6 5 4 3 2 1

نتيجة كل محاولة ب ب ب ب ب ب ب ب

التكرار النسبي (أ و ب) $\frac{5}{8} \frac{5}{7} \frac{4}{6} \frac{3}{5} \frac{2}{4} \frac{2}{3} \frac{1}{2} \frac{0}{1}$

نلاحظ هنا أن (ب) تشير إلى أن أ لا تحدث مع ب. ونلاحظ أيضاً أن الكسور الموجودة تحت كل من ب، ب تشير إلى نسبة حدوث ب مع (أ) في الحالات السابقة ولذا يتكون لدينا تالٍ لا نهائي من الكسور يعبر عن التكرار النسبي لكل من (أ و ب).

ب - العشوائية شرط التالي:

أهم ما تتميز به المتوالية السابقة أنها تميل إلى التقارب إذا وصلت لقيمة محدّدة Limiting - value معينة ولتكن ل. والتقارب لا يعتمد على ضرورة وضع الحوادث في ترتيب زمني معين، لأن الشرط الأساسي الذي يخضع له التالي يتمثل في عدم الانتظام Irregularity أو العشوائية Randomness بمعنى أنه إذا كان لدينا تالٍ لا نهائي من كسور التكرار النسبي، أخذنا منه بطريقة عشوائية أي جزء. ونظرنا إليه على أنه متوالٍ، فإننا نجد أن المتوالي الجديد - الذي يمثل تتابعاً جزئياً - تقترب قيمته المحدودة من القيمة المحدودة للمتوالي الأصلي. فإذا تحقق هذا الشرط، أي إذا كان صنف الأشياء (أ) يشبع مطلب العشوائية، كان هذا الصنف مجموعة Collective وأصبح احتمال كون الشيء (أ) هو (ب) متمشياً في حد Limit المتوالية اللانهائية لكسور التكرار النسبي المشتقة من المجموعة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالصيغة:

ح (أ و ب) = الدالة المحدودة (أ) و (ب) التي تتجه إلى عدد لامتناه حيث (س) تعبر عن التكرار، (ن) تعبر عن عدد الأشياء.

ويعبر فون ميزس عن فكرته الأساسية بقوله:

من الممكن فقط أن نتحدث عن الاحتمالات بالإشارة إلى مجموعة معرفة تعريفاً دقيقاً. والمجموعة تعني ظاهرة معقدة أو سلسلة لا محدودة من الملاحظات تستوفي الشرطين الآتيين: (1) أن تتجه التكرارات النسبية للصفات الجزئية لكل عنصر في المجموعة إلى حدود ثابتة (2) وألا تتأثر هذه الحدود الثابتة بأي اختيار مكاني. .. والقيمة المحدّدة للتكرار النسبي لصفة ما، مفترض أنها مستقلة عن أي اختيار مكاني، تسمى

البيّنات الكلية المتاحة بالنسبة لي، فإن هذا سيفضي إلى خطأ في الحسابات، ومن ثم لا بد أن تكون حساباتي في ضوء مجموع البيّنات المتاحة له، وهذا ما لا أعرفه. معنى هذا أنه لا يمكننا أن ننسب للفرض درجة من الاحتمال، لأن اختلاف الأشخاص سيفضي إلى اختلاف مجموع البيّنات الكلية المتاحة لكل منهم، وبالتالي فإن درجة الاحتمال التي ينسبها أحدهم للفرض ستختلف عن تقدير الآخرين، والاختلاف في التقدير هنا يعني الاضطراب في معالجة الاحتمال كعلاقة منطقية. الاعتراض الثالث، أنه إذا ما عاجلنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقي فحسب، كعلاقة منطقية، فإن قضايا الاحتمال التي ستوصل إليها في هذه الحالة ستكون قضايا تحليلية، بمعنى أن السؤال الذي ستصبح قضية ما - وفقاً له - محتملة بناءً على قضية أخرى، سيتماد على تقرير احتمالات ابتدائية لكل من القضيتين، فإن تحديد قيمة الاحتمال قبلياً يعني أنه ليس ثمة مجال لتدخل الخبرة التي تصبح مجرد حصيلة لتراكم البيّنات.

6- فون ميزس والتفسير الفيزيائي للاحتمال:

ينقلنا تصور نظرية تكرار الحوادث المحدود إلى تصور التكرار النسبي Relative Frequency لأننا قد نجد تكرارات نسبية مختلفة في عينات مختلفة. مثال ذلك إذا قمنا بسلسلة مؤلفة من 10 رميات بقطعة من العملة النقدية، فقد نجد أن التكرار النسبي لظهور الصورة في هذه السلسلة $\frac{4}{10}$ ، في حين أنه في سلسلة أخرى مؤلفة من نفس العدد من الرميات قد يكون التكرار النسبي $\frac{6}{10}$. ولذا فلمإنه إذا كانت مجموعتان من الأشياء (أ) ذات أعداد مختلفة من الأعضاء، فلمإنه قد يكون من المستحيل أن نحصل على نفس التكرار النسبي لكل منهما مع الأشياء (ب).

لذلك وجدنا فون ميزس يضع نظرية يمكن في ضوءها أن نتحدث عن صنف عدد أفراد لا متناه. يهمننا في نظرية فون ميزس ثلاث نقاط أساسية: الأولى، إن تتابع الحوادث يتم التعبير عنه في متوالية لا نهائية، والثانية، إن العشوائية شرط المتوالية. الثالثة، إن قضايا الاحتمال في ضوء هذه النظرية، كما يقول الشراح ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب. أ- تتابع الحوادث يعبر عنه في تالٍ لا نهائي.

إذا كان لدينا صنف الأشياء (أ) الذي يعبر عن تتابع لا نهائي Infinite Succession بحيث وجدنا من خلال الملاحظة أن هناك حالات تحدث فيها (أ) مع (ب)، وحالات

إليه إذا اخترنا صنفاً آخر غيره فأي سبب جيد إذن نجده في نظرية التكرار يجعلنا نضع تقديراً لفرضنا بناءً على النسبة التي نحصل عليها من صنف دون آخر.

ثانياً - الهجوم على الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق:

يمثل كارل بوبر اتجاهاً منطقياً له أهميته في الفكر المعاصر. فقد عرف بموقفه النقدي من مختلف الآراء والنظريات المنطقية. ومن بين الآراء التي تناوها بوبر بالنقد الشديد، موقف الوضعية من مبدأ التحقيق في ارتباطه بالمنطق الاستقرائي.

يذهب بوبر في اتجاهه الأساسي إلى تأكيد أمرين مترابطين: الأول: أنه لا يمكننا أن نتحدث عن نوع من التأييد الاستقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية، لأن تصور احتمالية الفرض لا يزودنا بوسائل دقيقة للحكم على الفرض ذاته. والثاني، أن الخطوات المثبتة في اختبار فروض العلوم الطبيعية ينبغي تحليلها بدون أن نلجأ لاستخدام تصور قابلية التحقق الذي ذهبت إليه الوضعية المنطقية، وبدون أن نستخدم تصور الاستقراء، أو احتمالية الفروض.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فإن بوبر يتناولها في ضوء موقف الاستقرائيين من مسألة تبرير الاستقراء Justification of Induction ومن خلال موقف رايخينباخ Reichenbach الذي اقترح مبدأ احتمالية الفروض، لإنقاذ المنطق الاستقرائي، خاصة في مبدأ التحقق.

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم الطرق الاستقرائية Inductive Methods وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي. لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية Generality ليس له ما يبرره، لأننا قد نفضي إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية بناءً على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام - الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي رايخينباخ الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من

«احتمال هذه الصفة في إطار المجموعة المعطاة». هذه الفكرة يصفها وليم نيل W. Kneale، بأنها إبداع رياضي، لأن فون ميزس استخدم فكري التقارب وعدم الانتظام معاً في تعريف المجموعة مما يعد ثورة داخل الرياضيات. والسبب في هذا الوصف أن فكرة التقارب في الرياضيات البحتة تنطبق على المتواليات اللانهائية المؤلفة وفقاً لقاعدة، مثل التالي $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$ ، ... على حين أن فكرة فون ميزس تشترط العشوائية مطلباً أساسياً لإشباع المجموعة، ومن ثم فإن المتواليات وفقاً لهذا الشرط، إنما هي بلا قواعد ومن المستحيل حساب الحدود فيها من أي صفة لدينا، أو البرهنة قبلياً على اقترابها من حد معين. وهذا ما جعل فون ميزس ينظر إلى المجموعة نظرة ما صدفة، وحمل المدافعين عن النظرية إلى القول إن فون ميزس بنكرته عن المجموعة يحاول تنظير Idealization ما يوجد في الخبرة.

لكن وليام نيل في نقده لنظرية فون ميزس يؤكد أن تصوره يقضي إلى نوع من الخلط بين الصدفة والقانون، لأن حذف فكرة الانتظام وإحلال شرط العشوائية كمطلب أساسي لإشباع المجموعة يقضي على التمييز الذي وضعه هيوم بين القانون والصدفة.

جـ - قضايا الاحتمال ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب: والفكرة الهامة التي تطلعننا عليها نظرية فون ميزس من خلال التأليف بين التقارب وعدم الانتظام تتمثل في القول بأن قضايا الاحتمال حين تفسر فإنها ليست قابلة للتحقيق أو التكذيب، إذ لا يمكن تحقيق هذه القضايا قبلياً لأنها تشير إلى متواليات غير منتظمة، ولا يمكن تحقيقها بعدياً لأنها تشير إلى متواليات لا نهائية. وبنفس القدر لا يمكن تكذيبها بأي طريقة لأنه لا يمكننا أن نستدل بيقين أن متواليات غير منتظمة ولا نهائية تميل إلى الاقتراب من حد ثابت، ولذا فإن النظرية لا تزودنا باختبار حاسم.

ويقدم آير نقداً للنظرية فيقول: «إنني إذا افترضت أنني أبحث في تحديد احتمال استمرار حياتي حتى سن الثمانين، فإنه وفقاً لنظرية التكرار في أي مصدر من مصادرها، تعتمد الإجابة عن نسبة الناس الموجودين في العقد التاسع من العمر في صنف معين أنتمي إليه، ولكن مثل هذا التحديد تواجهه صعوبة في غاية الدقة. لأنني أنتمي إلى صنف كل الناس، وصنف الذكور الأوروبيين، وصنف الفلاسفة المحترفين... وهكذا، وبذلك فإن اختيار صنف معين من بين هذه الأصناف دون غيره سوف يقضي إلى نتيجة مختلفة عما قد يقضي

ثانياً: البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبيريقية أم علمية أم تحصيل حاصل.
ثالثاً: المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، خاصة عن طريق التطبيقات الإمبيريقية للنتائج التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما وأنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها في سياق المعرفة العلمية، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية، فيما نطلق عليه التنبؤات، خاصة التنبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نختار التنبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي التنبؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نحاول الفصل في هذه التنبؤات بالنسبة للقضايا المشتقة عن طريق مقارنتها نتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل موجباً Positive، بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل سالباً Negative فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكون كاذبة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الفصل الموجب Positive Decision وحده هو الذي يؤيد النظرية، أو الفرض، بينما الفصل السالب يبطئها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن نقضها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل إلى تعزيز Corroboration للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا بوبر عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار الذي يضعه بوبر لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية. وفي نفس الوقت، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد راجنباخ بالإضافة إلى ما سبق أن ذكره بوبر.

يذهب راجنباخ إلى أن بوبر أغفل جوانب هامة من التمييز بين الاستنتاج الاستقرائي والاستنتاج الاستدلالي. بينما نجد أن النتيجة في الاستدلال متضمنة منطقياً في المقدمات. وإننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات، بينما نجد على العكس من ذلك أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد بوبر بأن تفسير

القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته.

ولكن بوبر يهاجم رأي راجنباخ وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية لوازم منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي. ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد وأن يكون قضية تركيبية وعندها يصبح نفيها ممكناً منطقياً.

من خلال هذا النقد ينظر بوبر إلى مبدأ الاستقراء على أنه فضل Superfluous غير ضروري، لأنه يفضي إلى عدم الاتساق المنطقي ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء معروفاً من الخبرة، فإن نفس المشكلات ستنشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد وأن نستخدم استدلالاً استقرائياً أخرى، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأ استقرائياً أعلى في درجة ترتبه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما وأن رأي راجنباخ القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، ما دام العلم في أدق صوره، يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى المطلق، بل نصل فقط إلى درجة من الاحتمال التي تحدد لنا حدود الصدق والكذب، قد تعرض للنقد أيضاً لأنه - كما يرى بوبر - أقحم مبدأ الاستقراء ذاته لإنفاذه، ذلك أنه «إذا ما أسندنا درجة من الاحتمالية للقضايا المؤسسة على الاستنتاج الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا.

ولكن راجنباخ يوجه نقداً إلى بوبر نفضل أن نناقشه بعد أن نعرض النقطة الثانية عند بوبر. يرى بوبر أن هناك خطوات معينة لا بد وأن نتبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة - فرض أو تخمين - وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستدلال المنطقي Logical Deduction وهذه النتائج يمكن مقارنتها بعضها ببعض، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز بوبر عدة خطوات أساسية هي:

أولاً: طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.

Knowledge لأن مفهوم النمو Growth حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية. فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه، ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الآراء لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يمكن القول عن أية نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات».

وفكرة النمو عند بوبر تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح معيار التقدم Criterion of Progress هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن النظرية عندئذٍ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار. وبالتالي فإنه يمكن لنا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حديسي Intuitive وبسيط وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتناسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار المشار إليها. وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متناسكة منطقياً، لا بد لنا أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين كبلر الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين غاليليو، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (a b) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً، لأي من النظريتين (a)، (b) على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b) والرموز (C t) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) < Ct(ab) > Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلّت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللااحتمالية ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأية نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني

النظريات، يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي لا يمكن قبوله، لأن «الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. فما هو معطى الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها».

بالإضافة إلى هذا فإن راجنباخ يرى أن بوبر أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستنتاج الاستقرائي، حيث لم يبين أن «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستنتاج استقرائي».

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد بوبر لإدخال مبدأ الاحتمال للاستنتاج الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن راجنباخ يرى أن الوقائع التي نلاحظها محدداً فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضي عليها طابع اليقين المطلق، فالاستنتاج الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو النزجيج التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن راجنباخ في نقده لبوبر لم يبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن بوبر لم يكن بصدد الحديث عن الاستدلال الصوري Formal Deduction الذي يضمّر في مقدماته النتائج، وبالتالي لا نفيد النتيجة فيه شيئاً جديداً، أكثر مما تفيد المقدمات، بل إن بوبر يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماً جديداً، وهذا هو الاستنباط البرهاني، تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبدهيّات، ولكن كيف يتصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا ؟.

يلجأ بوبر إلى استخدام مبدأ قابلية التكذيب الذي يستند بدوره لمفهومه عن نمو المعرفة العلمية Growth of Scientific

النحو تصبح المعطيات الحسية مستقلة عن المنطق تماماً. ولكن من أين جاءت هذه النظرة الصورية للمنطق والرياضيات عند الوضعية؟

رابعاً - الوضعية المنطقية والأخلاق:

تشير المناقشات التي دارت منذ بداية البحث إلى أن الوضعية المنطقية اتجهت إلى مبدأ التحقيق تطبيقاً كاملاً على مختلف العلوم، وقد توصل الوضعيون إلى أن قضايا المنطق والرياضيات - وهما من العلوم الصورية - تحصيل حاصل. ثم تساءل الوضعيون، هل يمكن تطبيق مبدأ التحقيق على علمي الأخلاق والجمال؟ وما هي طبيعة قضاياهما؟

اكتشف الوضعيون أن علم الأخلاق وكذا علم الجمال لا يمكن تصنيفهما ضمن العلوم الصورية أو العلوم الطبيعية، ومرجع هذا أنها علمان وجدانيان انفعاليان شعوريان، ومن ثم لا يمكن وصف قضاياهما بالصدق أو الكذب. وقد نتج عن ذلك أن الأحكام الأخلاقية أصبحت مجرد أحكام تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر الإنسان، وإنه لا حصر لها، ومن ثم اعتبرت كل وجهة نظر أخلاقية مشروعة. هذا الموقف أدى إلى النسبية والاعتباطية في فهم الأحكام الأخلاقية، وقد ترتبت عليه نتائج عديدة من أهمها:

- 1- جرى فصل تعسفي ما بين العقل والوجدان. فما دام علم الأخلاق عبارة عن انفعالات، فإنه يمكن استنتاج أن العقل لا صلة له بعلم الأخلاق.
- 2- إن الوضعية المنطقية لم تحاول معالجة المقولات الأخلاقية من زاوية اجتماعية، وإنما اتجهت إلى تطبيق التحليل المنطقي على اللغة الأخلاقية.

3- إن علم الأخلاق تحول عند الوضعية إلى ميتا ائكس Meta-Ethics، لأن اعتبار علم الأخلاق بمثابة علم الواجب دفعهم إلى اعتبار هذا العلم خالياً من الدلالة المعرفية، لأنه لا يقرر ما هو كائن ولكن ما يجب أن يكون.

4- إن علم الأخلاق في نظر الوضعية لا علاقة له بالوقائع ولا يعبر عنها، ومن ثم فهو علم معياري لا يتصف بالعلمية. وربما كانت كلمات ألفرد جولز آير خير معبر عن هذا الاتجاه إذ يقول: «إن مهمتي تنحصر في تحليل كيف تستعمل المصطلحات الأخلاقية». ويضيف في فقرة أخرى: «ما دام من المستحيل تحويل الأحكام الأخلاقية إلى أحكام حول الوقائع، فإن هذه الأحكام ليست صادقة ولا كاذبة»، «نحن لا نملك الوسائل التي تمكننا من أن نبرهن أن وجهة نظر هذا الشخص

أنا نتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب.

ثالثاً - الوضعية المنطقية وقضايا المنطق والرياضيات:

يشير العرض السابق إلى أن الوضعية المنطقية اهتمت بإحالة قضايا العلوم الطبيعية إلى الواقع، وفي ضوء هذا نوصف قوانين هذه العلوم ونظرياتها بالصدق أو الكذب. هذا فيما يتعلق بالعلوم التي يمكن فيها الرجوع إلى الخبرة. لكن ماذا عن العلوم الأخرى التي لا تتعلق بالخبرة؟ أو ماذا عن المنطق والرياضيات؟

وجد أنصار الوضعية المحدثة جواباً عن هذا التساؤل في رسالة فتجنشتين الذي أشار إلى أن موضوعات ونظريات وقوانين المنطق والرياضيات لا تعتبر معرفة عن الواقع، ومن ثم فإنها لا تحدثنا عن شيء له صلة بعالم الخبرة ويترتب على هذا أنها فارغة المضمون أو مجردة من المعنى. وقد سبق أن عدها لا يبرز حقيقة في كل العوالم الممكنة.

وقد وجدت الوضعية أن رأي فتجنشتين هذا ثورة كبرى في فلسفة العلوم، لأنه حسم الصراع بين المذهب العقلي Rationalism والمذهب التجريبي Empiricism. ذلك أن موضوعات المنطق في نظر فتجنشتين عبارة عن تحصيل حاصل Tautology، لأنها صادقة باستقلال عن الواقع وبدون النظر إلى صدق تركيبها، وهذه الموضوعات يكتشف صدقها إذن بمجرد تحليل صورتها المنطقية بمعزل عن الواقع أو الوقائع. وبدا فإن الخبرة لا تثبت ولا تنفي قضايا المنطق. وكذلك الرياضيات بالنسبة لفتجنشتين، فالرياضيات هي منهج منطقي، وموضوعاتها هي المعادلات، ومن ثم لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

لقد وصف رودولف كارناب - في مؤتمر براغ 1939 - الرياضيات والمنطق بأنها يتميزان بطابع صوري بحت Pure Formal هذا الطابع يجعلها بلا موضوعات، فيصبحان عبارة عن نسق System فارغ المضمون. ومن ثم فإن المنطق والرياضيات ليسا نتيجة لتعميمات نظام وعلاقات المعطيات الحسية، كما اعتقد ماخ وأتباعه، وإنما يمثلان موضوعات تعبر عن نشاط العقل الذي يتقدم بفعل قواعد الاشتقاق Rules of Transformation وقواعد التحويل Derivation ابتداءً من المقدمات الأساسية التي يتواضع عليها العلماء، على ما يقول هنري بوانكاريه. الاشتقاق كما يحدده كارناب يستخدم قواعد الاستقلال الاستدلالي المتفق عليها. وعلى هذا

- Analysis*, New York, 1949, Selected papers by Carnap, Hempel, Quine, Reichenbach, and others.
- Feyerabend, P.K., «Explanation, Reduction, and Empiricism», in *Minnesota Studies in the philosophy of science* ed. by H. Feigl and G. Maxwell, Vol. 111, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
 - Feyerabend, P.K., «How to Be a Good Empiricist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological», in the *Delaware Seminar in philosophy of Science* ed. by R. Boumin, Vol. 2, interscience, New York, 1963.
 - Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, London, 1957, Chapter 16 discusses the logical positivists.
 - Urmson, J.O., *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, Part Two, «Logical positivism and the Downfall of logical Atomism», is especially relevant.
 - Warnock, G.J., *English philosophy since 1900*, Oxford, 1958, Chapter 4 is on Logical Positivism.
 - Wienberg, J., *An Examination of Logical Positivism*, London, 1963.
 - Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. into English by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London, Routledge, Kegan Paul, 3rd., imp., 1966.

ماهر عبدالقادر محمد

وظيفية (في المعرفة وعلم النفس)

Functionalism
Fonctionnalisme
Funktionalismus

لم يأخذ مصطلح وظيفة مضامينه ومواصفاته التي عرفها فيما بعد، إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، خاصة بعد التطور الذي شهدته العلوم البيولوجية. لقد توصلت هذه العلوم في تلك الفترة إلى التمييز بين الأعضاء والأدوات والوظائف من جهة وكيفية اشتغال كل منها وعلاقة بعضها ببعض من جهة ثانية. (اعتبر هذا التمييز انجازاً ضخماً كونه أرسى قاعدة الاختلاف بين الاناتوميا Anatomie والفيزيولوجيا Physiologie). وقد جاء تحديد الوظائف في هذا المضمار أنه مجمل العمليات التي تقوم بها هذه الأدوات والأعضاء لديمومة الحياة. تقوم إذن كل أداة بوظيفة غايتها المحافظة على توازن الجسم.

هذا التصور للجسم بأعضائه وأدواته ووظائفه طبع، إلى حد بعيد، التصور الذي كان سائداً عن المجتمع. فالنظرة إلى المجتمع كانت نظرة عضوية، إن جازت العبارة، والمجتمع بهذا المعنى هو مجموع الأفراد الذين ينصهرون ضمن وحدة لها عناصرها المختلفة والتكاملة في آن. وما المصطلحات التي

أو ذاك صحيحة. فهذا يطرح قاعدة ما وآخرون يطرحون قاعدة أخرى، والاختيار بين هذه القاعدة أو تلك مسألة اعتقاد فحسب، وهذا الاختيار في نهاية الأمر اختياري فردي. معنى هذا الكلام من جانب آخر أنه لا يوجد فعل أحسن أو أسوأ من الآخر.

هذا الفهم القاصر لعلم الأخلاق عند الوضعية المنطقية يصح أيضاً على علم الجمال. لقد رفض أنصار الوضعية فهم أية مقولة غير مستمدة من الخبرة ولا ينسحب عليها مبدأ التحقيق، وتلك نقبصة هامة من نقائص مذهبهم.

نقد الموقف الوضعي

إن موقف الوضعية المنطقية كما عرضنا له لم يسلم من النقد من جانب عدد كبير من المفكرين المعاصرين، وبعض الوضعيين أنفسهم، ويمكن لنا أن نلخص نقاط الضعف عند الوضعية فيما يلي:

- 1- إن الوضعية المنطقية حاولت تطبيق التحليل Analysis على شتى العلوم وحاولت من خلال منهج التحليل أن ترد العلاقات المعقدة إلى علاقات متجانسة، ولم تعترف بمناهج أخرى غير التحليل.
 - 2- اعتمد منهج التحليل عند الوضعية المنطقية على المنطق الرياضي Mathematical Logic ورمزيته ومعادلاته الشديدة التجريد، وبذا أصبح المنطق الرياضي عندهم ميتودولوجيا التحليل الوحيدة، وهذا يعني عدم القدرة على فهم طبيعة العلاقات الطبيعية القائمة في الكون.
 - 3- إن التحليل المنطقي القائم على المنطق الرياضي وأساليبه لا يكفي لفهم المعرفة العلمية، أو لبناء تصور شامل حول بناء تلك المعرفة، فمن الضروري استخدام التحليل الفلسفي.
 - 4- إن الاعتماد على التحليل المنطقي أدى إلى إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق.
- إن نقاط الضعف والقصور المتعددة داخل نظرة الوضعية المنطقية أدى إلى كثير من التعديل والتحوير لنظرياتهم الأساسية بما انتفع من نظريات المتأخرين من الوضعيين.

مصادر ومراجع

- Ayer, A.J., *Logical positivism*, Glencoe, Ill., 1959, Selected papers, with an introduction by Ayer.
- Carnap, R., *Logical Syntax of Language*, English trans. by S. Smeaton, London, Kegan Paul, 1937.
- Feigl, H. and Sellars, W., ed. *Readings in Philosophical*

هذه الفرضيات بشكل واضح ودقيق هو هربرت سبنسر 1820-1903. نهل سبنسر من معينين. المعين الأول هو التحويلية التي تكلم عنها لامارك Lamark (تزعم هذه النظرية عدم ثبوت الأنواع الحية لأنها في تطور متواصل). والمعين الثاني هو كوكبة الأفكار التي تكلم بها فلاسفة الأنوار بعامة والتي تقول بتطور المجتمعات البشرية بشكل مطرد. انطلق إذن سبنسر من فكرة مفادها أن تطور الحياة العضوية والحياة المجتمعية ليستا في النهاية سوى مظهرين لعملية واحدة، هي التطور. وهذه العملية هي محض طبيعية، بمعنى أنها تخضع لقوانين الطبيعة. «إن علم الثقافة والمجتمع هو علم سوبر-عضوي. وتطور المجتمع البشري ككل هو عبارة عن تكملة طبيعية وحتمية للتطور العضوي». على هذا الأساس من التشابه، حاول سبنسر وضع أسس ما يسمى بالمورفولوجيا المجتمعية التي، هي بحسب رأيه الدراسة المقارنة للمؤسسات التي تقوم بوظائف متشابهة، في مجتمعات مختلفة، وبالتالي حاول تصنيف هذه المجتمعات على أساس هذا التشابه، متوخياً من وراء ذلك التوصل إلى وضع قوانين عامة. فبرأيه لا يقوم علم الاجتماع، ككسل علم، إلا في حال توصله إلى التصميم الذي هو الشرط الأول والأخير لوضع القوانين الطبيعية للتطور المجتمعي.

يظل اسهام سبنسر على صعيد صياغة الفرضيات الوظيفية، إسهاماً غير ذي جدوى، باعتبار أن جوهر كل ما تقدم لا يخرج عن المرتكزات الأولى للتطورية، لولا التفاتته إلى دراسة المؤسسات. يشدد سبنسر على مسألة مفادها أنه لا بد، في كل مرحلة من مراحل التطور المجتمعي، من وجود علاقات متبادلة بين المؤسسات في مجتمع ما، إذ لا بد لهذه المؤسسات من أن تتجه دائماً نحو حالة من التوازن إذا كانت تريد البقاء. إذن فغاية المؤسسة في النهاية عضوية، بمعنى المحافظة على الحياة واستمرار النوع. فالإنسان بما هو كائن عضوي ونفسي يعي هذه الغاية التي تهدف إلى ما يسميه سبنسر السعادة. (يذكر هذا الكلام بالمحرك الأساسي للإنسانية عند أوغست كونت).

من بين جميع الانتقادات التي وجهت لسبنسر يظل النقد الذي قدمه دوركايم الأكثر تماسكاً وفعالية. صب دوركايم نقده على فكرة الغائية عند سبنسر ملاحظاً أن الغائية هي غير السببية. «يعتقد غالبية علماء الاجتماع أنهم أَلَمُوا بالظواهر بمجرد تبيان فائدتها والأدوار التي تقوم بها. يعتقد هؤلاء أن هذه الظواهر لا تتوجد إلا قياساً على الدور وليس لها من سبب آخر». ويضيف دوركايم بأنه ليس بكاف افتراض وجود هذه

نحتت وصيغت أساساً في الوسط البيولوجي، والتي انتقلت بدون أي عائق إلى وسط العلوم المجتمعية، لإدليلاً ساطعاً عن تشابه التصورين.

إذا كان جوهر التحليل الوظيفي هو ربط الجزء بالآخر ومن ثم بالكل، فمن الملاحظ أن مجمل الأدبيات في علم الاجتماع هي بهذا المعنى وظيفية. فعلم الاجتماع منذ نشأته كميدان مستقل، كان علماً وظيفياً بشكل أو بآخر. فطرح إمكانية دراسة وتحليل المجتمع المكوّن من أجزاء مختلفة، ودور هذه الأجزاء داخل الكل، توفّر إلى حد بعيد عند جميع علماء الاجتماع باختلاف مشاربهم ونوازعهم، من مونتني إلى مونتسكيو مروراً بدوركايم وصولاً إلى علماء الأنثروبولوجيا. ومن المرجح أن وظيفة جميع علماء الاجتماع من دون استثناء، طرحت سؤالاً لم تلحظه النظرية التطورية، أو مرت عليه مروراً سريعاً. وهو: إذا كان تاريخ البشرية هو تاريخ أطوارها ومراحلها فكيف نفسر حالات الثبات التي قد تدوم أحياناً فترات طويلة؟ «من البديهي أن الحياة المجتمعية تخضع في حدود معينة، إلى نظام ما، أو تماسك ما، أو ثبات معين. فإذا لم تكن هذه العوامل موجودة، لا يعود أحد يقوى على العيش بصورة عادية، ولا يلبي أبسط حاجاته. فنحن مضطرون إلى التسليم بأن هذا النظام ناجم عن سستمة النشاطات المجتمعية أو عن تأطيرها في مؤسسات، بحيث يضطلع أشخاص معينون بأدوار محددة، وبحيث تؤدي النشاطات بعض الوظائف في الحياة المجتمعية عامة». هذا الجواب الذي يقدمه إيفنز برتشارد في معرض كلامه على تاريخ التيار الوظيفي شكّل بالفعل أهم الأساس لدى علماء الاجتماع الذين حاولوا التخلص من الترسيمات التطورية. فكل محاولة لفهم المجتمع ك لحظة ثابتة كانت تصب بشكل أو بآخر في المنحى الوظيفي.

يظل هذا الكلام عن وظيفة علماء الاجتماع كلاماً عاماً تنقصه الدقة إذا نحن لم نميز بين كتابات ما قبل منتصف التاسع عشر وما بعده. فالكتابات التي ميزت النصف الأول من التاسع عشر وما قبلها لا تعدو كونها شذرات متفرقة تلزمها الدقة والتماسك. بكلام آخر أنها كتابات لا تدخل في سياق نظرية متكاملة. عليه، لا بد لنا أن نحدد الفرضيات الأساسية التي أرست قواعد ومناهج الوظيفية، هذه القواعد والمناهج التي تسمح لنا بالكلام عن نظرية هذا المعنى.

من المعلوم، أن فرضيات الوظيفية الأولى قد صيغت في خضم الهيمنة التطورية، لذا أتت في بعض جوانبها مشوبة بلون من ألوان هذا التيار. ومن المعلوم أيضاً أن أول من صاغ

يتعارض مع جوهر الوظيفة التي تقول بتوازن وتناغم عناصر هذه البنية. هذا ما سيحاول بعض علماء الاجتماع توضيحه من أمثال مورتن. ولكن قبل الوصول إلى هذه النقطة سنستكمل عرضنا لباقي علماء الاجتماع الذين حاولوا تخطي ما توصل إليه دوركايم.

يتميز مالفينوسكي 1884-1942، عن غيره من علماء الأنثولوجيا وعلماء الاجتماع الذين سبقوه بممارسة العمل الميداني فترة طويلة. يعود الفضل له في إرساء قواعد هذا العمل، وقد دفعه إلى ذلك الشطحات النظرية التي كانت سائدة في المدارس التطورية والانتشارية والتاريخية. يعتقد مالفينوسكي أن هذه المدارس لا تطرح إلا فرضيات غير محققة ولا قابلة للتحقق منها. إنها تفسر الحياة المجتمعية بناء على الماضي. والحال أن هذا الطرح ليس هو المتبني في دراسة العلوم الطبيعية: «فلكي نفهم كيف تطير الطائرة أو كيف يعمل الجسم البشري، يجب أن ندرس أولاً قوانين الحيل وقوانين الجسميات، وليس ثمة حاجة أبداً إلى معرفة تاريخ الطيران أو الإطلاع على النظريات المتعلقة بالتطور الحيواني...».

من هنا ينطلق مالفينوسكي بالتأكيد على سمة كل ثقافة، كما تتجلى أمام العالم الأنثولوجي بمعزل عن ماضيها. فلكل مجتمع ثقافته الخاصة التي تتحدد بخصوصية التنظيم، الذي يرتب أجزائها وبالذات الذي يضطلع به كل جزء، وأخيراً بالطريقة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض. أكثر من ذلك، فالثقافة هي وحدة متناسقة متماسكة. وكل تفسير لها أو فهم يجب أن ينطلق من كونها كلاً لا يتجزأ. وعزل أي جزء عن محيطه (كما فعل التطوريون) هو الخطأ بعينه باعتبار أن كل جزء لا يأخذ معناه إلا في الموقع الذي يحتله ضمن الكل وعلاقته بباقي الأجزاء «إن دراسة السمات الثقافية بطريقة ذرية بعزلها بعضها عن بعض هو منهج عقيم، لأن معنى الثقافة ينهض على العلاقة بين عناصرها». ويذهب مالفينوسكي أبعد من ذلك. فالرواسب في حال وجودها لا يمكن التعامل معها على أساس أنها من الماضي لأنها بمجرد وجودها داخل البنية التي تتجلى أمام الباحث تفقد صلتها بهذا الماضي وتصبح جزءاً راهناً من أجزاء هذه البنية.

ويعتبر مالفينوسكي أن على الباحث أن يتوقف بإمعان أمام كل الأشياء، مادية كانت أم ثقافية، وأن يتساءل عن سبب وجودها وعن الدور الذي تضطلع به، ويجعلها ضرورة لا بد منها ويفسر بالتالي موقعها ضمن هذا الكل الثقافي. للإجابة عن هذا السؤال لا بد للباحث أن يعرف ما الحاجات التي

الغائية عند كل الناس، بل المطلوب أولاً التحقق من صحة وجودها. وتؤكد الملاحظة السريعة أن الغايات الانسانية متنوعة بحيث لا يمكن حصرها، لأن هذا التنوع يختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات. وعليه، إذا كان التطور المجتمعي هو تطور غائي فسنجد أنفسنا أمام وضع مربك وذلك لوجود مؤسسات بقدر ما يوجد من غايات. وهذا ما تناقضه المعطيات الواقعية. إن ما لفت نظر دوركايم هو وجود عدد كبير من الأنساق المتشابهة في كثير من المجتمعات التي لا تربط بعضها ببعض أية رابطة. وهذا التشابه يتعارض مع غائية سينسر.

من هنا حاول دوركايم توضيح وتحديد مفهوم الظاهرة المجتمعية. تمتاز هذه الظاهرة، كما يزعم، بشمولها ووطأتها وإمكانية نقلها. «فجميع أعضاء المجتمع الواحد يتصرفون عادة بالعادة نفسها والتقاليد نفسها وبلغة ومعيار أخلاقي مشتركين. إنهم يعيشون داخل المؤسسات نفسها. كل هذه العوامل تشكل بنية متساوية الثبات، تدوم من حيث نقاطها الجوهرية أحياناً من الدهر، وتتوارثها الأجيال واحداً عن الآخر. كل ما يقوم به الفرد هو المرور عبر البنية القائمة...».

الظاهرة المجتمعية لا تولد إذن بولادة الفرد ولا تموت بموته.

يقوده هذا الكلام للبحث عن علاقة المؤسسة بالوظيفية. فالمؤسسة برأيه بمعزل عن نفعيتها، عليها أولاً أن تتمتع بوجود مجتمعي كي يصح الكلام عنها. أما القول بأنها ولادة الوظيفة فهذا ما يتناقض مع الواقع. فالوظيفة هي في النهاية نتيجة وليست سبباً، لا تفسر وجود الظاهرة، المطلوب تفسيرها. وهذا التفسير يكون بظاهرة مجتمعية أخرى. «في علم الاجتماع كما في البيولوجيا، العضو مستقل عن وظيفته».

لكن نفي العلاقة بين المؤسسة ووظيفتها لم يمنع دوركايم من التشديد على العلاقة الوثيقة بين الوظيفة والحاجة. «يمكننا أن نفهم وظيفة أي عضو أو عامل، عندما نعرف ما هي الحاجة أو الحاجات التي يضطلع بها». يلجأ دوركايم إلى المثل الذي تقدمه البيولوجيا لتوضيح فكرته «إن وظيفة التنفس هي إدخال الغازات الضرورية إلى الأنسجة كي تحافظ على الحياة». وفي مكان آخر يقول «لمعرفة ما هي وظيفة تقسيم العمل، علينا أن نعرف الحاجة التي يلبسها هذا التقسيم». الوظيفة إذن لا تفصل عن الحاجة.

نزعم أن ربط الوظيفة بالحاجة لا يخرج في نهاية التحليل عن غائية سينسر. من هنا نجد أنفسنا تحت وطأة تحديد الحاجات وليس هذا بالأمر اليسير. ومن جهة أخرى تحت وطأة تحديد الخلل الذي يصيب البنية المجتمعية، هذا الخلل الذي

يكثير من مجرد مبدأ من مبادئ التقنية العملية. «فقد استعملها أيضاً، كما يقول بريشارد بوصفها قاطرة أدبية قادرة على بلورة المعانيات الوصفية. غير أنه لم يفلح في مواجهتها كمفهوم منهجي، كما يبدو أنه لم ينجح في استعمالها استعمالاً واضحاً في معالجة تجريدات النظرية العامة». وحيث أخفق مالفينسكي استطاع رادكليف براون أن يحقق نجاحاً أفضل بكثير في تحديد نظرية وظيفية أو عضوية للمجتمع.

قدم رادكليف براون 1881-1955 نموذجاً أطلق عليه اسم النموذج الوظيفي - النيوبي. يحدد براون بادئ ذي بدء الوظيفة كالتالي: «إن مفهوم الوظيفة في تطبيقه على المجتمعات البشرية مبني على التماثل القائم بين الحياة المجتمعية والحياة العضوية». ويستوحي براون دوركايم فيحدد وظيفة المؤسسة المجتمعية بأنها التماطي القائم بين المؤسسة المجتمعية وبين الشروط اللازمة لوجود الجسم المجتمعي. بناء عليه تصبح الوظيفة كناية عن «ما يقدمه نشاط جزئي من مساهمة في النشاط الكلي الذي يشكل جزءاً منه. فوظيفة العرف المجتمعي المعين تتحدد في المساهمة التي يقدمها هذا العرف للحياة المجتمعية بأسرها بوصفها نط عمل الستام المجتمعي بأسره».

تقدم لنا المؤسسة إذن بوصفها قائمة بوظيفتها داخل بنية مجتمعية مكونة من كائنات بشرية فردية «تربطها في ما بينها مجموعة معينة من العلاقات المجتمعية، داخل كل متكامل». أما استمرارية البنية ودوامها «فيتأمن بفعل الحياة المجتمعية، أي بتعبير آخر، إن الحياة المجتمعية لجماعة ما هو نط عمل بنيتها. فإذا نظرنا إلى الستام المجتمعي على هذا النحو وجدنا أنه يتمتع بوحدة وظيفية. فهو ليس عبارة عن تجمع أو ركاب، بل عبارة عن جسم أو كل متكامل». ويشير براون إلى أنه عندما يتكلم عن التكامل المجتمعي فهو يفترض أن «وظيفة الثقافة تقوم على توحيد الكائنات الفردية داخل بنى مجتمعية متفاوتة الثبات أي على توحيدهم في سنانيم قثوية ثابتة تحدد وتنظم علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض، وتعزز التكيف الخارجي مع المحيط الطبيعي والتكيف الداخلي بين الأفراد والفئات المكونة بحيث تصبح الحياة المجتمعية منسقة وقابلة للعيش». ويضيف براون «أعتقد أن هذه الفرضية ينبغي أن تكون المسلمة الأولى التي تتطرق منها كل دراسة حول الثقافة والمجتمع تتوخى الموضوعية والعلمية».

حاول براون انطلاقاً مما تقدم، مقارنة الانساق المجتمعية على قاعدة وظائفها التشابهية (كما فعل سينس) وبناء على ذلك سعى إلى إعادة الاعتبار إلى النظرية التي تربط بين فيزيولوجيا

تليها هذه الأشياء؛ لأنه إذا كان، كما يزعم، لا وجود لوحداث ثقافية مجانية، كذلك لا وجود لعناصر ثقافية لا جدوى منها ولا منفعة. يخلص مالفينسكي من هذه الملاحظة ليصل إلى ارساء هذا المبدأ: «التحليل الوظيفي للثقافة ينطلق من مبدأ مفاده أن كل تقليد أو كل فكرة أو معتقد أو شيء مادي، مهما اختلفت انماط الحضارات يضطلع بوظيفة حيوية».

ومن الملفت أن الحيوي بالنسبة لمالفينسكي لا يفصل عن البيولوجي. إن دور عناصر البنية المجتمعية وما ينتج عنها من مؤسسات يأخذ اهميته - إن لم نقل ينوجد - بقدر ما يلبي الحاجات البيولوجية. وأثار عمل هذه المؤسسات واعية لأنها وليدة الفرد، هذا الكائن العقلاني والعمل. يعيدنا هذا الكلام إلى أطروحات سينس التي نقدها دوركايم. وبالرغم من التقدير الذي يكنه مالفينسكي لهذا الأخير، نلاحظ أنه لم يستفد من هذا النقد ولم يستطع بالتالي حل لغز السببية. إذا كان تفسير السمات الثقافية يتلخص في النهاية بمعرفة الحاجات الأساسية من بيولوجية ونفسية، يبقى أن نعرف كيف يمكن تحديد كل واحدة من هذه الحاجات. إذا كانت الحاجة فردية كيف يمكن لها أن تكون في أساس مؤسسة ما؟ وما هي المعايير التي تحدد هذه الحاجات؟ في الواقع لم يتوصل مالفينسكي إلى حل أي من هذه الأسئلة، وما تعدد هذه الحاجات في نهاية الأمر سوى حدس محض شخصي لا يستند إلى أية قاعدة ثابتة، لأنه إذا كان من السهل تحديد الحاجات البيولوجية المحضة التي لا يختلف حولها اثنان، فمن العسير جداً تحديد الحاجات الأخرى. يضاف إلى ذلك، أن هذه الحاجات التي اخذت شكل مؤسسة لا يمكن الجزم بمحدداتها، لأن هذه المحددات تختلف من مجتمع لآخر. إن هذا، التصور يؤدي بنا في أفضل الأحوال، كما أدى بنا تصور سينس، إلى لون من ألوان الغائية، أو إلى تفسير هيهي Tautologique. أما دليل مالفينسكي على ارتباط المؤسسات بالحاجات والذي يستخلصه من تجربته الميدانية - الشعوب البدائية لها هموم غير الهموم الفلسفية لذلك فكل مؤسساتها غايتها عملية - ليس دقيقاً، لأنه ماذا يحمل ساعته بالانساق الرمزية (قرباية - طقوس - أساطير...) التي تشكل حيزاً أساسياً في حياة هذه الشعوب. والتي تبدو الحاجات التي تضطلع بها غير واضحة (هذا ربما ما ميز دراسة ليفي ستروس للأساطير عن غيره ممن حاول ربطها بوظائفها وبالحاجات التي تقوم بها ضمن ثقافة معينة).

إن الانثروبولوجيا الوظيفية كانت بالنسبة لمالفينسكي أكثر

والواقع. فالواقع يقدم نفسه، عبر التجربة، كوحدة معقدة غير متجانسة. ويضيف ليش أن على العالم الانثنولوجي، بناء على ما تقدم، أن لا يرجع الوقائع المجتمعية إلى حالة من التوازن، هي في نهاية الأمر حالة وهمية. بل عليه توضيح الممارسة المجتمعية بكل ديناميتها. ويتساءل ليش، أليست العودة إلى الضغوطات الوظيفية (الحاجات الضرورية الأساسية) هي عودة إلى ما اصطلح على تسميته الطبيعة البشرية، أي الوقوع مجدداً في خضم من المشاهات لا يمكن حصر أبعادها لكثرة غموضها وبالتالي لا يمكن اعتمادها قاعدة للتفسير.

أما مورتن Morten فقد حاول التصدي لسألة الغائية وذلك بالتمييز بين نوعين من الوظائف: الوظائف الجلدية والوظائف الخفية أو الضمنية. فالوظائف الجلدية هي نتائج موضوعية مفهومة ومرغوبة من قبل المشاركين في النسق. أما الوظائف الخفية فهي غير مفهومة وغير مرغوبة. وقد طرح مورتن للتمييز بين هذين النوعين من الوظائف بعض المقدمات التي تصلح لكل تحليل وظيفي. إن كل عنصر من عناصر الكل مرتبط بالنسق العام. وكل عنصر له وظيفة مجتمعية واضحة أو خفية. فالعناصر التي لها وظائف واضحة هي عناصر لا بد منها، بمعنى أن وجودها يضبط هيكلية النسق. هذا من جهة، أما من جهة أخرى وبنفس السياق الذي يهدف للتخفيف من حدة المراكز الوظيفية الكلاسيكية، يتبنى مورتن الإمكانية التي تصورها دوركايم، أي أنه من الممكن أن لا يكون للعنصر أية وظيفة لأنه من الرواسب. وقد استفاد مورتن كذلك من الانتقادات التي وجهها بعض علماء الانثنوبولوجيا للوظيفة أمثال: كروبر Kroeber ولروي Lowie، حول السمة التباينة للثقافات وحول قيام عنصر واحد بأكثر من وظيفة أو العكس. فكما أنه من الممكن أن يكون للعنصر الواحد عدة وظائف، كذلك من الممكن أن تضطلع عناصر عدة بوظيفة واحدة. ويذهب مورتن إلى القول بأنه من الممكن في بعض الحالات أن تحمل مؤسسة جديدة محل مؤسسة قديمة لتقوم بنفس الوظيفة. ويقوده نقده للوظيفية الكلاسيكية إلى استنباط مفهوم جديد يتكلم عن الخلل داخل البنية. في حين أن هناك وظائف تساهم في تماسك عناصر البنية. يلاحظ مورتن أن بعض الوظائف تعرقل هذا التماسك (يقول عن تقديس البقر في الهند إن له نتائج وخيمة على الصعيد الاقتصادي).

أما النموذج الذي قدمه مورتن وإن كان يسمح بوصف أكثر دقة للوظائف من خلال مفاهيم تلحظ تميزات دقيقة. غير أن

الأنواع وفيزيولوجيا المجتمع. وكان يهدف من وراء ذلك الوصول إلى وضع تصنيف لهذه الأنواع المجتمعية، معتمداً على نفس الطرق الاستقرائية الخاصة بالعلوم الطبيعية، مما سيساعده فيما بعد على وضع قوانين عامة للمجتمع. ومما لا شك فيه أن بعض هذه المبادئ كان له الفضل الكبير في تطور بعض الدراسات المعينة. فنظريته حول أبناء أخ الأب (نقول) في مصطلحاتنا القرابية أبناء العم) فتحت في هذا المجال آفاقاً مهمة. كذلك معالجته المستقلة للقرابة (تناول النسق القرابي كوحدة قائمة بذاتها) شكلت هي أيضاً تقدماً نظرياً فيما لو قيست على الأدبيات القرابية التطورية. ومن الملاحظ أن براون استعمل في دراساته هذه مصطلح بنية أكثر من استعماله مصطلح وظيفة. من هنا يمكننا أن نقول إن براون كان بنوياً في دراسته للقرابة أكثر منه وظيفياً. غير أن فهمه للبنية المجتمعية ظل فهماً حسيماً، بعكس ليفي ستروس الذي يعتبر أن البنية هي مفهوم نظري. فتشديده على أن علاقات الأفراد داخل الأساق القرابية هي علاقات حقوقية بالمعنى الواسع، يندرج ضمن الفهم الحسي للبنية.

إذا كان براون ظل في فهمه للحاجات المجتمعية على مستوى أبعادها المجتمعية وليس على مستوى الأفراد مثل مالفينوسكي، فهذا لم يمنعه من الوقوع في فخ الغائية. ففي دراسته للطقوس والطقوسية يصنف هذه المؤسسات على أنها ذات قيمة مجتمعية. وهذه القيمة تعود بالفائدة على المجتمع بأسره. فخلال هذه الاحتفالات يلتحم الناس لأنهم يشعرون أن هذا الالتحام ضرورة حيوية. وهنا يظهر من جديد التفسير الهيبتي الذي وقع فيه كل من دوركايم ومالفينوسكي.

وإذا كانت الوظيفة بحسب براون هي غط عمل البنى بحيث تحافظ على ثباتها، فهذا يعني الاهتمام بالدرجة الأولى بالقواعد المجتمعية أكثر من الاهتمام بالسلوك. والفرق بين الاهتمامين كبير بحيث يطول مسألة تاريخية البنية. إن المنحى الذي يشدد على غط عمل البنى يقلب التوازن داخل البنية على حساب مسألة الانتقال من بنية إلى أخرى. فالانتقال من حالة إلى أخرى لا يتم، ضمن هذا التصور إلا بفعل عوامل خارجية لا يمكن ضبط قواعدها، أي عوامل تخرج عن نطاق النظرية.

حاول ادمون ليش Edmond Leach التخفيف من حدة المسلمات الأساسية للوظيفية، خاصة فيما يتعلق بحالة التوازن التي هي النقيض المباشر لحركة البنية. يعتبر ليش أن التعامل مع النموذج النظري كان يتم وكأن لا فرق بين النموذج

التحديد إلى افتراض درجات من التكامل الوظيفي يختلف باختلاف المجتمعات من جهة وإلى فكرة الاصطفاء الطبيعي من جهة ثانية. وكل ذلك يعيدنا إلى سبنسر.

ختاماً، فإن القواعد والنماذج التي قالت بها الوظيفة الكلاسيكية وما أدخل عليها من تعديلات لم تمس جوهر هذه النظرية بل ظلت تنويعات لأصل واحد. فالمحاولة الأولى الجديدة التي حدثت من طغيان هذه النظرية في حقل الدراسات الاجتماعية والاثنولوجية، جاءت على يد التيار البنيوي الذي حاول ارساء قواعد جديدة لهذه الدراسات.

مصادر ومراجع

- برتشارد، إ. إيفنز، الأناقة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، دار الحداثة، بيروت، 1986.
- Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, 1960.
- ———, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1983.
- Malinowski, B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968.
- Radcliffe - Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1972.

شوقي الدوسي

النموذج ظل أسير فرضية السكون المجتمعي، أي أنه ظل غير آبه بإمكانية التغيير. كذلك فالسؤال الذي طرحه دوركايم حول الغايات المجتمعية لم تحله التمييزات الدقيقة التي وضعها مورتن لأن الغايات الواضحة هي في النهاية تجليات أيديولوجية. ومن الصعب جداً معرفة كيف يمكن لهذه التجليات أن تؤسس للقواعد العامة للنسق. أضف إلى ذلك أن تعداد هذه القواعد يتعرض لنفس الصعوبات التي تعرض لها التعداد الذي قام به مالفينوسكي. اثنتان من هذه القواعد شدد عليهما مورتن: التكيف والتكامل. ومن الملاحظ أن هاتين القاعدتين تطرحان مشاكل لا تحصى على صعيد التحديد. ففي حال لم تضبط معالم التكيف بشكل دقيق يظل هذا المفهوم تطوري المضمون، مما يسمح للباحث أن يقرر بشكل اعتباطي أن هذا العنصر أو ذاك لا يزال مستمراً بمجرد أنه يتكيف مع محيطه. أما إذا حددنا التكامل كمحاولة من قبل الجسم للاستمرار فسنقع من جديد في مطب الفرضية التي تشدد على مقولة التوازن. أما إذا حاولنا أن نعطي لهذا المفهوم مضموناً أكثر وضوحاً ودقة وهناك ميل عام لزيادة انتاج العيش، كما يقول هاريس Harris، فيؤدي بنا هذا

مكتبة هؤمن قريش

لو وضع ابن أبي طالب في كفة ميزان وبين هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح الميزان
إلى صفاء ربح

moamenquraish.blogspot.com

فهرس الموضوعات

339	التطورية	مقدمة: الفلسفة العربية الحديثة
342	التعبيرية	9	والمعاصرة بين الإبداع والإتباع
353	التعددية	23	الآلية (المذهب الآلي)
363	التكعيبة	25	الابيقورية
374	التناسخية	الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم
387	التنويرية	34	ما بعد الوضعية المنطقية
400	التوتاليتارية	47	إخوان الصفا
408	التوتاليتارية	69	الإرادية
413	التوفيقية (فكر عربي)	74	الاشتراكية والاشتراكية العلمية
425	التومائية	109	الإشراقية
450	الجبرية	130	الإصلاحية والإصلاحية العربية
454	الحشطالتية	146	الإصلاحية الإسلامية
461	الجمالية	150	الأصولية الإسلامية
471	الجوانية	158	الأفلاطونية
481	الختمية	168	الإلحاد
488	الحدسية (المذهب الحدسي)	174	إضافة: الحركات الإلحادية في الفكر العربي
510	الحسية	181	الأنانية
519	الحسيدية	183	الانطباعية
527	الحوية (المذهب الحيوي)	191	الانطولوجية
531	الخلدونية	203	الإيلائية
541	الخوارج	213	الإيمانية
551	الدادائية	217	الأيونية
558	الداروينية العربية	230	البابية والبهاية
566	الدرزية	243	الباطنية
576	الدستورية	246	البوذية
579	الديكارتية	260	التأهيلية
589	الذرية المنطقية	265	التجريبية
594	الرشدية (المذهب الرشدي)	279	التجريدية (الفن التجريدي)
613	الرشدية اللاتينية	292	التحليلية (فلسفة التحليل)
624	الرمزية (في الفلسفة)	303	فلسفة التحليل
630	الرمزية (في الفن)	308	التراثية
637	الرواقية	316	التشبيهية
653	الرومنسية (في الفن)	326	التصورية
661	الرومنطقية (في الأدب)	327	التطهرية أو البيوريتانية
668	الريبية	

1081	القومية	687	الريية
1099	الكانطية الجديدة	690	الزراذشية
1111	الكلامية	697	السريالية (في الأدب)
1132	الكلية	709	السريالية (في الفن)
1138	الكونفوشيوسية والكونفوشيوسية الجديدة	719	السفسطائية
1148	اللاحتمية	733	السلفية
1155	الليبرالية	738	السلفية الجديدة
1163	المادية التاريخية	743	السلوكية
1192	المادية الديالكتيكية	753	السيمياء (تيارات في السيمياء)
1201	الماركسية	773	السينوية
1211	المثالية	793	الشخصانية
1216	المذهب الظاهري	811	الصهيونية
1223	مذهب اللذة	819	الطاوية
1230	المسيحية	820	الطبيعة الأخلاقية
1248	المسيحية	825	الطوباوية
1272	إضافة: النصرانية	829	الطورانية
1273	المشائية القديمة	839	الظاهراتية (الفنومولوجيا)
1282	المشائية اللاتينية	854	الظاهراتية (الظاهراتية)
1289	المنطق الأصولي	867	علم اجتماع المعرفة عند العرب
1295	التزعة المنطقية	880	علم اجتماع المعرفة في الغرب
1300	الموضوعية	914	العلمانية
1314	الميكافيلية	916	العلمانية في الفكر العربي
1322	النسبية	922	علم النفس الاجتماعي العبادي
1330	نظرية الأفعال الكلامية	927	الفاشية
1343	النظرية السياسية في الفكر العربي الحديث	930	الفردية
1351	النفعية	940	فرويدية/فرويدية جديدة
1367	النقدية (الفلسفة النقدية)	958	فلسفة الأخلاق
1390	النقدية (الفلسفة النقدية)	975	فلسفة الاقتصاد في الفكر العربي
1410	المهرمية	985	فلسفة التاريخ
1418	الهندوكية أو الهندوسية	991	فلسفة الحياة
1428	الهيغيلية	1000	فلسفة الدين
1443	الهيغيلية الجديدة	1020	فلسفة الطبيعة
1455	الواحدية	1023	فلسفة العلوم
1463	الواقعية	1025	فلسفة التقد عند العرب
1474	الواقعية الاشتراكية	1034	فلسفة النهضة (فكر أوروبي)
1481	الواقعية التمثيلية	1039	فلسفة النهضة (فكر عربي معاصر)
1486	الواقعية الجديدة	1045	الفوضوية
1492	الواقعية (في الفن)	1049	الفيثاغورية - الفيثاغورية الجديدة
1504	الوجودية	1056	الفيضية
1517	وحدة الوجود	1064	القبلية
1544	الوضعية الجديدة	1068	القدرة
1552	الوضعية المنطقية	1073	القرمطية
1568	وظيفية (في المعرفة وعلم النفس)	1080	القورينائية